

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

Nataša M. Jovanović Ajzenhamer

**VEBEROVO SHVATANJE ZNAČAJA
RATNIČKOG *ETHOSA* ZA NASTANAK I
RAZVOJ ISLAMA**

doktorska disertacija

Beograd, 2019

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

Nataša M. Jovanović Ajzenhamer

**WEBER'S UNDERSTANDING OF THE
IMPORTANCE OF MILITARY *ETHOS*
FOR THE EMERGENCE AND
DEVELOPMENT OF ISLAM**

doctoral dissertation

Belgrade, 2019

Mentor:

dr Milan Vukomanović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije za ocenu i odbranu doktorske disertacije:

dr Milan Vukomanović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Molnar, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Ivana Spasić, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Marko Pišev, docent
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mirko Blagojević, viši naučni saradnik
Institut društvenih nauka

Datum odbrane:

Veberovo shvatanje značaja ratničkog *ethosa* za nastanak i razvoj islama

Predmet rada je analiza Veberovog shvatanja islama kao religije čija je dogma podređena potrebama ratništva. Osnovni cilj je da se pokaže u kojoj meri je pojednostavljeno shvatanje islama kao religije rata obeleženo orijentalizmom. U radu je primenjena teorijska i pojmovna analiza sa naglaskom na istorijsku genezu razvoja konkretnih teorija i religije. Početna tačka istraživanja je redefinisavanje orijentalizma na različite vrednosne orijentacije, uključujući i kategoriju umerenog orijentalizma. Uz pomoć teorijskog okvira koji podrazumeva stepenovanje orijentalističkog pristupa, analizirali smo koji segmente Veberovog tumačenja islama možemo svrstati pod kategoriju orijentalizma a koje možemo iskoristiti kao osnovu za sociološko izučavanje islama. Kroz tri različite dimenzije (klasnu, prostorno-političku i etičku), analizirali smo, sa jedne strane, Veberovu idejnu nit razvoja islama kao religije ratnika i, sa druge strane, drugačije interpretacije islama koje obuhvataju i pacifističke komponente islama. Istraživanje o Veberovoj analizi islama omogućilo nam je da na koherentan i sintetičan način istražimo do sada već mnogo puta elaborirane hipoteze o polimorfности procesa racionalizacije, ekskluzivnosti kohabitacije između protestantizma i kapitalizma, razvoju harizme od magijskog do sekularnog itd, međutim, pružilo nam je mogućnost da otvorimo do sada nedovoljno proučavane teme kao što je Veberovo shvatanje razlike između ortodoksnog islama i sufizma, uticaj Muhamedove državotvorne politike na razvoj koncepta svetog rata, odnos između prakseološkog i soteriološkog itd. Osnovni zaključak disertacije je da Veberovo tumačenje jeste pod uticajem orijentalizma, ali da postoje segmenti koji su objektivno analizirani i koji su heuristički plodni.

Ključne reči: Maks Veber, islam, orijentalizam, *ethos*, klasna dimenzija nastanka religija, prostorno oblikovanje religijske zajednice, soteriologija

Naučna oblast: Sociologija

Uže naučne oblasti: Klasične sociološke teorije, Sociologija religije

UDK: 316.2

316.74:2

Weber's understanding of the importance of military ethos for the emergence and development of Islam

The subject of the paper is the analysis of Weber's conception of Islam as a religion whose dogma is subordinate to the military needs. The main goal is to show the extent to which simplistic understanding of Islam as a religion of war is marked by Orientalism. Theoretical and conceptual analysis with the emphasis on the historical genesis of the development of concrete theories and religions is applied. The starting point of the research is to redefine Orientalism to various value orientations, including the category of moderate Orientalism. With the help of a theoretical framework which implies the graduation of the Orientalist approach, we have analyzed which segments of Weber's analysis of Islam can be classified under the category of Orientalism and which we can use as the basis for the sociological study of Islam. Through three different dimensions (class, spatial-political and ethical), we have analyzed, on the one hand, the idea of the development of Islam as a religion of warriors and, on the other hand, different interpretations of Islam, which also include pacifist components of Islam. The research on Weber's analysis of Islam has enabled us to investigate, in a coherent and synthetic way, the many times elaborated hypotheses on the polymorphism of the process of rationalization, the exclusiveness of cohabitation between Protestantism and capitalism, the development of charisma from magic to secular, etc., however, it enabled us to open so far insufficiently studied topics such as Weber's understanding of the difference between orthodox Islam and Sufism, the influence of Muhammad's nationalist policy on the development of the concept of the world war, the relationship between practical and soteriological, and so on. The basic conclusion of the dissertation is that Weber's interpretation is under the influence of Orientalism, but that there are segments that are objectively analyzed and who are heuristically incentive.

Key words: Max Weber, Islam, Orientalism, ethos, classical dimension of the emergence of religions, spatial design of the religious community, soteriology

Scientific feald: Sociology

Narrow scientific fields: Classical Sociological Theories, Sociology of Religion

UDK: 316.2

316.74:2

Sadržaj:

1. Uvod.....	1
1.1. “Radikalna sumnja je otac spoznaje” – upoznavanje sa Veberovim epistemološkim, metodološkim i aksiološkim smernicama za društvene nauke.....	1
1.2. Izgradnja naučne discipline na temeljima klasičnog nasleđa.....	10
1.3. Orientalizam – „pozornica na kojoj je zatočen čitav Istok“.....	24
1.4. <i>Nemački Makijaveli</i> pred izazovom empirijskog proučavanja islama.....	33
1.5. Dve strane iste medalje: predmet i ciljevi rada i nivoi analize (Veberova argumentacija i kritika iste na klasnom, socioprostornom i soteriološkom nivou)..	43
1.6. Osnovne hipoteze.....	48
2. Orientalizam kao opšti teorijsko-metodološki kontekst za analizu islama.....	50
2.1 “Najmoćniji glas Palestinaca” konstruiše orijentalizam kao novu i zasebnu teorijsku celinu.....	50
2.2. “Diskurs je moć koju valja zadobiti” – borba za orijentalizam i protiv orijentalizma.....	77
2.3. <i>Orijentalistički spektar</i> kao neophodni korektiv orijentalističke teorijske matrice i definisanje <i>srednjeg puta orijentalizma</i>	91
3. Biografski i istorijsko-idejni kontekst stvaralaštva Maksa Vebera.....	107
3.1. Akademske putanje i istraživačke luke nemačkog sociološkog klasika.....	107
3.2. Ideološke fluktuacije i konstanta apologije militarizma: druga strana hronologije Veberovog života.....	119
3.3. Socioreligioška teorija Maksa Vebera: analiza varijeteta procesa racionalizacije na primerima soterioloških religija.....	147
4. Sociološko zaokruživanje nastanka i ekspanzije islama.....	195
4.1. Klasna osnova razvoja etike najmlađe monoteističke religije: ratnički i trgovački koreni islamske dogme.....	195
4.2. Enigma grada: analiza prostornog i političkog konteksta nastanka islama iz ugla Veberove definicije <i>gradske opštine</i>	225

4.3. Putevi spasenja: da li su vrata raja otvorena samo onima koji stradaju u svetom ratu ili svim vernicima koji žive u skladu sa islamskom etikom?.....	251
5. Veber u političkoj instrumentalizaciji: pozicioniranje Veberove teorije duž <i>orijentalističkog spektra</i> i savremene implikacije tumačenja islama kao <i>a priori</i> religije ratnika.....	275
5.1. Povratak na teorijski okvir: gde se na <i>orijentalističkom spektru</i> nalazi Veberova analiza islama?.....	275
5.2. Jedan kratak savremeni ekskurs o periodu posle Vebera: kontinuitet percepcije islama kao <i>a priori</i> religije ratnika u danšnjem okcidentalnom kontekstu.....	295
6. Zaključak.....	310
Literatura:.....	321
Biografija autorke.....	348

1. Uvod

“Taština nad taštinama, veli propovjednik,
taština nad taštinama, sve je taština.
Kaka je korist čovjeka od svega truda njegova,
kojim se trudi pod suncem?
Naraštaj jedan odlazi i drugi dolazi, a zemlja
stoji uvijek.
Sunce izlazi i zalazi, i opet hita na mjesto svoje
odakle izlazi.
Vjetar ide na jug i obrće se na sjever: ide jednako
obrćući se, i u obrtanju svom vraća se.
Sve rijeke teku u more, i more se ne prepunja.
Odakle tječu rijeke, onako se vraćaju da opet
teku.
Što je bilo to će biti, što se čini to će se
činiti, i nema ništa novo pod Suncem”

(Knjiga propovjednikova, 1:1–9)

1.1. “Radikalna sumnja je otac spoznaje” – upoznavanje sa Veberovim epistemološkim, metodološkim i aksiološkim smernicama za društvene nauke

Pred kraj života, na jednom od svojih predavanja na Univerzitetu u Minhenu, Maks Veber (*Maximilian Carl Emil Weber*, 1864-1920) pozvao je mlade kolege da se odreknu različitih slepih (religijskih ili ideoloških) uverenja o tome da je svet unapred determinisan i da zaista “nema ništa novo pod Suncem”. Veber je smatrao da, za razliku od religijskih učenja, nauka otkriva da uvek postoji prostor za napredovanje.¹ Govoreći za univerzitetskom katedrom koju je neizmerno poštovao, Veber je molio studente da intelektualno “progledaju” i predaju se načnom pozivu na sazajno-objektivan način, kako bi napravili istorijski korak u novo doba racionalnosti i vladavine znanja koje, prema njegovom mišljenju, na početku XX veka već uveliko kuca na vrata. Tako Veber zaključuje: “Sudbina je našega doba, koje se odlikuje racionalizacijom i intelektualizacijom i prije svega oslobađanjem od svih čarolija svijeta, da su se upravo krajnje i najsublimiranije vrijednosti povukle iz javnosti ili u transcendentno carstvo

¹ Veber nauku dovodi u neposrednu vezu sa društvenim napretkom: “Znanstveni rad upregnut je u tok napretka” (Weber, 1989: 262). Takođe, naučni progres je logična posledica procesa intelektualizacije koji je, po Veberovom mišljenju, na početku XX veka itekako uzeo maha. “Znanstveni napredak je dio, svakako najvažniji dio, procesa intelektualizacije kojem smo podvrgnuti tisuće godina, a prema kojem danas obično zauzimamo krajnje negativan stav” (Weber, 1989: 263).

mističnoga života ili u bratstvo izravnih međusobnih odnosa pojedinaca. Nije ni slučajno što je naša najveća umjetnost intimna, a ne monumentalna, niti je slučajno što danas samo u najmanjim krugovima u zajednici, u odnosu čovjeka prema čovjeku, u *pianissimu* pulsira to nešto što odgovara proročanskoj pneumi koja je nekoć išla kao silovit plamen kroz velike lokalne zajednice i pretapala ih u jedno” (Weber, 1989: 281).

Weber je sebe video kao jednog od pionira naučnog *rašćaravanja* sveta.² Iako je, kako ćemo u radu videti, više puta menjao ideološko i političko stanovište i poziciju, ostao je veran zalaganju za svetost “intelektualne čestitosti” (Weber, 1989: 205). Razočaran stanjem na univerzitetima³ (što se tiče etike nastavnog kadra, ali nedostatka sazajne zaintrigiranosti studentske populacije), Weber se poigravao sa transcendentnim analogijama i apelovao je na svoje slušaoce da ne posmatraju intelektualizam i nauku kao nekakvog vruga, ili, ako je već neizbežno da ga u takvom svetlu percipiraju, da ga onda i ukrote. “Razmislite, vrug je star, ostarite kako biste ga razumjeli. Starost se ne misli u smislu krsnog lista, nego u tom smislu da se od toga vruga, ako se s njim hoće izaći na kraj, ne smije bježati, kako se danas rado čini, nego da se njegovi putevi moraju najpre do kraja obuhvatiti pogledom, da bi se vidjela njegova snaga i njegove granice” (Weber, 1989: 278).

Početakom XX veka Weber se uveliko “bori sa vetrenjačama” za pozicioniranje sociologije kao nauke (i za autonomnost društvenih nauka uopšte) i nastoji da temeljno objasni da društvena realnost stoji objektivno izvan samih aktera (pa i istraživača). Istinski se bori za normiranje naučničke (i predavačke) profesije i podseća da je nauka “stručno organiziran poziv u službi samoodređenja i spoznaje međusobne povezanosti činjenica, a ne milodar kojim nam vidovnjaci i proroci udeležuju spasenje i obavljenje ili sastavni dio umovanja mudraca filozofa o smislu svijeta...” (Weber, 1989: 178).

Sve nauke (a ne samo teorijske) teže postizanju objektivnosti (Milić, 1965: 183). To je svojevrsno „zlatno pravilo naučne delatnosti“ (Đurić, 1962: 19). Objektivnost spada u

² Shodno ubedenju da je doba nauke odveć počelo, Weber poručuje: “Onome koji ne može muški podnositi tu sudbinu našega vremena mora se reći: neka se vrata, radije, šutke i bez uobičajene javne renegatske reklame, skromno i jednostavno u zagrljaj stare crkve čije su ruke širom otvorene i milostive” (Weber, 1989: 281).

³ Weber zabrinuto konstatuje da jedan broj njegovih kolega, profesora, zamenjuje religijska svetišta “proročanstvom s katedre” (Weber, 1989: 278).

osnovne epistemološke principe i počiva na filozofsko-gnoseološkom⁴ postulatu o postojanju objektivne stvarnosti mimo samog istraživača (Milić, 1965: 185).⁵ Objektivnost, dakle, podrazumeva da su rezultati istraživanja autonomni i nezavisni od istraživača koji ih je dobio. Ovo načelo podrazumeva i Veber kada kaže da naučnici u društvenim istraživanjima moraju “pustiti činjenice da govore“ (Weber, 1989: 212).

Proučavati bilo koji društveni fenomen je izuzetno zahtevan, i nikad u potpunosti dovršen proces. Ma koji aspekt iz kontinuuma društvene realnosti da izdvojimo za istraživanje, rizikujemo da upadnemo u zamku koju nam postavljaju sopstveni vrednosni sistemi. Sa druge strane, baš kao što je i sam Veber tvrdio, nemoguće je proučavati i *razumeti* kulturne pojave bez pomoći sopstvenih vrednosnih referentnih koordinata. A kako je sociologija prema Veberovom viđenju nauka koja treba da *razume* i tumači društveno delanje i da na taj način objasni uzročnost njegovog toka i posledica (Veber, 1976: 3),⁶ pronalaženje *modus vivendi*-ja između te dve krajnosti (činjenične sterilnosti i vrednosnog determinizma) zadatak je svakog ko pretenduje da, u skladu sa osnovnim epistemološkim (i etičkim) pravilima, istražuje društvene pojave. Toga ne samo da je bio svestan i Maks Veber, već je njegov teorijski i metodološki doprinos ključan upravo na tom planu (Reckling, 2001: 155).

U skladu sa tradicijom nemačkog istorizma, Veber je sociologiju definisao kao razumevajuću nauku. On se oslanja na Diltajevo (*Wilhelm Dilthey*, 1833-1911) shvatanje koncepta razumevanja, međutim, on ga dopunjuje i daje mu daleko veću eksplanatornu moć. Diltaj je čitavu koncepciju samostalnosti duhovnih nauka izgradio na razumevanju kao osnovnom metodološkom postulatu. Kako prirodu možemo samo opisati a duhovni život možemo razumeti, Diltaj je svoju podelu naučnih disciplina zasnovao na toj distinkciji: postojanje, odnosno izostanak smisla određenog dešavanja. Kako Diltaj tvrdi, prirodu objašnjavamo a duhovni život razumemo. Razumevanje je predvorje tumačenja i ta dva procesa zajedno grade metodološke temelje duhovnih nauka. Međutim, Diltaj još uvek odbacuje mogućnost otkrivanja uzorčnosti pomoću

⁴ Gnoseologija je teorija saznanja koja proučava mogućnost spoznaje stvarnosti. Epistemologija je deo teorije saznanja i predstavlja teoriju naučnog saznanja što znači da je predmet njenog proučavanja sama nauka (Manić, 2014: 61).

⁵ „Najopštije rečeno, princip objektivnosti podrazumeva da je naučno saznanje nepristrasno, odnosno da predstavlja istinu o stvarnosti, što ne znači da se svodi na opažanja samo na pojavnj ravni, jer nauka uvek teži da prodre u dublje strukture, koje se po pravilu ne mogu neposredno posmatrati“ (Manić, 2014: 62).

⁶ Sociologija je nauka koja “hoće da razume i tumači društveno delanje, i time objasni ono što je uzročno u njegovom toku i njegovim posledicama” (Veber, 1976: 3).

razumevanja (Korać, 1990: 216–217). Taj veliki sazajni iskorak napraviće Maks Veber. Veber će takođe razumevanje staviti u srž sociološkog programa, međutim, ono kod njega neće biti tek puko intuitivno uživljavanje u mentalna i duhovna stanja ljudi, već će postati vrsta naučnog saznanja. Veber razumevanje uzidže sa hermeneutičkog na epistemološko. “Osim pojedinačnog, “aktuelnog razumevanja” smeranog značenjima neke zasebne radnje, Veber uvodi i “razumevanje pomoću objašnjenja” – praktično jedino bitno za sociologiju – kojim se dotična radnja smešta u *značenjski kontekst* svog odvijanja, gde se nalazi i motiv izvršenja te radnje. U tim slučajevima, razumevanje konteksta značenja Veber smatra identičnim *objašnjenju* stvarnog toka delanja” (Spasić, 1998: 13). Veber je, svakako, svestan mogućnosti razmimoilaženja uzorka i posledica, odnosno namera i konsekvenci određenog društvenog delanja, i samim tim, svestan je i mana razumevanja kao metodološkog sredstva. Pa ipak, razumevanje motiva određenog društvenog delanja i pronalaženje uzorka pojava koje su rezultat tog delanja, ostaje za Vebera jedan od osnovnih aksioma metodologije društvenih nauka. Na taj način Veber jeste i dalje veran istorizmu, ali kako razumevanje ne bi ostalo samo heuristički element naučnog objašnjenja, on spaja idealizam sa pozitivizmom i naglašava da je samo primena uzročnog objašnjenja validan sazajni pristup društvu (Đurić, 1964: 72–73). Veber otvara vrata interpretativnoj sociologiji, a Kliford Gerc (*Cliford Geertz*, 1926-2006) je smatrao da je Veberova teorija bila ključna za razvoj i interpretativne antropologije (Geertz, 1973: 5; Keyes, 2002: 237; Koch, 1993: 130).

Veber se dominantno bavio *odnosom* između vrednosti koje determinišu istraživača sa jedne, i objektivne realnosti koja je predmet istraživanja, sa druge strane. Takođe, on se bavio vrednostima i kao predmetom istraživanja što je veliki iskorak u odnosu na u to vreme široko zastupljenu Rikertovu (*Heinrich John Rickert*, 1863-1936) percepciju uloge vrednosti u nauci koja je bila veoma akademski uticajna.⁷ Takođe, bio je svestan nemogućnosti potpunog odvajanja empirijskog (i akademskog rada) od vrednosnog sistema koji umnogome oblikuje, kako (prevashodno) opredeljenje za određeni predmet proučavanja, tako i čitav tok istraživanja i percepciju dobijenih rezultata. Pa ipak, zarad već pominjane “naučne čestitosti”, Veber smatra da naučnik treba da razgraniči ove sfere. Nemački sociološki klasik, dakle, pokušava da razmrši *Gordijev čvor* između

⁷ Rikert prihvata objektivizam koji zahteva da se sve posmatra *niodakle* dok “Veber bira drugačiji put i u igru uvodi jedan novi pojam: on zahteva da nauka i njeni predmeti budu ‘neutralni u odnosu na sud vrednosti’ i pokušava da taj zahtev iznese u strogoj naučno-teorijskoj formulaciji” (Hajns, 2011: 17).

objektivnosti i vrednosti i to čini okosnicu njegovog bavljenja metodološkim, ali i drugim sociološkim problemima.

Veber je u potpunosti bio svestan da naučnici nisu nikakvi “asketski protestantski vernici”⁸ i zastupao je ideju da van naučnog konteksta i akademskog okruženja oni to i ne treba da budu. Međutim, onog trenutka kada se upuste u istraživanja, odnosno preuzmu na sebe nastavničke obaveze, sva svoja ubeđenja moraju marginalizovati u što većoj meri (naravno, idealnotipska situacija potpune suspenzije vrednosti nije realna i toga je i sam Veber bio svestan). Stoga je Veber smatrao da je suvišno i postavljati pitanje o tome da li je teško odvojiti tumačenje empirijskih nalaza od sopstvenih ubeđenja (Weber, 1989: 211). No, to što je u pitanju veoma težak, dugačak, i nikada u potpunosti dovršen posao, ne znači da se u njega ne treba upustiti. Najpre, naučnik treba sam da odredi koja od njegovih tvrdnji proizilazi iz empirijski dobijenih podataka, a šta su, pak, implikacije njegovog sistema vrednosti. Intelektualno poštenje se može postići samo „*ako* sveučilišni nastavnik bezuvjetno postavi sebi u dužnost da će u svakom pojedinom slučaju, čak i uz opasnost da uslijed toga svoje predavanje učini manje zanimljivim, svojim slušateljima i, što je glavno, *samome sebi* pouzdano razjasniti *koja* su od dotičnih njegovih izvođenja isključivo logički zaključci ili isključivo empirijsko utvrđivanje činjenica, a *koja* su praktično vrednovanje“ (Weber, 1989: 204).

Jasno je da Veber insistira na reflektivnosti naučnika: on, najpre, treba da razume sve one vrednosne okove koji ga drže podalje od objektivnosti da bi ih u narednom koraku mogao razoriti i pristupiti istraživanju i tumačenju dobijenih podataka vrednosno neutralno (Reckling, 2001: 154).⁹ Dakle, paralelno sa bavljenjem naukom, istraživač se i dalje može politički angažovati, ali te dve sfere treba da ostanu odvojene.¹⁰ Veber je zaista bio zabrinut sve većim uplivom politike u akademsku

⁸ “Niko ne smatra da su u pogledu svojih moralnih osobina naučnici nešto izuzetno. I oni su, kao i drugi ljudi, skloni da se povedu za određenim predrasudama, za svojim ličnim ili grupnim interesima. Upravo zbog toga što se u metodologiji ne pretpostavlja da su neke izuzetne etičke osobine naučnika dovoljna garancija za ostvarivanje načela objektivnosti u proučavanju društvene stvarnosti, insistira se na stvaranju što efikasnijih, proceduralnih pravila koja treba da olakšaju proveravanje svih elemenata nauke, od elementarnih iskustvenih podataka do najopštijih teorijskih stavova” (Milić, 1965: 201).

⁹ Spoznaja i priznanje sopstvenih vrednosti ne sme biti puko ‘dobronamerno priznanje’ koje nije ništa drugo osim što je ‘korisno za dušu’. Kako Guldner ističe, moraju se razmatrati posledice tog priznanja i ukoliko su posledice poražavajuće po objektivnost naučnog saznanja onda priznanje ostaje samo ‘ritual iskrenosti bez značenja’ (Madžgalj, 1984: 37).

¹⁰ Objavljujući pred kraj života dva odvojena spisa – *Politika kao poziv i Nauka kao poziv*, Veber je pokušao da te dve sfere razdvoji na sledeći način: “da se nauka mora držati daleko od politike, to jest da naučnik kao naučnik ne sme da se upusti u političko i uopšte vrednosno procenjivanje pojava koje istražuje; i da politika neizbežno pretpostavlja nauku, to jest da političar kao političar mora znati šta

zajednicu tokom i nakon Prvog svetskog rata¹¹ da je jedan do svojih važnijih koncepata (razlikovanje između *etike odgovornosti* i *etike ubeđenja*) razvio upravo na konkretnom primeru nemačkih univerzitetskih profesora i studenata.

Veber inspiraciju za razlikovanje etike odgovornosti i etike ubeđenja pronalazi u Kantovoj (*Immanuel Kant*, 1724-1804) praktičkoj filozofiji. Strogost Kantove etike praktičnog uma koji sam iz sebe stvara kategorički imperativ preuzeo je i Veber, ali on je etici odgovornosti oduzeo hrišćanski predznak, lišio ga je univerzalističkog karaktera i, samim tim, ponudio diverzitet mogućih tipova etike. Suština razlike između ova dva tipa etičnosti je u percipiranju posledica i posvećenosti poštovanja svetozazora koji je u datom društvu i trenutku dominantan. Etika ubeđenja podrazumeva slepo poštovanje (religijskih) pravila bez kalkulacije sa mogućim socijalnim posledicama. Pojedinaac se rukovodi moralnim imperativima a Bog će se pobrinuti da ishod bude pravedan. Etika odgovornosti, sa druge strane, pretpostavlja inherentnu iracionalnost i nesavršenost ovozemaljskog poretka i prepoznaje sve moguće neželjene i negativne posledice određenog delanja, makar ono bilo sprovedno uz dobru nameru. Stoga etika odgovornosti mora da krasi sve odgovorne političke delatnike, dok etika ubeđenja može biti laička idelja vodilja naučnika kojima je “svetost” objektivnosti važnija od bilo kakvog socijalnog i političkog proračuna. Naravno, etika odgovornosti ne mora biti lišena etike ubeđenja, ali ona podrazumeva “korak ispred” i, kao što smo rekli, mora biti delatni okvir političkih aktera. *Ergo*, potpuno je jasno da je Veber insistirao na odvojenosti nauke i politike. Insistirao je do te mere da je razvio i teorijski *apparatus* kako bi pokrepio svoj stav (Starr, 1999). Veber se zalagao za izrazitu “aksiološku neutralnost”, što znači da naučnik treba da izbegne da vrednosti kojima se rukovodi u svom poimanju stvarnosti pretvara u vrednosne sudove. Istraživač, prema Veberovom mišljenju, “mora da isključi svoja lična ubeđenja kada kritički promatra događaje” (Lalman, 2004:185).

nauka kaže o ciljevima kojima se rukovodi o sredstvima koja upotrebljava. Na taj način Veber je verovao da mu je pošlo za rukom da u isti mah i spoji i razdvoji nauku i politiku: nauka treba da se uhvati u koštac s gorućim moralnim i političkim problemima, iako ne može da ih reši, a politika treba da se orijentiše prema nauci, iako ima svoju autonomnu logiku” (Đurić, 1964: 24).

¹¹ Veber je bio jedan od najvećih kritičara Gustava fon Šmolera (*Gustav von Schmoller*, 1838-1917) koji je u to vreme bio zagovornik ideje o neophodnosti da se naučna saznanja primene u oblasti dnevne politike. Veber je delio Diltajevo mišljenje o autonomnosti te dve sfere, iako je, za razliku od Diltaja bio vatreni učesnik u političkoj areni Nemačke na prelazu iz XIX u XX vek (Smith, 1991: 198).

Veber smatra da su empirijske činjenice samorazumljive i da one “govore” univerzalnim jezikom. Dakle, svi istraživači, ma kojem kulturnom, političkom, klasnom, etničkom ili religijskom kontekstu pripadali, treba da daju (relativno) isti zaključak na osnovu rezultata istraživanja koje je valjano sprovedeno. Jezik činjenica je, dakle, svojevrsna *lingua franca*¹² nauke. “Jer istina je i ostaje istinom da metodički ispravno znanstveno dokazivanje na području društvenih znanosti, ako hoće postići svoju svrhu, mora biti priznato kao ispravno čak i od Kineza ili – ispravnije rečeno – da ono u svakom slučaju mora težiti tom cilju, koji možda zbog pomanjkanja materijala i nije potpuno dohvatljiv; povrh toga, i logička analiza nekog ideala prema njegovu sadržaju i krajnjim aksiomima, te pokazivanje posljedica koje logički i praktično proizilaze iz težnje za tim idealom mora biti valjano i za Kineza – premda mu može nedostajati sluh za naš etički imperativ i premda može odbaciti sam ideal i konkretna vrijedovanja koja iz njega proističu, a sigurno će ga često odbacivati – a da time ni na koji način ne povrijedi znanstvenu vrijednost te pojmovne analize” (Weber, 1989: 29–30).

Takođe, treba imati na umu, kako Veber podseća, da u mozaiku beskrajno složene realnosti, naučnik ne može identifikovati i proučavati *sve* elemente koji utiču na objašnjenje neke pojave. On će, dakle, “izvući” samo pojedine aspekte i zbog toga je, po Veberovom mišljenju, naučno proučavanje društvene stvarnosti u izvesnom smislu subjektivno obojeno.¹³ Pa ipak, uprkos tome što naglašava partikularnost saznanja u naukama o kulturi, Veber smatra da se time ne menja sama struktura znanja.¹⁴ Suština je, dakle, u tome da postoji značajna razlika između proučavanja značenja određenog društvenog delanja i logike sređivanja društvene realnosti u opšte pojmove. “Odnos zbilje prema vrijednosnim idejama koji joj podaje značenje, te isticanje i sređivanje time

¹² Ovaj primer je uzet isključivo metaforično. *Lingua franca* u lingvistici predstavlja “sredstvo komunikacije među pripadnicima različitih lingvokulturnih grupacija kojima dati jezik nije maternji jezik” (Filipović, 2008: 289). *Lingua franca* je jezik interakcije, a ne identifikacije i služi za upotrebu u mnogim društveno-jezičkim domenima, odlikuje ga fleksibilnost, multikompetencija, globalna rasprostranjenost itd, specifičan status u društvu. Najbolji savremeni primer za *lingua franca* koncept je engleski jezik koji je jezik razumevanja širom planete i karakterišu ga sve navedene odlike (Filipović, 2008). Jezik nauke o kome Veber govori svakako nije *lingua franca*, ali ova metafora služi za dublje razumevanje smisla Veberovog metodološkog načela.

¹³ Kulturni poredak kome pripada istraživač jeste samo jedan od mogućih; međutim, upravo taj poredak mu daje smisao i aparat za tumačenje društvene realnosti. Pri tom Veber izričito naglašava da nauka o kulturi ne podrazumeva da je jedna kultura hijerarhijski postavljane kao više (odnosno manje) vredna u odnosu na drugu, ali podrazumeva da svi mi “jesmo kulturna bića obdarena sposobnošću i htenjem da svijesno zauzmemo *stav* prema svijetu i da mu dademo smisao” (Weber, 1989: 52).

¹⁴ “I mada razliku između prirodnih i društvenih nauka vidi u načinu na koji one pristupaju svom predmetu, Veber, međutim iz istraživanja društva ne isključuje uzorčno objašnjenje” (Madžgalj, 1984: 41).

obojenih sastavnih delova zbilje sa stajališta njezinog kulturnog *značenja* potpuno je različito stajalište naspram analize zbilje u smislu *zakona* i njihove odredbe u opće pojmove. Te dvije vrste misaone odredbe zbiljskoga nemaju jedna s drugom nikakvog logičkog odnosa” (Weber, 1989: 48).

“Puštanje činjenica da same govore” ne podrazumeva da prikupljena građa u društvenim istraživanjima može značiti išta bez tumačenja naučnika koji je, svakako, determinisan svojim kulturnim obrascima. Pa ipak, to nipošto ne znači da istraživač sme da “učitava” sopstvene praktičnopolitičke ciljeve u interpretaciju dobijenih rezultata. Kada Veber govori o tome da kineski istraživač treba da razume rezultate istraživanja kao i nemački istraživač, on misli upravo na postojanje kulturnih kategorija koje su društvima imanentne a koje omogućavaju sprovođenje istraživanja. No, to nikako ne znači upliv ideoloških postulata i zamagljivanje objektivnosti. Vrednosna neutralnost ne znači odsustvo vrednosti u ličnoj jednačini istraživača¹⁵ (naprotiv!) već znači suzbijanje konkretnih i pragmatičnih političkih ciljeva kao diktata tumačenja dobijenih rezultata. Sinteza vrednosnog razumevanja društvenih pojava i delanja i naučno objektivnih empirijskih činjenica osnovni je zadatak sociologa.

Dva su osnovna razloga zbog kojih smo odlučili da već na početku ovog rada istaknemo način na koji je Veber percipirao koncepte objektivnosti i vrednosne neutralnosti.¹⁶ Prvi razlog može se okarakterisati kao *opštesociološki*, ili, konkretnije, *veberološki*. Naime, nastojaćemo da njegov istraživački i teorijski doprinos posmatramo upravo kroz prizmu principa koje je sam sebi postavio i to nam omogućava da posredno ispitamo i realne domete ovako definisane, objektivne, i vrednosno neutralne društvene nauke. Pitanje objektivnosti u društvenim naukama jeste sama srž ne samo metodoloških, već i širih, disciplinarnih problema. Sporovi u vezi s tim da li je objektivnost u sociologiji moguća vode se, kako između različitih nauka (pre svega na liniji prirodne – društvene nauke), tako i između disciplina koje pripadaju društveno-humanističkom korpusu. Veberov pokušaj da premosti razlike između pozitivističkih imperativa i istorističkih zahteva i da ih pomiri sublimirajući utilitarne

¹⁵ “Bez vrijednosnih ideja istraživača zasigurno ne bi bilo nikakvog načela izbora materijala i nikakve smislene spoznaje pojedinačno zbiljskoga, a kako je bez *vjere* istraživača što se tiče *značenja* nekih kulturnih sadržaja svaki rad na spoznaji *pojedinačne* zbilje naprosto besmislen, tako i smjer njegovog osobenog vjerovanja, prelamanje boja vrijednosti u ogledalu njegove duše pokazuje smjer njegovog rada” (Weber, 1989: 53).

¹⁶ U nastavku rada će ova pitanja, svakako, biti detaljnije razrađena. U ovom, uvodnom delu, iznešeni su samo osnovni sastavni delovi Veberovog shvatanja objektivnosti u društvenim naukama.

aspekte i jedne i druge tendencije, jedno je od najboljih rešenja u istoriji sociološke misli. Stoga će se naša disertacija voditi ovim metodološkim načelima i biti svojevrsna proba i za primenu tih pravila, ali biće i ispitivanje konkretnog Veberovog doprinosa u njegovim istraživanjima.

Drugi razlog je *socioreligioške* prirode. Naime, princip (samo)refleksivnosti odnosno spoznaja ograničenja sopstvenih ubeđenja i verovanja, svih kognitivnih posledica socijalizacije i konkretnih ideoloških opredeljenja, relevantan je za naučno proučavanje religije verovatno više nego za bilo koji drugi deo već pomenutog gotovo beskrajnog kontinuuma društvene realnosti. Naučno proučavanje religije je i danas sporno i poprilično kontroverzno. Neke od osnovnih “muka” koje tište i savremene sociologe religije su pitanja da li sociologija religije treba da bude interdisciplinarna odnosno multidisciplinarna nauka ili može imati svoju autonomiju? Da li sociolog religije mora da bude religiozan? Da li samo ‘religijski muzikalni’ ljudi imaju pravo da proučavaju religiju ili su vrata religiologije širom otvorena za sve one koji žele da poštuju njene metodološke i etičke principe? Da li sociologija religije može da doprinese boljem razumevanju vernika različitih verskih opredeljenja? Da li je ova disciplina katalizator tolerancije ili je prepreka za pomirenje i uspostavljanje kulture dijaloga i mira? (Đorđević, 2007). Možemo zaključiti da su, uprkos napretku nauke u celini, neke dileme identične kao i u doba kada je stvarao Maks Veber.

Izazovi naučnog proučavanja jednog od najintimnijih aspekata ličnosti i društvene zajednice i dalje su bezobalni. Veber je nastojao da sve ono što proučava posmatra kroz prizmu pozitivizma, ali koristeći se i hermeneutikom istorizma i romantizma. Komparativna analiza svetskih religija i povezanost religijske etike sa, pre svega, političkom i ekonomskom sferom, jeste grandiozan projekat i nenadmašiv doprinos u sociologiji, naročito u sociologiji religije. Veber je u realizaciji tog projekta otišao dalje od bilo kog istraživača u istoriji socijalne misli. No, da bi taj projekat bio uspešno sproveden, nepochodno je na apcisu kooridnatnog sistema religiologije staviti empirijsku objektivnost, dok je na ordinati istoristički razumevajući kapacitet.

1.2. Izgradnja naučne discipline na temeljima klasičnog nasleđa

Moderna je razvejala predrasudu da su samo pripadnici neke religijske zajednice, (preciznije – njena elita ili kler) ovlašćeni da se bave religijskim temama i da postavljaju pitanja u vezi sa dogmom, odnosno praksom. U predmoderno doba su samo pojedinci na vrhu religijsko-institucionalnih hijerarhija imali monopol nad duhovnom istinom. “Modernoj religiologiji je dugo trebalo da se otrgne iz takvog monopola, kako bi pružila empirijske, komparativne pa i nereligijske odgovore na verska pitanja i probleme” (Vukomanović, 2008: 15).

Osnovni cilj religiologije jeste sticanje znanja o religijama. Reč je, dakle, o jednom kritičkom, objektivnom i (koliko je moguće) vrednosno neutralnom pristupu heterodoksnom svetskom religijskom poretku. “Nauke o religiji, poput drugih humanističkih nauka, jednostavno pokušavaju da razumeju i objasne religijsko mišljenje i ponašanje ljudi na sličan način na koji drugi naučnici to čine s drugim oblicima mišljenja i ponašanja” (Vukomanović, 2008: 15–16). Religijske istine su brižljivo čuvane od strane verskih autoriteta, ali i samih vernika, tako da se naučnik koji želi istorijski i/ili empirijski da proučava religije zaista nalazi pred spletom mnogostrukih izazova i prepreka. Barijere proizilaze i iz istraživačeve biografske jednačine. Nije teško uočiti uticaj doprinos Veberovog pristupa proučavanju svetskih religija u ovako postavljenom zadatku religiologije kao svojevrsne krovne discipline za izučavanje religija. Ključna “uputstva” (objektivnost, vrednosna neutralnost, (samo)refleksivnost, kritička distanca itd) koja Veber preporučuje svim naučnicima koji pretenduju da se bave društvom (ma koji njegov segment izabrali za predmet proučavanja), važe i za religiologiju, možda čak i intenzivnije nego za neke druge aspekte društvenosti.

Još specifičnija i delikatnija pitanja su ona koja se odnose na mogućnosti autohtonog *sociološkog* izučavanja religijskih sistema. Filozofija, antropologija, etnologija, estetika, politikologija i psihologija neke su od disciplina koje pretenduju da imaju primat na naučno objašnjenje, kako samih religijskih dogmi, tako i njenih posledica na društvo i pojedinca. Sociologija se, kao svojevrsna laička nauka o modernosti, teško bori za svoje mesto u panteonu disciplina koje nastoje da izučavaju religije. Jednu od najvećih bitaka u korist upravo *sociološkog* izučavanja religije izvojevao je Maks Veber. Posmatrajući trijadu “očeva osnivača” sociologije (Marks,

Dirkem i Veber [Mimica, 1999])¹⁷ možemo zaključiti da, iako su se sva trojica bavila mestom i funkcijom koje religija zauzima u društvu, samo Veber je holistički i (relativno) vrednosno neutralno pristupio uporednom istraživanju oblika religioznosti širom sveta i to u različitim istorijskim kontekstima. Dakle, Veber je bio pionir u *komparativnoj analizi religija* (Kippenberg, 2002: 162). On se nekim religijama bavio i mimo komparativne analize (u zasebnim studijama se bavio protestantizmom, judaizmom i nekim drugim religijama) što, međutim, nije slučaj kada je reč o islamu. Dalje ćemo iz biografske skice videti da Veber jeste imao nameru da napiše zasebnu studiju o ovoj religiji, ali danas o njegovom shvatanju islama možemo zaključivati samo na osnovu fragmenata iz komparativne analize religijskih sistema. Zato je prvenstveni cilj ove disertacije da se, na osnovu različitih teorijskih podsticaja iz Veberove obimne zaostavštine, rekonstruiše njegova misao o islamu i da se zaokruži jedan relativno koherentan teorijski uvid. Kao što ćemo videti, Veber jeste pratio jednu važnu istorijsku i dogmatsku nit kada je reč o islamu, a to je da je gravitaciona tačka islama ratništvo kome je podređen čitav etički kodeks. Tu nit ćemo u ovom radu rekonstruisati, ali i kritički razmotriti. Svesni smo ograničenja ovakvog poduhvata s obzirom na to da komparacija religija podrazumeva pojednostavljivanje radi poređenja, pa ipak smatramo da se, s obzirom na to da postoji čvrst i konzistentan stav o islamu kao ratničkoj religiji, može govoriti o tome da postoje jasni putokazi za Veberovu analizu islama i mimo nužnosti simplifikacije zarad komparativne analize.

Postoji još jedna važna napomena, kada je reč o komparativnoj analizi religija, koja je u vezi je sa karakterom islamske religije. Najpre treba podsetiti na to da ne postoji zasebno metodološko oruđe u okviru studija religiologije koje bi se odnosilo na operacionalizaciju poređenja religija, pa se stoga ovaj metod “pozajmljuje” iz sociologije¹⁸ i antropologije (što nije uvek idealno rešenje).¹⁹ Uporedni metod zahteva

¹⁷ U sociološke “klasike” možemo nabrojati još mnogo autora. Zimel (*Georg Simmel*, 1858-1918), Sen-Simon (Henri Saint-Simon, 1760-1825), Kont (*Auguste Comte*, 1798-1857), Tokvil (*Alexis de Tocqueville*, 1805-1859) samo su neka od imena koje možemo svrstati u kategoriju klasika sociologije.

¹⁸ Uporedna istraživanja su i inače, prema rečima Vojina Milića, više deo antropološke a ne sociološke tradicije. Kont je među prvima instituirao na afirmaciji uporednih istraživanja u sociologiji. Uporedni metod nam omogućava dve stvari. Prvo, komparacija nam nudi mogućnost sagledavanja faza opšteg istorijskog razvoja kroz proučavanje savremenih nerazvijenih društava a uporedna analiza nam omogućava i da se da se proučavanjem partikularnih karakteristika konkretnih društava istraži koliko neki sporedni činioci utiču na odstupanje od svetskoistorijske razvojne linije (Milić, 1965: 651). Milić uporedni metod definiše na sledeći način: “Uporedni metod se može definisati kao nastojanje da se određena društvena pojava ili društvo u nekom svom kompleksnom obliku proučavaju u svim svojim ili bar u što mnogobrojnijim, različitim oblicima, koji nastaju usled različitih društveno-istorijskih i

i pojednostavljivanje radi pronalaženja zajedničkih imenitelja, odnosno razlika. Međutim, kada je reč o islamu, veoma je važno podvući religiološku napomenu sa metodološkom konotacijom: islam se i u komparativnim studijama ne sme posmatrati kao monolitan versko-pravni sistem jer će se iz vida izgubiti posebnosti različitih ogranaka unutar te religije. Te posebnosti imaju važne implikacije za društveni život i upravo se na njima grade poređenja sa drugim religijama (Graham, 2016; Kippenberg, 2002). Diverzitet tumačenja postoji u velikoj većini svetskih religija, pa ipak, islam je zaista specifičan i jedinstven slučaj zbog toga što je istovremeno etički i rutinizirano obligatoran, ali je dogmatski i interpretativno vrlo fragmentisan. Podele koje postoje u islamu važan su segment nasleđa ove religije i njihovo prepoznavanje i isticanje su za sociološko izučavanje od suštinske važnosti. Takođe, kao što ćemo u nastavku videti, različite frakcije u islamu dele stanovišta i prakseologiju sa različitim religijama, pa je oprez u vezi sa posmatranjem islama u homogenim kategorijama zaista preko potreban.

Komparacija religija se može vršiti prema različitim kriterijumima. Jedan od njih je, na primer, *geografski* kriterijum. Tu religije možemo, po poreklu, podeliti na religije Evrope, Sredozemlja i Bliskog Istoka (tj. islam, hrišćanstvo i judaizam); religije Istočne Azije (konfučijanizam, daoizam, šintoizam, mahajana budizam); religije Indije (hinajana budizam, hinduizam, đainizam); narodne religije centralne i južne Afrike, religije Okeanije itd. Drugi kriterijum podele može biti dihotomija na monoteističke i politeističke religije gde bi u u prvu grupu spadali hrišćanstvo, judaizam i islam, a u drugu hinduizam, šintoizam, taoizam, itd. Mogu se, najzad, porediti i različiti segmenti dogme, odnosno prakse, što klasifikaciju religija čini znatno kompleksnijom u odnosu na gore navedene. U ovoj poslednjoj vrsti poređenja, koja je najdetaljnija i za sociologiju religije najrelevantnija i koju će i sam Veber primeniti, veoma je važno imati na umu pluralizam tumačenja u islamu i različitost običaja i pravila u okviru njegovih teoloških ogranaka.

Mirča Elijade (*Mircea Eliade*, 1907-1986) je s pravom istakao da šizme u islamu imaju tri nerazdvojne dimenzije: genealošku, teološku i političku (Tanasković, 2010:

prirodnih uslova. Na primer, u uporednom proučavanju porodice nastoje se ispitati svi različiti oblici u kojima se ona javlja u razvoju društva i otkriti zbog čega, tj. u zavisnosti od kakvih opštih društvenih uslova nastaju pojedini njeni oblici. Ova težnja da se ispita ceo iskustveni raspon kvalitativnih oblika i kvantitativnih stupnjeva određene pojave, a ne opštija misaona operacija poređenja, jeste specifična osobina uporednog metoda” (Milić, 1965: 657). Milić podseća i na to da nije svako poređenje uporedni metod, kao i da se komparacija može sprovesti na više nivoa.

¹⁹ O ovom problemu više u: Kippenberg, 2002.

185). Iz sukoba oko halifata (odnosno pitanje nasljedstva liderske pozicije u islamu) izdvojile su se tri suprostavljene stranke: suniti, šiiti i haridžiti. Prema grubim procenama, suniti danas čine između 87% i 90%, a šiiti između 13% i 10% ukupne islamske populacije.²⁰ Osnovna razlika u teološkom smislu je u tome što šiiti ne poštuju *Sunu*, bihejvioralni kompleks pravila koja su kanonizovana u skladu sa načinom života Poslanika Muhameda. Kako je nasleđe *Sune* veoma obimno i kompleksno, u startu se nazire širok dijapazon razlika između načina života i tumačenja religijskih pravila od strane sunita i šiita. U okviru sunizma diferenciraju se četiri versko-pravne škole: malikitska, šafiitska, hanefitska i hanbalitska versko-pravna škola. Ove škole se međusobno razlikuju u odnosu na stepen konzervativizma, tj. u odnosu na varijetete tumačenja različitih izazova sa kojima se pravnici u islamu susreću. U okviru šiizma imamo više pravaca: zejdit, ismailiti, a najbrojniji su dvanaestoimamci ili duodecimalni šiiti. Osim pomenutih frakcija, postoje i vahabiti, aleviti, druzi, jezidi, behajje, sufije itd. Tokom istorije je došlo do pojave mnogih škola i pravaca, pa se “jedinstveno stablo vere razgranalo u pravu krošnju” (Tanasković, 2010: 185).

Iako je islam jedan i nedeljiv (u smislu da postoji apsolutni monoteizam, poštovanje jedne svete knjige (*Kurana*), poštovanje *pet stubova islama*, verovanje u Muhameda kao Božijeg Poslanika, itd), veoma je važno uočiti razlike koje postoje mimo navedenog ortodoksnog konsenzusa, a koje su veoma važne iz ugla sociologije religije i iz ugla komparativne religiologije. Navešćemo dva primera kao ilustracije za ovu tvrdnju. Za razliku od hrišćanstva u kome je abortus zabranjen jer se smatra ubistvom odnosno jednim od najvećih grehova (*Prva knjiga Mojsijeva* 1: 26–27; 9: 6; *Druga knjiga Mojsijeva* 21: 22–25; *Psalm Davidov* 139),²¹ u islamu postoji pluralizam mišljenja o tome da li se i kada sme izvršiti abortus. Hanefitska pravna škola dozvoljava abortus do šesnaeste nedelje trudnoće i smatra to ženskom odlukom i ženskim pravom. Šafiitska pravna škola smatra da se abortus može obaviti do 42. dana, ali samo ukoliko postoji saglasnost muža. Sa druge strane, pravnici u okviru malikitske škole smatraju abortus zabranjenim (Nešić, 2012). Dakle, razlika između tumačenja mogućnosti abortusa

²⁰<http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/>
<https://www.infoplease.com/world/countries-world/world-religions> (pregledano 2.10.2018.)

²¹ Ni ovaj zaključak nije konačan. Iako postoji dominantno stanovište u hrišćanstvu koje zabranjuje abortus, prisutni su različiti varijeti gledišta u različitim denominacijama. Takođe, u različitim istorijskim periodima se Biblija čitala uz pomoć raznih interpretacija i tumačenja, pa ipak diskurs koji zabranjuje abortus ostao je dominantan i najglasniji u hrišćanskom svetu.

unutar sunitskih pravnih škola može biti zanimljivo mesto za komparaciju sa drugim religijama (malikitska škola se vodi istom argumentacijom kao i hrišćanstvo, dok druge versko-prave škole u sunizmu to ne čine). Ovo je pravilo koje može bitno uticati na život vernika, porodičnu organizaciju i prava žena, tako da se nipošto ne smeju zanemariti razlike u tumačenjima poruka iz svetih spisa.

Drugi primer je daleko kompleksniji, ali i u teološkom, teorijskom i političkom smislu značajniji od prethodnog. Šiitski islam se od sunizma, između ostalog, razlikuje i po koncepciji države, odnosno po mehanizmu izbora vladara i sistemu upravljanja. Šiiti su smatrali da položaj vođe islamske zajednice treba da ostane u okviru *Ahl al bejt*, odnosno u okviru porodice Poslanika Muhameda, dok su suniti zagovarali ideju da halife (koje su birane van srodničke veze sa Poslanikom) treba da budu nastavljači i lideri islamske zajednice. Šiitski muslimani veruju da je *imamat* oblik vlasti koji je imanentan islamu. Prema njihovim učenjima, muslimani treba da slede vođu iz Muhamedove porodice. U okviru klasičnog učenja o *imamatu* razvila se doktrina *mardža'ijat* koja podrazumeva da je obaveza vernika da sledi i oponaša najučenijeg teologa (*a'alam*). Zagovornici ove ideje bili su predstavnici šiitske teološko-pravne škole *Usuli* (normativisti). Ova škola insistirala je na aktivnom učešću pravnika u državnom upravljanju, a neki ogranci čak zagovaraju da pravници treba da budu i glavni nosioci vlasti. "Institucija *mardža'ijat* se sporo ravijala, ali su njeno uobličavanje i trijumf škole *Usuli* u prvoj polovini 19. veka, kako se uobičajeno smatra, značajni za šiite isto onoliko koliko je i uspostavljanje papske moći u Vatikanu bilo značajno za katoličanstvo" (Potežica, 2006: 38). Škola *Usuli* je danas dominantna u Iranu, a jedan od njenih najistaknutijih predstavnika bio je Imam Homeini (*Sayyed Ruhollah Musavvi Khomeini*, 1902-1989). Njihovo učenje značajno je uticalo na politički i društveni poredak u Iranu. Bez poznavanja ovog šiitskog učenja ne može se razumeti političko ustrojstvo Irana koje značajno odstupa od državnih uređenja u drugim muslimanskim državama (Keddie, 1980; Potežica, 2006). Sa stanovišta komparativne religiologije je važno naglasiti da se kult vođe u okviru *mardža'ijat*-a može poistovetiti sa značajem koji papa ima u katoličanstvu. Sa druge strane, na hrišćanskom Istoku se nikad nije verovalo da je biskup Rima obdaren nekom posebnom božanskom milošću ili harizmom koju nemaju i drugi crkveni poglavari. Prema pravoslavnom tumačenju papa je, kao uostalom i vaseljenski patrijarh, samo „prvi među jednakima“. Pripadnici pravoslavlja

ne prihvataju ni dogmu o papskoj nepogrešivosti koja je formulisana na Prvom vaticanskom saboru 1870. godine (Abazović, Radojković, Vukomanović, 2007: 71). Imajući ovo u vidu možemo zaključiti da je pravoslavno tumačenje uloge crkvenog poglavlara sličnije viđenju uloge halife u sunitskoj varijanti islama, dok kult imama u šiizmu (naročito dvanaestoimamskom) nalikuje kultu rimskog biskupa. Ukoliko se ovi ne samo dogmatski, već i politički varijeteti ne prepoznaju i ne razlikuju, može se zaista upasti u sociološki ćorsokak.

Diverzitet učenja u islamu ističemo već na početku rada jer prepoznavanje, odnosno neprepoznavanja istog, znači simplifikaciju analize islama koja vodi u orijentalizam. O tome će, uostalom, biti više reči u nastavku rada. Iako poređenje religija nameće model koji podrazumeva da istraživač ne sme zalutati u detalje, jer će tako izgubiti osnovnu dogmatsku nit religija, u slučaju islama veoma je važno podvući da frakciona fragmentarnost ne spada u pomenuto detaljisanje već predstavlja fundamente poznavanja ove religije na naučnom i stručnom nivou. Islam svakako počiva na određenim teološkim fundamentima koje smo već spomenuli i u koje veruju svi islamski vernici, ali sociološka relevantnost razlikovanja prakse i normi u islamskom pravnom diverzitetu je neupitna (Graham, 2016).

Iako je Veber najviše uticao na razvoj sociološkog proučavanja religije (i na komparativnu religiologiju), doprinos svih socioloških klasika izučavanju ovog fenomena je neosporan. Iako istorija sociologije danas dobro pada u naučni zaborav i ostaje aktuelna sa nastavnog, ali nedovoljno sa naučnog i istraživačkog aspekta, nije na odmet podsetiti na značaj klasičnog nasleđa ne samo, i ne prvenstveno, iz perspektive istorije ideja, već upravo zbog razvoja različitih poddisciplina, kao i zbog utilitarnosti upotrebe u prošlom i pretpošlom veku iskovanih socioloških oruđa za proučavanje savremenih fenomena. Heuristička plodnost klasične misli nije anahrona, naprotiv, ona nam može biti “odskočna daska” za dalje razvijanje socioloških teorija i primenu istih na savremene izazove. “Upravo u tome i počivaju bar dva osnovna razloga s kojih se sociologija ne može odreći svoje istorije: najpre, zahvaljujući kumulativnosti znanja u toj nauci, tekuća teorija sebe neprestano preispituje “po dubini”, a potom, imajući u vidu fluidnost disciplinarnih granica, ona svoj neuhvatljivi predmet mora stalno iznova legitimirati “po širini” – koju, opet, pronalazi u raznovrsnosti prethodnog sociološkog, pa i prasociološkog znanja i iskustva” (Mimica, 1999: 27). Napravićemo jedan ekskurs

kako bismo stekli uvid u doprinos i druga dva sociološka klasika. Iako oni, za razliku od Vebera, nisu doprineli komparativnoj religiologiji, jesu doprineli razvoju sociologije religije kao zasebne grane u okviru sociologije. Dirkem je predstavnik funkcionalističkog shvatanja religije a Marksova teorija je svakako nezaobilazan segment opšte teorije sekularizacije. Napravićemo manju cezuru kako bismo ukratko videli koji je doprinos religiologiji druga dva sociološka klasika. To je veoma značajno i sa stanovište sociologije religije, ali i sa stanovišta otvaranja pitanja značaja i dometa analize religije u klasičnom nasleđu.

Emil Dirkem (*Emile Durkheim*, 1871-1940) je u svom poslednje zaokruženom i objavljenom delu (*Elementarni oblici religijskog života*, 1912),²² dominantno proučavao *funkciju* religije u društvu. Model australijskog totemizma poslužio mu je “na opšte zgražavanje tradicionalnih hrišćanskih vernika, a pre svega klerikalnih mislilaca” (Mimica, 2007: 6) da potvrdi svoj univerzalistički zaključak o svim oblicima religioznosti u različitim kontekstima. Reč je, svakako, o poznatoj pretpostavci da je u liku božanstva ovaploćeno samo društvo i da se divinizacijom društva obezbeđuje kolektivni identitet i solidarnost. S obzirom na to da je solidarnost²³ jedan od centralnih pojmova Dirkemove sociologije, ne čudi ne samo interesovanje za jedan od katalizatora solidarnosti (religiju), već ne čudi ni zaključak o svetovnoj rotaciji društva u lik božanstva.²⁴ Društvo je, dakle, čoveku Bog, ma kako taj Bog izgledao, u kom god obliku bivstvovao, i kakva god ga mistika i mitologija pratile. “Jer ako je Bog samo

²² Dirkem je za života objavio samo četiri zaokružena dela: *O društvenoj podeli rada* (1893), *Pravila sociološkog metoda* (1895), *Samoubistvo* (1897) i *Elementarni oblici religijskog života* (1912). Sva ostala dela (poput *Sociologija i filozofija*, “*oralno obrazovanje* itd.) su objavljena posthumno.

²³ U skladu sa političkim i društvenim potrebama Treće republike u kojoj se, nakon brojnih revolucija, promena režima, sve češćih i po brojnosti i snazi sve obimnijih radničkih protesta, Dirkem konstruiše svoj sociološki program u skladu sa solidarizmom koji se u datom trenutku uzidao na nivo gotovo zvanične ideologije. Solidarizam se javlja kao idejni temelj republikanskog suvereniteta, daje prednost odgovornosti i integraciji, za razliku od tada dominantnih struja – marksizma i liberalizma. Dirkem, dakle “prioritetno postavlja problem solidarnosti, integracije pojedinca u društvo, i to kroz različite teme kao što su podela rada, pravo, porodica, škola ili, pak, religija (Lalman, 2004: 141). Dirkem kroz sociologiju želi da zasnuje i propagira jedan građanski laički moral koji će kroz različite agense socijalizacije (pre svega kroz školski sistem) podstaći integraciju u (francusko) društvo. Nukleus društvene solidarnosti nalazi se u podeli rada (što je sasvim suprotno od marksističkog demonizovanja podele rada). Iako neprilagođenost funkcija može rezultirati anomijom, podela rada ostaje izvor (organske) solidarnosti. “Potrebno je znači da kolektivna svest ostavlja nepokriven jedan deo individualne svesti, da bi se tu uspostavile one posebne funkcije koje ona nije u stanju da reguliše; i što je ta oblast prostranija, utoliko je jača kohezija koja proističe iz te solidarnosti. Zaista, s jedne strane, svak zavisi utoliko jače od društva ukoliko je rad u većoj meri podeljen, a s druge strane, svačija delatnost je utoliko više lična ukoliko je više specijalizovana” (Dirkem, 1972: 160).

²⁴ “Tako nam se dirkemizam javlja kao jedan, ako tako možemo da kažemo, sociologizovani kantizam u kojem je, namesto Boga, kao *ultima ratio* postulirano Društvo” (Mimica, 2007: 9).

simbolički izraz Društva koje nam je, kao visoko idealnom entitetu, teško neposredno misliti, ako se u “Čoveku uopšte” sve potpunije utelovljuje obogotvoreni društveni ideal, te ako poštovanje čovekove ličnosti sve više dolazi u središte kolektivne svesti i postaje nova religija, zaista se može govoriti o dirkemovskoj trojedinoj formuli” (Mimica, 2007: 9–10).

Dirkem je nastojao da pobije argumente izrazito individualističkih i psihologističkih teorija o religioznosti kao što su teorije Herberta Spensera (*Herbert Spencer*, 1820-1903) i Edvarda Tajlora (*Edward Burnett Tylor*, 1832-1917) i da, umnogome sociologizovano, religioznost objasni društvenim faktorima i ulogama. Dirkem je pokušao da religijsku heterodoksnost objasni zajedničkim imeniteljem svih dogmi i praksi, kako u istorijskoj, tako i u savremenoj perspektivi. Društvo, kao taj zajednički imenitelj, inspiriše ljude na solidarnost i integraciju kroz različite transcendentne emanacije. Zbog toga, smatra Dirkem, religiozni čovek nije žrtva obmane niti privida; on greši samo u tome što u određenom liku (npr. totemu ili božanstvu) ili stvari (kamičak, stena, izvor ili komad drtveta) vidi nadnaravnu silu (Dirkem, 1982: 35). On, dakle, greši samo u simboličkom, ali ne i suštinskom smislu, jer ta sila jeste objektivna i postoji van svakog pojedinca. Ta sila je društvo.

Religija je, svakako, prema Dirkemovom mišljenju, “izrazito kolektivna stvar”. Ona, za razliku od magije, nadilazi pojedinačnu duhovnost i vezuje individuu za kolektivitet²⁵ nevidljivom rukom božije sile (ovu razliku u individualnosti, odnosno opštosti, između magije i religije akcentovao je i Veber o čemu će biti više reči u nastavku rada). To se, uostalom, vidi i iz same Dirkemove definicije religije. “Religija je čvrsto povezan sistem verovanja i običaja koji se odnose na svete, to jeste izdvojene i zabranjene stvari, naime, sistem verovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvanu crkva. Drugi element koji na taj način nalazi mesta u našoj definiciji nije manje bitan od prvog; jer, pokazujući da je ideja religije neodvojiva od ideje crkve daje naslutiti da religija mora biti izrazito kolektivna stvar” (Dirkem, 1982: 44).

²⁵ Pojam kolektivne svesti jedan je od ključnih pojmova Dirkemove sociologije. Kolektivna svest kao sistem verovanja i osećanja koji je zajednički prosek članova jednog društva i koji ima zaseban život naročito je važna za pitanje religije. Svakako, te dva polja se preklapaju, ali su u suštini autonomna. Ono što je, međutim, problematično kada je u pitanju fenomen kolektivne svesti je to što Dirkem najpre stavlja prefiks prinude (u *Samoubistvu*) da bi u *Elementarnim oblicima religijskog života* kolektivna svest bila rezultanta društvene uzavrelosti koja stvara ideale (Dirkem, 1982: 383).

Dirkem nam, dakle, nije ostavio konkretna istorijska i simbolička saznanja o samim religijama. Njega sadržaj religija, kao što smo videli, nije interesovao. Ovaj francuski klasik nam je u sociološko nasleđe ostavio jednu zanimljivu teoriju o ulozi i funkciji religije u društvu, ali nam ta teorija govori malo, ili gotovo nimalo, o tome zašto su, primera radi, određeni mitovi ili prakse specifični za određeno podneblje, istorijski trenutak ili za konkretni društveni sloj? Šta simbolizuje evharistija? Zašto Jevreji i muslimani ne jedu svinjetinu? Zbog čega je, na primer, mit o Sedni mit prožet strahom?²⁶ Koja je socijalna podloga budizma? Zašto su budizam iznedrili intelektualci a ne stajaća vojska? Šta je to što u budističkoj doktrini odgovara intelektualnom sloju i zbog čega je budistička dogma misaono zahtevnija od nekih drugih verskih učenja? Za Dirkema su ova pitanja irelevantna. On razlike u religijskim oblicima niveliše pred činjenicom da je epilog svake duhovnosti isti – društvo kontroliše, usmerava i integriše pojedince preko mističnih priča kako bi ljudska jedinka lakše spoznala ono što joj je isuviše apstraktno a što njome zapravo vlada a to je društvo samo (Barnes, 1982: 574).

Pa ipak, bilo bi sasvim nepošteno prevideti da je Dirkem u *Elementarnim oblicima religijskog života* napravio otklon od metodoloških načela koji su razvijeni u *Pravilima sociološke metode* (Dirkem, 1963) i ponudio jedan relativno hermeneutičan i razumevajući pristup religioznosti. On, naime, tvrdi da je neophodno udubiti se u stanje duha vernika da bi se prodrlo u samu suštinu onoga u šta vernik veruje i što praktikuje. Bez te introspektivne dimenzije ne može se uočiti osnovna dihotomna karakteristika religijske percepcije sveta, a to je podela na sveto i profano. “Podela sveta na dva područja – od kojih jedno obuhvata sve što je sveto a drugo sve što je profano – jeste distinktivna crta religijske misli” (Dirkem, 1982: 35). Bez razumevanja mentalnih struktura koje počivaju na binarnim kategorijama, ne može se holistički sagledati kompletna funkcija religije koja je prvenstveno, ali ne i isključivo integrativna.

Ne ulazeći dalje u objašnjenje zbog čega je Dirkem dao prednost objašnjavanju funkcije, a ne sadržaja religije, još jednom napominjemo da je ovaj sociološki klasik religijologiji i sociologiji religije ostavio zaključke koji su važni sa stanovišta potvrđivanja i osporavanja hipoteza o ulozi religije u društvu, odnosno ostavio je legat u

²⁶ Mit o Sedni je dobar primer socijalne utilitarnosti jedne mitske priče. On je izuzetno surov i okrutan, ali takva je i prirodna sredina u kojoj žive Eskimi. Ovaj mit (koji podrazumeva da će svi morski sisari nestati jer će ih, navodno, Sedna koja živi na dnu mora povući ako se žene ne pridržavaju određenih obrednih pravila) treba da podstakne integraciju članova eskimske zajednice kroz anksioznost i strepnju (Vukomanović, 2004a: 68).

domenu sociološke imaginacije (kao i nekih potencijalnih empirijskih istraživanja), ali nije ostavio plodonosnu građu niti krucijalna saznanja o *konkretnim* religijama.²⁷ Ni Karl Marks (*Karl Marx*, 1818-1883) i Fridrih Engels (*Friedrich Engels*, 1820-1895) nisu se, za razliku od drugih mladohegelaca, sistematski bavili pitanjem religije. Samim tim, eventualna istorijska građa o religijama sveta je izostala. Pa ipak, čuvena krilatica da je religija “opijum naroda“ i poznata predikcija o „odumiranju religije“ ostaju važno mesto, ne samo u teoriji religiologije, već i mnogo šire, u drugim društvenim disciplinama, ali i u realnoj političkoj praksi. Zbog višedecenijskog opstanka socijalističkih režima širom sveta, Marksovi postulati o religiji nadrasli su teorijsko stanovište i postali ideologija.

Marks je, u skladu sa hegelijansko-romantičarskim nasleđem, smatrao da se pojedinačna sloboda može postići samo oslobođenjem kolektiva kome pojedinac sudbinski pripada. Marks je, kao i Hegel (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770-1831) kritikovao i englesko liberalno i francusko prosvetiteljsko nasleđe, i etiketirao ih kao još jedan od idejnih zastora eksploatacije. S obzirom na to da Hegel, u skladu sa nemačkim konzervativnim romantizmom, vidi religiju (tačnije protestantizam) kao superiorni uvid u “apsolutnu suštinu” ka kome se istorijski kreće um,²⁸ on se, logično, oštro suprotstavlja prosvetiteljskom apsotofiranju razuma. Upravo je pitanje uloge religije u istorijskom zakonu jedna od osnovnih tačaka na kojoj se Hegelova i Marksova filozofija razilaze. Marks pomenutu “apsolutnu suštinu” oslobađa veza sa religijom koju posmatra u dijametralno suprotnom (pežorativnom) smislu (Molnar, 2002: 147).

Marksovo stanovište o religiji daleko je pod većim uticajem Fojerbahovog (*Ludvig Andreas fon Fojerbah*, 1804-1872) materijalističkog stanovišta o tome da je religija čisto ljudski proizvod i nije ništa drugo nego razdiranje, odvajanje i otuđenje. Fojerbahova osnovna ideja bila je da ljudi u liku Boga projektuju obrnutu sliku vlastitih svojstava (ljudi su smrtni i ograničeni a Bog je sve suprotno od toga). Fojerbah je religiju video kao nukleus otuđenja pojedinca od sebe, a Marks će ovu ideju preuzeti, ali

²⁷ Zapravo najviše se može saznati o australijskom totemizmu što je, umnogome, korisnije za antropologiju religije i antropologiju uopšte nego za sociologiju. Dirkem je australijski totemizam uzeo za predmet istraživanja zbog toga što je smatrao da je u pitanju najjednostavniji poznati oblik religioznosti (Lalman, 2004: 161).

²⁸ “Ta osobena mudrost prosvetćenosti nužno izgleda veri u isto vreme kao samo protestaštvo i kao priznanje protestaštva; jer ona se sastoji u tome, što o apsolutnoj suštini ništa ne zna, ili što znači isto, što o njoj zna tu poptuno površnu istinu da ona zapravo jeste samo apsolutna suština, naprotiv što samo o konačnosti zna, i to kao onome što je istinito i to znanje o konačnosti kao onome što je istinito poznanje kao ono što je najuzvišenije” (Hegel, 1979: 330).

i proširiti na ekonomsku sferu, i inovirati je u vidu koncepta otuđenja pojedinca od sopstvenog rada i proizvoda tog rada. Religija, prema Marksovom mišljenju, ima prolazni karakter i kako društvo bude napredovalo ka komunizmu, tako će nestati i potreba za natčulnim iluzijama. “Mi znamo da su nasilne mjere protiv religije besmislene, ali naše je mišljenje da će religija iščezavati u onoj mjeri, u kojoj se bude razvijao socijalizam. Njeno iščezavanje treba proizaći kao rezultat društvenog razvitka u kojem velika uloga pripada vaspitanju” (Marks, Engels, 1970). Marks je, dakle, otišao korak dalje od Fojerbaha tvrdeći da se lanci otuđenja najpre moraju pokidati u sferi rada da bi se onda, posledično, nužno pokidali i u sferi religioznosti (Lalman, 2004: 82-83). To pokazuje i sledeći, čuveni citat iz *Kapitala*²⁹: “Uopšte, religiozni odraz stvarnoga sveta može se izgubiti tek onda kad odnosi praktičnog svakodnevnog života budu iz dana u dan pokazivali ljudima providno razumne odnose među njima i prema prirodi. Proces društvenog života, odnosno proces materijalne proizvodnje, skinuće sa sebe magleni veo samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pred njihovom svesnom planskom kontrolom. Ali ovo zahteva takvu materijalnu osnovicu društva ili takav niz materijalnih uslova egzistencije koji su i sami opet samonikao proizvod duge i bolne istorije” (Marks, 1978: 80–81).

Za razliku od “mladog Marksa” koji je 1843. godine proglasio religiju mrtvom (kao što je, uostalom, “presudio” i mnogim drugim ideologijama³⁰), u *Kapitalu* je pomenuta hipoteza data “u jednom mirnijem, naučno-hipotetičkom obliku” (Vukomanović, 2008: 50). Marks eksplicira ulogu religije u jednom širem kontekstu, objašnjavajući nužnost iščezavanja religije analogijom sa hrišćanskim potiskivanjem strarijih narodnih paganskih oblika verovanja. “Za društvo robnih proizvođača, čiji se opšti društveni odnos u proizvodnji sastoji u tome što se prema svojim proizvodima odnose kao prema robama, dakle, kao prema vrednostima, te u tom materijalnom obliku dovode svoje privatne radove u međusobni odnos kao jednak ljudski rad, najpriličniji je oblik religije hrišćanstvo sa svojim kultom aspraktnog čoveka, osobito u svom buržoaskom razvitku, u protestantizmu, deizmu, itd... Oni stari društveni mehanizmi proizvodnje neusmljivo su jednostavniji i providniji od buržoaskoga... Oni su uslovljeni niskim stupnjem

²⁹ Prvo izdanje *Das kapital* (“Kapital”) objavljeno je 1867. godine. Marks je za života uspeo da dovrši samo prvu knjigu.

³⁰ Ideologija je, po Marksovom mišljenju, poput negativa u fotografiji – izobličena slika stvarnog života. Ideologija prikriva realnost, ulepšava sliku klasnih sukoba koji uveliko gore u XIX veku. “Više negoli amalgam lažnih ideja, ona je istinsko oružje u službi društvene dominacije” (Lalman, 2004: 83).

razvitka proizvodnih snaga i odgovarajućim skućenim odnosima ljudi u okviru procesa proizvodnje njihova materijalnog života, pa usled toga i skućenim odnosima među njima samima i između njih i prirode. Ova se stvarna skućenost ogleda idejno u starim prirodnim i narodnim religijama” (Marks, 1978: 80).

Pomenuta analogija nestajanja starih religija pred kanonizovanim hrišćanstvom poslužila je Marksu kao svojevrsan teorijsko-metodološki model za objašnjavanje fetišističkog karaktera robe.³¹ Fenomen religijskog otuđenja koje je Fojerbah idejno utemeljio, Marksu je poslužio da “približi još uvek mističnu, fantazmagorijsku pojavu robnog *fetišizma*” (Vukomanović, 2008: 51). Reč je, dakle, o tome da je Marks smatrao da se fetiški karakter robe, kao svojevrsan *društveni odnos*, najbolje izoštava ukoliko ga uporedimo sa religijskim otuđenjem³². Ne treba zaboraviti da je fetiš pojam iz prastare prirodne religije i da Marks “hoće da upozori kako kapitalizam nije otišao tako daleko u svojoj biti kako se to sudi po izvanjskim merilima, već dižući kapital na visinu idola, duhovno stoji tamo gde i ljudi koji obožavaju drvo, miša ili kravu: obožavanje kapitala samo je zasenilo staru religiju, ali u biti je religijski odnos ostao, doduše, osiromašen za vrednosti stare religije” (Šušnjić, 1997: 25–26).

Marks je ostao veran kritici religije koju smatra jednim od oblika otuđenja. Njegova teorija evoluirala je od čisto pragmatične i ideološke (zagovaranje uklanjanja jednog od centara moći u društvu u XIX veku) do teorijsko-analitičke (model za komparaciju sa fenomenom idealizovanja robe). U svakom slučaju, možemo zaključiti da se Marks nije bavio pitanjem lične religioznosti niti oblika duhovnosti, već je apostrofirao kritiku religijske ideologije³³ i to one sa hrišćansko-judaističkim predznakom koja mu je bila najpoznatija. Da budemo još precizniji, kritikovao je klerikalne centre moći i njihovu (političku) funkciju u buržoaskom društvu. No, u svakom slučaju, bilo da je reč o ranijim radovima ili o “zrelom Marksu”, za religiju u utopijskoj konstrukciji

³¹ Marksovo razmatranje religije nalazi se u poglavlju “Fetiški karakter robe i njegova tajna” u *Kapitalu*.

³² “Ovde je stvar samo u tome da određen društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantasmagoričan oblik odnosa među stvarima. Zbog toga, da bismo našli analogiju, moramo pribeći maglovitim regionima verskog sveta. U njemu proizvodi ljudske glave izgledaju kao da su samostalna bića, obdarena sopstvenim životom, i koja se nalaze u odnosima među sobom kao i s ljudima. Ovako je i s proizvodima ljudskih ruku u robnom svetu. Ovo ja nazivam fetišizmom, koji prijanja za proizvode rada čim se proizvode kao robe, i koji je zbog toga nerazdvojno skopčan s robnom proizvodnjom” (Marks, 1970: 73–75).

³³ “Marks nije kritičar religije, već kritičar religijske ideologije, koja, u sprezi sa vladajućom političkom ideologijom, produžava i produbljuje otuđene društvene odnose” (Šušnjić, 1997: 20).

komunizma do koje će neminovno doći³⁴ neće biti mesta te stoga i ne zavređuje previše pažnje.

Dakle, iako su proučavanju religije pristupali sa različitih teorijskih, kulturoloških, idejnih i ideoloških stajališta, Dirkem i Marks dele zajedničko interesovanje za religiju *en générale* (i za njenu ulogu u društvu), ali ne i za pojedinačne religijske sisteme i njihove specifičnosti. Veber je jedini od “očeva osnivača” sociologije nastojao da religijski sadržaj, nastanak i eventualnu ekspanziju, objasni na više nivoa – istorijskom, kulturnom, individualnom i društvenom. Povezujući religijsku dogmu sa socijalnom podlogom, a puteve spasenja sa racionalizacijom, Veber je obuhvatio i objektivno-empirijski nivo istorijsko-kontekstualnog i nivo dubinskog razumevanja “kognitivnih mapa” vernika.

“Svi ljudi sanjaju, ali različite snove. To da sanjaju jeste univerzalna antropološka činjenica, a to da su im snovi često različiti, govori o uslovljenosti snova i drugim okolnostima: osobnim, društvenim, kulturnim” (Šušnjić, 1997: 8). Veber je jedan od retkih autora koji je na koncu XIX veka pokušao da otkrije sadržaje “religijskih snova” i da ih poveže za političkim, ekonomskim, klasnim, prostornim i drugim aspektima i time pokaže epistemološku dvosmernost – uticaj različitih društveno-istorijskih uslova na razvoj određene religijske etike, ali i povratno, značaj određene dogme za razvoj javnog (političkog i ekonomskog) i privatnog života određene zajednice. Iako će i o druga dva sociološka klasika biti reči u nastavku disertacije, dalje ćemo se, pre svega, usredsrediti na stvaralaštvo Maksa Vebera. Veber je, kao što smo već rekli, na najbolji mogući način spojio pozitivističke imperATIVE sa romantičarskim sentimentom i istorizmom (Đurić, 1964: 16) i suštinski doprineo sociologiji religije, ali i opštoj i komparativnoj religiologiji.

³⁴ U Marksovima možemo jasno uočiti genezu promene načina na koji se dolazi do eshatona – do komunizma. Najpre je Marks polagao velike nade u to da će industrijalizacija sama dovesti do razotuđenja čoveka i da će sredstva za proizvodnju dostići stupanj razvoja koji će omogućiti da čovek živi srećan i slobodan. Nosilac emancipacije biće proletarijat (koji nastupa umesto Hegelovog nemačkog naroda). Tek sa pojavom proletarijata prekida se tok istorije koji postulira proces otuđivanja čoveka od rada, proizvoda rada i od sebe samog i počinje period realizacije humanog potencijala proletarijata (koji, dakle, postoji, ali nije iskorišćen) uz pomoć industrije (Molnar, 2002: 139). Nećemo ulaziti u dalju elaboraciju načina na koji radnička klasa od “klase po sebi” postaje “klasa za sebe”, niti ćemo razmatrati sve one faktore koje je Marks vremenom “dodavao” kako bi rodno biće proletarijata stavio u pogon za uništenje klasne potlačenosti, ali ćemo samo još jednom podvući činjenicu da se Marksov stav o religiji kao nasleđu predkomunističkih društava nije bitno menjao bez obzira na sazrevanje njegove teorije u celini.

Sociologija religije podrazumevala bi tendenciju ka preciznom, objektivnom, opštem, pouzdanom i sistematičnom proučavanju³⁵ ovog fenomena. Sociolozi religije “žele da opišu, razumeju, i objasne društvene grupe i takve fenomene poput struktura moći, komunikacionih mreža i sistema verovanja koji omogućuju članovima da urade (ili ih sprečavaju) one stvari koje ne mogu (ili mogu) da urade u drugim društvenim situacijama” (Barker, 2007: 52). Iako bi svako temeljno proučavanje bilo koje religijske etike i prakse nužno zahtevalo interdisciplinarnost,³⁶ upravo je Veberovo povezivanje religijskog *ethosa* sa društvenim grupama i privrednim implikacijama udarilo kamen temeljac sociološkom izučavanju svetskih religija. On je postavio jednu, prilično radikalnu, hipotezu da verovanje i prakse nisu datost i determinante, već su zapravo zavisne varijable koje umnogome (mada nipošto ne u potpunosti) određuje klasna podloga. Veber se, dakle, uglavnom nije bavio mitološkim i simboličkim sadržajima religija u estetičkom ili književnom smislu, već je pažnju usmerio ka sponama između sadržaja dogme i određenih socijalnih slojeva, kao i kohabitacionim potencijalom određenih religijskih učenja sa ekonomskim sistemima (Hamilton, 2003: 257). Svakako, najpoznatija studija na tom tragu je *Protestantska etika i duh kapitalizma* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) objavljena 1905. godine.

Pa ipak, iako je nesumnjivo da korelacija između religijskih dogmi i privrednih oblika zauzima centralno mesto u Veberovoj socioreligiološkoj zaostavštini, tvrditi da je to *jedini* aspekt njegove obimne religiološke teorije bio bi neopravdan redukcionizam. Reč je, kako smo već napomenuli, o jednom zaista obuhvatnom (sinhronom i dijahronom) uporednom istraživanju različitih vidova religioznosti. Uz sva ograničenja (kako ona istorijsko-kontekstualna, tako i biografska), pa i nedostatke, Veberov grandiozni projekat izučavanja svetskih religija i magija ostaje neprevaziđen. Ponirući u sociološku suštinu religijskih emanacija, Veber je analizirao sve one ključne koncepte koji podjednako važe, kako za duhovnu, tako i za svetovnu sferu. Harizma, birokratija, moć, i – možda najšokantnija teorijska inovacija u religijskom domenu – definisanje

³⁵ Reč je, dakle, o pet osnovnih epistemoloških principa (Manić, 2014: 61).

³⁶ Multidisciplinarnost podrazumeva paralelno bavljenje više disciplina istim fenomenom odnosno predmetom istraživanja, a interdisciplinarnost predstavlja prožimanje i saradnju među naukama i ima dva značenja. Prvo je povezivanje različitih disciplina u cilju potpunijeg izučavanja neke pojave, a drugo značenje vezujemo za zahtev postmoderne za prevazilaženje tradicionalne podele nauka na više disciplina (Vukomanović, 2004b: 154–155). “Uostalom, danas prosto nije moguće bez interdisciplinarnog saradnje na plodotvoran način uhvatiti se u ‘koštac’ sa fluidnim religijskim fenomenom” (Đorđević, 2007: 8).

racionalizacije religijskih sistema,³⁷ samo su neki od ključnih elemenata uz pomoć kojih Veber sklapa mozaik socijalne istorije nastanaka i razvijanja različitih religijskih sistema. Jasno je stoga da se i islam našao u fokusu Veberovog izučavanja religijskih etika i praksi.

1.3. Orientalizam – „pozornica na kojoj je zatočen čitav Istok“³⁸

Iako je nameravao, Veber nikada nije završio posebnu studiju o islamu (Tenbruck, 1980: 327; Zaidi, 2011: 126; Bashier, 2011: 130; Pišev, 2013: 113; Sukidi, 2006: 196). Kao što smo rekli, svako proučavanje Veberovog shvatanja islama najpre zahteva rekonstrukciju njegovih zaključaka na osnovu pojedinih delova u različitim studijama, prevashodno u okviru projekta koji je do skoro smatran jedinstvenom celinom pod nazivom *Privreda i društvo* (Veber, 1976).³⁹ Upravo u tome bi trebalo tražiti osnovni razlog izostanka temeljnog i sveobuhvatnog izučavanja Veberovog tumačenja islama i u svetu i u domaćoj nauci.⁴⁰ Brajan Tarner (*Bryan Turner*) je jedan od retkih koji je napisao monografiju posvećenu upravo toj tematici (*Max Weber Classic Monographs – Weber and Islam*, 1998). Pa ipak, uprkos pohvalama za preduzimanje tako zahtevnog projekta i uz zahvanost za plasiranje mnoštva korisnih informacija koje se u monografiji mogu pronaći, studija je isuviše oštro usmerena protiv Veberovog tumačenja islama pri čemu autor više pažnje posvećuje nedostacima u Veberovom radu, a previđa doprinos, ne samo sociologiji religije, već i konkretnom izučavanju islama. S obzirom na to da je Tarner jedan od retkih autora koji se longitudinalno bavi problemom islama u Veberovim studijama, treba uzeti u obzir i relativno veliki broj tekstova i delova drugih monografija koje je on napisao na tu temu (Turner, 1978; 1994; 2010). Tarner se u svim pomenutim delima prevashodno bavi istorijskim razlozima zbog kojih nije došlo do

³⁷ Iznoseći pretpostavku da racionalnost nije svojstvo ili proizvod isključivo ljudskog *ratia*, već da proces racionalizacije ima polimorfni karakter i da može biti deo skoro svake istorijske epohe, ali i većine sfera ljudskog života, Veber se suprotstavio prosvetiteljskom nasleđu, posebno njegovoj francuskoj interpretaciji. Naročito je revolucionarna Veberova hipoteza o tome da je racionalizacija prožela i jedan inherentno iracionalni domen – religiju (Jovanović, 2016a: 93).

³⁸ “Orijent je pozornica na kojoj se zatočen nalazi čitav Istok” (Said, 2008: 88).

³⁹ U nastavku disertacije biće više reči o “sudbini” kolekcije Veberovih spisa koji su, donekle, rezultat jednog projekta, ali se tu ne može se govoriti o jedinstvenom delu kako se to do nedavno verovalo.

⁴⁰ Druge uzroke bismo mogli tražiti u tome što se islamom kao predmetom proučavanja prvenstveno bave teolozi, antropolozi, lingvisti, istoričari i politikolozi dok sociolozi to čine u daleko manjem obimu. Sa druge strane, Veberom se uglavnom bave sociolozi pa je ukrštanje ova dva polja interesovanja (veberologija i islamologija) relativno retko.

razvoja kapitalizma u muslimanskim društvima (on smatra da je patrimonijalizam feudalnog poretka u ranomuslimanskim društvima bio kočnica razvoju kapitalizma), oponirajući Veberovoj tezi da je islamska dogma bila prevashodni uzrok izostanka pomenute religijsko-privredne kohabitacije. Istu premisu zagovara i Maksim Rodinson (*Maxime Rodinson*) koji se oštro usmerio protiv Veberove hipoteze o razvoju modernog kapitalizma naglašavajući da je primer muslimanskih društava oponent Veberovim zaključcima (Rodinson, 1973).

Volfgang Šluhter (*Wolfgang Schluchter*), verovatno jedan od najboljih poznavalaca Veberovog *magnum opus-a*, zajedno sa Tobijem Hafom (*Toby Huff*) uredio je zaseban zbornik o Veberovom shvatanju islama (Huff, Schluchter, 1999).⁴¹ Iako su tekstovi prilično heterogeni (i u pogledu nivoa poznavanja Veberove teorije, ali i kada je reč o disperzivnost tema koje su tu obrađivane), ipak pomenuti zbornik ostaje verovatno najvrednije štivo iz ove oblasti. Problem sa ovim zbornikom (kao i uostalom sa većinom sličnih volumena) jeste nedostatak zajedničkog kohezivnog tematskog okvira, te se autori bave onim problemima koji su za njih i za njihov akademski opus i karijere značajni i interesantni. Samim tim, neizostavno se gubi iz vida celina projekta. Slično je i sa ovim zbornikom: dobili smo veoma važnu građu o različitim aspektima Veberove teorije, ali istovremeno istraživani su i neki dogmatski i praktični problemi u okviru islamologije. Međutim, koherentna i konzistentna slika o Veberovom shvatanju islama je tu, na žalost, izostala.

Kada je o domaćoj nauci reč, o Veberu i islamu gotovo da ne postoji ni jedna zaokružena značajnija studija (monografija ili naučni rad). Islam se u kontekstu Veberovog učenja ili tek uzgredno pominje, ili se u potpunosti izostavlja. Jedan od retkih pozitivnih primera jeste disertacija “Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim proučavanjima islama” Marka Piševa. Autor je u okviru svoje studije posvetio Veberu petnaestak stranica koristeći uglavnom gore navedenu stranu literaturu (Pišev, 2013: 103–118). Iako i dalje u okvirima orijentalističke matrice, ovo je ipak jedini primer ozbiljnijeg skretanja pažnje na Veberovo tumačenje islamske etike (i to iz pera antropologa, a ne sociologa). Ova vredna disertacija jedna je od retkih obimnijih i vrednosno izbalansiranih, studija o islamu u domaćoj društvenoj nauci. U sklopu proučavanja opšteg odnosa modernosti i islama svoje mesto „pronašao“ je i

⁴¹ Ovaj zbornik je najpre izašao na nemačkom jeziku (*Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik*) a uredio ga je Volfgang Šluhter 1984. godine. Od 1999. godine dostupan je i na engleskom jeziku.

Maks Veber i to je presedan u domaćoj literaturi. Takođe, Pišev je veoma dobro iskristalisao sve one idejne sponje između Gelnerovog (*Ernest André Gellner*, 1925-1995) proučavanja islama i Veberovog metodološko-teorijskog nasleđa. Pošto se radi o jednom od pionira u oblasti antropologije islama (ali i savremenoj zapadnoj islamologiji uopšte), te jednom od najboljih poznavalaca islamske dogmatike u prvoj polovini XX veka,⁴² veoma je važno podvući građu i principe koje je Gelner preuzeo baš od Maksa Vebera.

Međutim, najveći problem i najveća prepreka Gelnerovih, kao i mnogih drugih radova, jeste posmatranje Veberovog tumačenja islama kroz prizmu *orijentalizma*. Začaureni u saidocentričnu perspektivu, savremeni autori (od sedamdesetih godina prošlog veka, pa sve do danas) Veberovo jednostrano i pojednostavljeno tumačenje islama posmatraju kao posledicu stavljanja zapadnog modernizma, racionalizma, birokratije i tehnicizma na pijedestal aksiološkog poretka. Autori se razlikuju po tome da li distorziju Veberovog shvatanja islama tumače strožije, kritikujući ga da je upravo na primeru islama podbacio u vrednosnoj neutralnosti, ili su, pak, nešto blaži prema njemu, ističući da je klima u XIX veku generalno bila orijentalistička i da, samim tim, Veber nije imao mnogo mogućnosti da se otrgne iz kandži ove sveprisutne intelektualne i saznanjne matrice. Kritika prvog tipa je usmerena lično na Vebera i u izvesnom smislu predstavlja napad na njegovo intelektualno i naučno poštenje (Turner, 1998), dok je druga vrsta kritike nadindividualna i disperzivna, i odnosi se na opštije negodovanje nad evropskim intelektualnim trendovima toga doba (Bashier, 2011; Salvatore, 1996).

Šta je to toliko moćno i privlačno u orijentalističkom amblemu koji se tako lako prišiva skoro svim autorima koji su se dotakli (religiološkog, lingvističkog, književnog, estetičkog, politikološkog) proučavanja islama? Postavljajući hipotezu da je ne samo viševjekovni politički, kulturni i religijski odnos prema Orijentu, već i čitava nauka o tom delu sveta, zapravo samo simplifikovani, stereotipni, i u svojoj biti rasistički i inherentno entnocentrični diskurs, Edvard Said (*Edward Said*, 1935-2003) je uputio priličan epistemološki, ali i aksiološki izazov, kako pripadnicima zapadnih društava tako, i pre svega, naučnicima koji dolaze iz tog intelektualnog okruženja. Taj udarac je

⁴² Najbolji primer Gelnerovog temeljnog izučavanja religije je njegova čuvena studija o muslimanskim društvima. U ovom delu on je ispoljio poznavanje socijalne teorije (pre svega mislimo na trijadu “očeva osnivača” sociologije), ali i srednjovekovnog muslimanskog intelektualnog nasleđa. Gelner je, takođe, uz Arnolda Tojnbija jedan od zaslužnih autora za promovisanje ideja Ibn Halduna (Gellner, 1981).

za stručnjake bio manje podnošljiv, nego što je to bio slučaj sa političkim akterima ili sa širim društvenim slojevima: Said je čitavu jednu naučnu disciplinu (orijentalistiku) proglasio za legitimacijsko sredstvo brutalnog kolonijalizma i time je autorima koji sebe smatraju i nazivaju *orijentalistima* “osudio” na etiketu opravdavanja kolonijalne opresije, ne ostavivši im prostor za objektivno bavljenje Orijentom. Podvlačeći analogiju sa Fukoovim (*Michel Foucault*, 1926-1984) teorijskim postulatima o uslovljenosti moći i znanja (Foucault, 1972), Said je čitavo akademsko, ali i književno i estetsko proučavanje Orijenta, etiketirao kao *diskurs* čijom se upotrebom reprodukuje, učvršćuje i nanovo potvrđuje već postojeći odnos dominacije Okcidenta nad Orijentom. Koncept orijentalizma otuda podrazumeva celokupni idejni, politički i epistemološki korpus koji pretpostavlja ne samo relaciju, već prvenstveno negativno uslovljenu percepciju orijentalnih društava nasuprot onim zapadnim. Orijentalizam prožima naučne, ali i druge narative koji se međusobno disciplinarno i istorijski dopunjuju (Said, 2008).

Iako će o orijentalizmu biti puno više reči u drugom poglavlju rada, smatramo da je veoma važno na ovom mestu podvući najvažniji problem koji se javlja prilikom razumevanja i primene ovog teorijskog koncepta. Said zapravo daje dve definicije (odnosno dva nivoa ili uloge) orijentalizma koje koegzistiraju u njegovim studijama i stvaraju zabunu prilikom dalje razrade ovog pojma. On najpre orijentalizam postavlja prilično široko i definiše ga kao diskurzivnu matricu pojednostavljenog i stereotipnog viđenja orijentalnih društava od strane zapadnih autora, političara, istraživača itd. Kroz taj diskurs reprodukuju se predrasude o tome da su ljudi na Orijentu “primitivni”, “lenji”, “ratoborni”, “patrijarhalni”, skloni hedonizmu i seksualizaciji svakodnevice itd. Ovo je krovna definicija orijentalizma koja pojam određuje na *supstancijalnom* nivou, odnosno određuje sadržaj (diskurzivne elemente) pojma i njoj Said pripisuje *funkciju* konstruisanja zapadnog identiteta u opoziciji sa Orijentom. Ovo je teško dokaziva i dosta široka odrednica, pa ipak, Said insistira na tome da se od perioda prosvetiteljstva identitet Evrope i Amerike temelji na distinkciji u odnosu na Istok. U skladu sa ovom definicijom svi stereotipi, bili oni pežorativni (Orijent kao ratoboran, lenj, patrijarhalan, nazadan, stagnantan, iracionalan, pasivan, itd.) ili afirmativni (Orijent kao senzualan, mističan, produhovljen itd.) potpadaju pod kategoriju orijentalizma jer su u funkciji distinktivnog konstruisanja identiteta. Ova funkcija je svakako latentnog karaktera i

samim time je teško dokaziva, ali Said smatra da je ona ključna za analizu samopercepcije Zapada.

Međutim, Said daje još jednu definiciju orijentalizma koja je određena u ključu jedne puno konkretnije i manifestne *funkcije* koju orijentalizam takođe ima: Said tvrdi da stereotipno i pežorativno viđenje Orijenta ima prvenstveno legitimacijsku ulogu u odnosu imperijalne opresije Okcidenta nad svojim kolonijama.⁴³ Drugim rečima, orijentalistički narativ služi za opravdanje kolonizacije (Said početak orijentalizma eksplicitno vezuje za početak procesa kolonizacije) i zbog toga se orijentalna društva esencijalizuju i unižavaju. On smatra da se ovakav odnos održao i nakon oslobođenja od kolonijalne zavisnosti i da je svoje novo ruho dobio u različitim vojnim i drugim intervencijama u tom delu sveta koje su opravdavane kulturnim i civilizacijskim nužnostima (Said, 2008; 2002).

Problem sa Saidovim orijentalizmom je u tome što on ove dve definicije nije razgraničio već ih je koristio kao teorijske sinonime i tako je nastao niz problema sa daljom upotrebom pojma. Ovo preklapanje supstancijalne definicije i definicije po funkciji, ali i nedovoljno jasno razgraničenje dve različite uloge koju orijentalizam ima, dovelo je do toga da su se u istoj kategoriji našli i oni autori koji Orijent egzotizuju, ali i oni autori koji pozivaju na civilizacijsku neophodnost i nužnost imperijalizma. Takvo holističko i suviše inkluzivno definisanje pojma otvorilo je *Pandorinu kutiju* pitanja i dilema. Da li su, na primer, romantična i apologetska viđenja orijentalnih kultura orijentalizam, iako ona direktno ne služe opravdavanju kolonija? Koja je onda razlika između egzotizacije i imperijalizacije? Da li smemo implicitnu legitimaciju imperijalizma izjednačiti sa direktnim pozivanjem na neophodnost kolonizacije? Šta je sa misliocima u zemljama koje nisu bile kolonijalne sile? Ako postoji stereotipizirano i negativno viđenje Orijenta, a ne postoji mogućnost da se taj deo sveta osvoji, da li i to možemo nazvati orijentalizmom? Isto važi i za savremene prilike: da li možemo

⁴³ Kolonijalizam i imperijalizam ne podrazumevaju istovetan fenomen i proces jer kolonija jeste deo imperije, ali imperija ne mora nužno biti sačinjena od kolonija. Takođe, imperijalizam je usmeren na delanje i proučavanje centra imperije (odnosno metropole,) dok je kolonijalizam praksa koja je vezana za ekonomsku i političku aktivnost na periferiji. Neki autori čak smatraju da je imperijalizam koncept a kolonijalizam praksa (Pišev, 2017: 86–87). Iako imamo u vidu ove konceptualne razlike, u kontekstu analiziranja Saidovih dela, nije nužno praviti ovako jasne razlike između pomenuta dva fenomena. Svakako da je važno podvući diferencijacije koje postoje, međutim, u okvirima našeg istraživačkog poduhvata, nije nužno dalje produbljivati ovu temu i stoga ćemo mi u radu referisati i na imperijalizam i na kolonijalizam u sklopu korišćenja Saidove teorijske matrice. Drugim rečima, radi se o sličnom simboličkom konceptu i pogledu na Orijent bez obzira na razlike na prakseološkom i strukturalnom nivou.

govoriti o orijentalizmu i u državama koje intervenišu na Istoku, ali i u onima koje to ne čine? Ima li orijentalizma bez direktne vojne i političke dominacije? Na koji način zanesenjački komentar o tome da su žene Orijenta sklone submisivnosti ima istu snagu kao tvrdnja da su ljudi na Orijentu ratoborni i *po prirodi* patrimonijalni i da ih stoga treba pokoriti? Kako onda uopšte izgleda vrednosno neutralno i objektivno proučavanje Orijenta na Zapadu? Da li je ono uopšte moguće?

Ta i mnoga druga pitanja proizilaze iz Saidove prilično široke i nedovoljno precizne definicije orijentalizma, odnosno problemi proizilaze iz paralelnog postojanja dve definicije orijentalizma o kojoj smo govorili: onoj koja je određena prema identitetskoj funkciji i onoj koja je definisana u skladu sa imperijalnim potrebama. U drugom poglavlju posvetićemo se upravo raščlanjivanju tih definicija. Smatramo da je orijentalizam koristan teorijski ram za analizu shvatanja orijentalnih društava od strane zapadnih autora, ali definicija orijentalizma treba da bude mnogo preciznija i neophodno je jasnije odvojiti različite forme i vrste orijentalizma.

Uprkos svim navedenim problemima, orijentalizam ostaje jedna od dominantnijih teorijskih matrica za analizu odnosa između Okcidenta i Orijenta. O tome svedoči inflacija studija o orijentalizmu, ali i činjenica da gotovo da ne postoji analiza Veberovog shvatanja islama, a da tu nije uključeno i pitanje orijentalizma. Otkud tolika popularnost i prijemčivost orijentalizma? Saidova knjiga pojavila se u trenutku kada je moda “političke korektnosti” uzimala maha i kada su “novi socijalni pokreti” započeli borbu za prava manjina, pre svega za prava Afroamerikanaca i žena, uz propagiranje mirovnih, antiratnih, proekoloških i drugih parola. Borba se nije odvijala samo na polju teorije (uz obilato citiranje i redefinisanje Fukoovih postulata)⁴⁴ već i u realnopolitičkom i socijalnom prostoru (Swingerwood, 2000). Etabliranje diskursa kao centralnog medijuma za konstruisanje i sprovođenje moći savršeno je pogodovalo i Saidovom konstruktivističkom sentimentu koji se uklopio u već postojeći i zahuktali teorijsko-politički pokret (za više videti: Jovanović, 2017b; Jovanović, 2017c).

U kontekstu bipolarno uslovljenog globalnog poretka za vreme Hladnog rata, kada je za Zapad (pre svega za Sjedinjene Američke Države) značajni *Drugi* bio Sovjetski

⁴⁴ Sam Fuko je insistirao na važnosti društvenih pokreta koji svojom borbom, prema njegovom mišljenju, osporavaju i negiraju subjektifikaciju i nametnute identitete. Istina je da oni i dalje funkcionišu u relacijama normalno/nenormalno koje su nastale kroz diskurse i postupke realizacije moći, ali ovi pokreti ipak afirmišu pravo na različitost i naglašavaju sve ono individualno i neustaljeno (Neš, 2006: 34–35).

Savez, mnoge, do tada identitetski i politički ugrožene grupe, iskoristile su pomenuti istorijski trenutak i intenzivirale političku borbu za svoja prava. I koncept orijentalizma razvija se upravo u okviru tih istorijskih i teorijskih koordinata. Borba za “vidljivost” muslimana postaje sastavni deo opšteg pokreta za prava svih onih koji se razlikuju i koji nisu u kategoriji – beli zapadni muškarac srednje klase (Jovanović, 2017b; Jovanović, 2017c). Nešto docnije, Saidov *Orijentalizam* bio je *spiritus movens* za razvoj postkolonijalnih studija kao potpuno nove akademske discipline (Farris, 2010: 266, Kalanj, 2001: 43; Jovanović, 2017c: 312). Nakon toga je orijentalizam postao neka vrsta kanona za analizu studija o Orijentu iz perspektive zapadnih mislilaca. Neki autori smatraju da je zbog izrazito sekularne atmosfere sedamdesetih godina prošlog veka i sam Said daleko više stavio akcenat na etnicitet (Arapi, Turci, Kinezi, Indusi itd.) nego na samu religiju (Kalmar, 2012: 25). Tu se ne slažemo sa citiranim autorom koji izrazito insistira na sekularnom aspektu Saidovog dela. Istina je da je Said stavio akcenat na etnicitet i kulturu, pa ipak reč je o kglomeratu nacionalnog, etničkog, kulturološkog, prostornog, ali i, naravno, religijskog. Orientalizam ne podrazumeva homogenizovanje Orijenta od strane pojedinačnog autora već primenu istovetne logike redukcionistički postavljenog zapadnocentričnog diskursa na sve one religije, kulture i narode koji žive na Orijentu. Said svakako ne smatra da autori ne prave razliku između odnosa Velike Britanije prema Indiji i odnosa Francuske prema Alžiru, pa ipak on kaže da je *vrsta* relacije (odnosno diskursa) ista: reč je o uprošćavanju analiza nezapadnih društava, kultura i religija prvenstveno zarad političke i ekonomske (a neretko i kulturne i jezičke) dominacije. Said naravno ne smatra da konkretan autor ne razlikuje dovoljno kinesku od indijske ili muslimanske civilizacije, već da ih posmatra kroz istu *a priori* simplifikujuću prizmu u kojoj je orijentalni *Drugi* “primitivan”, “stagnantan”, “senzualan” itd.

Istina je da je, prevashodno zbog sopstvenog zalaganja za postizanje političkih ciljeva (odbrane Palestinskog pitanja u palestinsko-izraelskom sukobu), Saidov orijentalizam islamocentričan. Iako on analizira i pojednostavljenu percepciju kineske, indijske i drugih orijentalnih civilizacija u svojim delima, akcenat je ipak stavljen na negativan odnos Zapada prema islamu. Iako se ovde, pre svega, bavimo analizom islama od strane jednog od najvećih socioloških umova, prateće donekle i Saidovu logiku o konstruisanju i rekonstruisanju orijentalističkog diskursa u odnosu na islam,

jasno je da orijentalizam može da posluži i kao početna tačka za istraživanje odnosa prema drugim orijentalnim kulturama i društvima. To bi, međutim, zahtevalo dodatno preciziranje orijentalističke optike i prilagođavanje konkretnim slučajevima.

Definisanje ovako rastegljive epistemološko-teorijske matrice “dalo je krila” onima koji su orijentalizam primenjivali kao teorijski okvir za razne međudržavne i međucivilizacijske odnose, a ne samo za eksplikaciju odnosa Okcidenta i Orijenta. Tako se u ključu orijentalizma analiziraju odnosi između Evrope i Rusije, Zapadne Evrope i Istočne Evrope, Evrope i Balkana, Nemačke i Turske, Nemačke i Rusije, Skandinavije i Zapadne Evrope, itd (za više videti: Nojman, 2011). U nastavku rada pozabavićemo se ovim problemom detaljnije, ali važno je već na početku podvući opasnosti koje proizilaze iz Saidove preširoke i nedovoljno jasne definije. Logika drugojačenja nije isto što i orijentalizam (iako se orijentalizam oslanja na mehanizam konstrukcije *Drugosti*). Pravljenje *Drugog* je kulturloški neutralan koncept koji podrazumeva logiku konstrukcije entiteta koji je nešto suprotno od “nas”, a orijentalizam je vezan isključivo za odnos Okcidenta i Orijenta. Posebnost orijentalizma je u tome što je opisao i objasnio odnos koji se kodifikovao u trenutku početka kolonizacije i koji je trebalo da posluži kao legitimacijsko sredstvo za imperijalnu opresiju. Sa druge strane, konstruisanje *Drugosti* je proces koji nije vezan za taj istorijski trenutak i tu političku funkciju, već može imati daleko širu primenu. Drugim rečima, orijentalizam je, prema našem mišljenju, koristan teorijski svetonazor za analizu odnosa Zapada prema orijentalnim društvima a ne koncept koji se može primenjivati mnogo šire od te kulturne dihotomije.

Inovativnost i prodornost Saidovog dela, kao i njegova stilska dopadljivost, neretko zamagljuje propuste u definisanju koncepta. Izuzetno važan problem u vezi sa Saidovom definicijom orijentalizma jeste u tome što je on gotovo u potpunosti homogenizovao Okcident. Kao što su to primetili različiti autori (Salvatore, 1996; Farris, 2010; Wokoeck, 2009), bez jasnog razlikovanja između društveno-etničkih (npr. da li je u pitanju francuska ili britanska varijanta kolonijalizma, kakav je istorijski odnos Nemaca, a kakav je zvaničan stav današnjeg Vašingtona, itd.), profesionalnih (da li je reč o naučnicima društveno-humanističke provnijencije, državnicima, umetnicima ili nekoj drugoj struci) i na kraju, individualnih specifičnosti, ne može se dati precizna i metodološki validna analiza odnosa zapadnih društava prema orijentalnim. Takođe, zbog toga što je pod pojmom orijentalizma podrazumevao i unižavanje Orijenta, ali i

apologetski odnos koji podrazumeva gloriifikaciju nezapadnih društava koja stoje nasuprot "racionalnoj" okcidentalnoj civilizaciji, on je gotovo svaki odnos aktera koji pripadaju zapadnom idejnom poretku prema orijentalnim društvima „osudio“ na orijentalizam. To je drugi bitan problem koji se javlja u Saidovom određenju orijentalizma. On je, dakle, dozvolio da se izgubi *differentia specifica* stereotipnog odnosa koji je uslovljen političko-osvajачkim namerama i nije napravio dovoljno jasnu razliku od težnje ka vrednosno neutralnoj poziciji. Ukoliko se skoro svako⁴⁵ proučavanje Orijenta od strane zapadnih autora proglašava za orijentalizam, upadamo u novu zamku kulturcentrizma, samo uz rotirane pozicije. Ako misaonim eksperimentom izvedemo implikacije do kraja, doćićemo do zaključka da o određenom kulturnom, političkom ili religijskom identitetu i karakteristikama možemo govoriti samo ako mu i sami pripadamo. U suprotnom, determinisani smo hegemonom pozicijom sopstvenog ideološko-socijalnog referentnog sistema. Na taj način negira se mogućnost zauzimanja (Veberovog ideala) relativno neutralne vrednosne pozicija u okvirima naučnih i stručnih proučavanja.

Problem proizilazi i iz toga što Said u *Orijentalizmu* (Said, 2008) koncept definiše fluidno i široko, i u njega svrstava i egzotizaciju i opresiju, dok u svojim kasnijim radovima, pre svega u *Kulturi i imperijalizmu* (Said, 2002) orijentalizam ipak vezuje isključivo za legitimacijski proces kolonizacije. Petnaestak godina udaljenosti između ova dva dela doprinelo je povećanoj preciznosti definicije, pa ipak, ona do kraja nije dovoljno jasno određena.

Iako, dakle, većina autora koristi ovu *orijentalističku* matricu za analizu Veberovog shvatanja islama (bez da su tu matricu detaljnije kritički promislili i dekonstruisali), treba istaći da su pojedini autori ipak dali značajan i originalan doprinos proučavanoj problematici. Armando Salvatore (*Armando Salvatore*) je podvukao važnost kritičkog promatranja koncepta orijentalizma i apostrofirao je neophodnost njegovog redefnisanja, međutim, nije se upustio u tu avanturu već je stao na nivou opšte kritike. Salvatoreovi radovi značajni su međutim zbog nečeg drugog: on pokušava da Veberovu socioreligiošku teoriju iskoristi kao temelj *sociologije islama*, jedne nove akademske discipline. Dakle, iako u više navrata previše kritičan prema Maksu Veberu, Salvatore je jedan od retkih autora koji je uočio značaj njegove zaostavštine za utemeljenje novog

⁴⁵ Sam Said, svakako, nije ovako definisao odnos različitih autora prema orijentalizmu, pa ipak, ovo može biti jedan od izvedenih zaključaka.

naučnog ogranka. Salvatore veoma intenzivno stvara i verovatno možemo očekivati njegov dalji, još veći doprinos akademskim studijama islama.

Salvatore i Sara Faris (*Sarah Farris*), smatraju da orijentalistička matrica nije sazajno beskorisna, međutim, osnovna kritika Saida je u tome što je koncept zamišljen preambiciozno a postavljen je isuviše inkluzivno. Said je, jednostavno, pod orijentalizmom podrazumevao i pozitivno i pežorativno viđenje Orijenta. Nije pravio razliku između nemačke, francuske, američke ili britanske tradicije. Nije pravio disciplinarnu i istorijsko-kontekstualnu razliku, pa su se tako u kružoku orijentalista našli i Dizraeli (*Benjamin Disraeli*, 1804-1881), Mark Tven (*Mark Twain*, 1835-1910), ali i Napoleon (*Napoléon Bonaparte*, 1769-1821) i Henri Kisindžer (*Heinz Alfred Kissinger*). Prema Saidovom mišljenju, slika Orijenta kao egzotične i mistične suprotnosti (u odnosu na „hladni i racionalni“ Zapad) i dalje je orijentalistička, jer je pojednostavljena i takođe ima ulogu konsolidacije zapadnog identiteta na demarkacionoj liniji koja ga odvaja od orijentalnog sveta (Said, 2008). Kao što smo rekli, i mi smatramo da je inkluzivnost najproblematičnija tačka u Saidovoj teoriji i stoga ćemo je detaljnije analizirati u nastavku disertacije.

1.4. *Nemački Makijaveli*⁴⁶ pred izazovom empirijskog proučavanja islama

Na tragu prethodno iznesenih kritika, a vodeći se idejom da orijentalizam ipak nije sazajno neutilitarna matrica, odlučili smo da u ovoj disertaciji konstruišemo *orijentalistički spektar* koji bi nam mogao pomoći u boljem razumevanju i preciznijem određivanju pojedinačnog odnosa zapadnih autora prema islamu. U skladu sa Saidovom početnom intencijom, smatramo da je orijentalizam stereotipizirani zapadni diskurs koji definiše idejni, politički, estetski i epistemološki korpus relacionog odnosa između Orijenta i Okcidenta i koji funkcioniše na ustaljenim dihotomnim podelama između razvijenog, racionalnog Zapada i prirodnog, stagnantnog Istoka. No, postojanje stereotipnog i neizdiferenciranog odnosa prema Orijentu samo je distinktivna odrednica u odnosu na ne-orijentalizam, tj. u odnosu na objektivno proučavanje društava koji žive u onom delu sveta koji nazivamo Orijentom. Dakle, orijentalizam podrazumeva postojanje predrasuda, pojednostavljivanje i neobjektivno proučavanje i opisivanje

⁴⁶ Đurić, 1964: 23.

različitih orijentalnih društava. Međutim ovo supstancijalno krovno određenje orijentalizma gotovo ništa ne govori o vrsti orijentalizma, odnosno o konkretnoj funkciji koju on ima (ako izuzmemo latentnu, odnosno identitetsku funkciju o kojoj Said govori).⁴⁷ Da bismo to procenili konstruišemo *orijentalistički spektar* koji podrazumeva sublimaciju oba nivoa analize (supstancijalni i funkcionalni).⁴⁸ Spektar je definisan: na osnovu postojanja predrasuda i pojednostavljivanja analize i deskripcije orijentalnih kultura od strane zapadnih autora (to je prvi kriterijum koji nam pokazuje da li konkretnoj analizi orijentalizma ima ili nema); na osnovu vrsta tih predrasuda (da li je reč o romantičarskoj egzotizaciji ili o pežorativnom unižavanju); na osnovu funkcije koju orijentalizam u određenom društvu ima (da li je reč o opravdavanju imperijalizma ili ne). Napominjemo da se u ovom radu orijentalizam primenjuje na analizu islama i muslimanskih društava. Orientalizam je, kao što smo videli, teorijska matrica koja može biti primenjena na različita orijentalna društva, s tim što je ovde, kao i kod Saida, fokus na islamskoj civilizaciji.

Na jednom kraju *orijentalističkog spektra* postavice radikalni i *negativno uslovljeni orijentalizam*. Reč je o orijentalističkom diskursu koji je u neposrednoj vezi sa imperijalnim tendencijama, kolonijalnim procesom, ili drugim vrstama vojne i političke direktne intervencije na Bliskom ili Dalekom istoku. Predrasude (u službi imperijalizma) o ljudima na Orijentu koji su navodno skloni despotizmu, koji su lenji ili ratoborni, možemo okarakterisati kao *negativno uslovljeni orijentalizam* (Jovanović, 2017e: 102). Reč je tu, u najvećoj meri, o onoj definiciji koju sam Said daje u *Kulturi i imperijalizmu* (Said, 2002). Taj pol *orijentalističkog spektra* vezujemo za konkretnu politiku vojnog intervencionizma i proces kulturne, političke i ekonomske dominacije okcidentalnih društava nad orijentalnim. Primera *negativno uslovljenog orijentalizma* zaista ima mnogo. Said, na primer, insistira na engleskom romanu XIX veka kao

⁴⁷ Said ovu funkciju naziva identiteskom, međutim, reč je veoma teško proverljivom zaključku. Debata u vezi sa time da li je kroz orijentalizam konstruiše zapadni idenitet i dalje je otvorena i svakako je veoma zanimljiva, međutim, nama to nije u fokusu ovog rada. Mi se ne pitamo da li je Veberovo viđenje islama doprinelo konstuiisanju evropskog identiteta, već u kojoj meri je njegovo shvatanje islamske religije pod uticajem umerenog orijentalizma a u kojoj meri može poslužiti kao osnov za objektivno sociološko izučavanje islama.

⁴⁸ Neki drugi autori u Saidovoj analizi vide tri vrste orijentalizma, odnosno tri fenomena. Prvi, najuži koncept, podrazumeva orijentalizam kao naučnu disciplinu, područje akademskog proučavanja Istoka (ono što sumarno nazivamo orijentalistika). Drugi nivo je hegemoni stil mišljenja koji pretpostavlja hijerarhijski odnos Zapada i Orijenta a treći, najširi i najrelevantniji nivo, orijentalizam definiše kao diskurzvinu formaciju koja čvrsto sjedinjuje *sliku* o Istoku, *znanje* o njemu i *vladavinu* nad njime (Subotić, 2013: 118).

najilustrativnijem u domenu umetnosti: on smatra da je engleska proza u tom periodu bila usmerena na opravdavanje kolonijalizma i na glorifikaciju navodne engleske civilizacijske superiornosti u odnosu na indijsku. Slična situacija je i sa francuskom lingvistikom (Said, 2002). Osim kulturnog polja koji legitimiše imperijalizam, na ovaj pol spektra se mogu staviti i različiti politički diskursi koji direktno pozivaju na vojne i druge intervencije u tom delu sveta koristeći se i kulturološkom argumentacijom (vojna intervencija kao civilizacijska nužnost). Već smo videli da Said u tom kontekstu navodi Henrija Kisindžera, a spisak imena na kojima su politički akteri čija je retorika orijentalistička svakako je veoma dugačak.

Drugi pol ovog spektra je *apologetski orijentalizam*. Reč je stereotipnom viđenju orijentalnih kultura koje podrazumeva da orijentalna navodna senzualnost, produhovljenost i sklonost prirodi nije kancerogena za društveni razvoj, naprotiv. Apologetsko stanovište smatra da je Orijent korektiv hladnog, učmalog i tehnicistički orijentisanog Okcidenta (Jovanović, 2017e: 102). Jedan od boljih primera *apologetskog orijentalizma* je *islamologizacija znanja* koja je svojevrsno reakciono teorijsko stanovište koje apologetski naglašava i pozitivno diskriminiše muslimansku saznavnu poziciju kao *a priori* validniju u odnosu na poziciju nemuslimanskih autora. Pežorativni orijentalizam sublimira sve one negativne, a uobičajene, stereotipe o muslimanima kao zaostaloj, patrijarhalnoj, lenjoj, ratobornoj i primitivnoj verskoj zajednici dok je sa druge strane, jedan od ilustrativnijih primera *islamologizacije* znanja insistiranje na tome da je srednjovekovni tunišanski mislilac Ibn Haldun (*Ibn Khaldun*, 1332-1406) bio značajniji za razvoj sociologije (i društvene misli uopšte) od nekih drugih autora poput Marksa, Dirkema i Vebera, ali i Konta, Zimela i dr (Turner, 1994: 8).⁴⁹

Tako je, na primer, Ibn Haldun za britanskog istoričara Arnolda Tojnbija (*Arnold Toynbee*, 1889-1975)⁵⁰ bio „intelektualni heroj“ (Irwin, 1997:466), a Rodinson je smatrao da ukoliko hoćemo da proučavamo spone između kapitalizma i islama nipošto

⁴⁹ Za više videti: Jovanović, 2017e.

⁵⁰ Upravo je Tojnbi jedan od najzaslužnijih autora za šire upoznavanje sa idejama Ibn Halduna. Kako je bio veoma antikolonizatorski i anticionistički raspoložen, dobio je niz stipendija za istraživanja u različitim arapskim zemljama. Tamo je proučavao i rad ovog istaknutog tunišanskog mislioca i iako se njihove ciklične koncepcije donekle razlikuju, mnogo ideja je zaista istovetno (npr. superiornost nomadskih naroda nasuprot stajacim, itd.) (Irwin, 1997). Tojnbi je u svojoj studiji opisao Ibn Haldunovu teoriju istorije kao najbolje delo koje je ikada bilo napisano i smatrao je da mu ni jedan autor ni na jednom mestu ni u kom vremenskom razdoblju nije ni prineti (Toynbee, 1934: 322). Bernard Luis (Bernard Lewis) smatra da je Ibn Haldun „najveći istorijski genije islama i prvi koji je stvorio filozofsku i sociološku koncepciju istorije“ (Lewis 1993: 176). Ovaj autor smatra da je Ibn Haldun „osim najvećeg arapskog istoričara možda i najveći istorijski mislilac srednjeg veka“ (Lewis, 1993: 147).

ne treba čitati Vebera već isključivo Ibn Haldunova dela (Rodinson, 1973: 31). Neki drugi autori (Pasha, 2017: 141) smatraju da je Ibn Haldun utemeljivač nauke o međunarodnim odnosima, što je takođe veoma sporno, jer se međunarodni odnosi kao kao akademska disciplina razvijaju tek nakon Prvog svetskog rata na tlu Starog kontinenta. Iako ne treba zanemariti uticaj ovog srednjovekovnog tunišanskog ekonomiste i istoričara na razvoj socijalnih teorija (posebno na razvoj cikličnih teorija),⁵¹ ne treba ni prenaplašavati njegov doprinos samo da bi se apostrofirao značaj muslimanskih autora za razvoj društvene nauke. *Apologetski orijentalizam* podrazumeva da postoji egzotizacija i isticanje afirmativnih stereotipa o Orijentu, ali naravno bez ikakve direktne namere da se opravda proces intervenisanja na Orijentu, već naprotiv. *Apologetski orijentalizam* neretko poziva na zaustavljanje tog procesa i na neophodnost rotiranja pozicija u kojoj bi orijentalni korektiv bio svakodnevnica hladnom i konzumeristički utrnutom Zapadu (Jovanović, 2017e: 107–108).

Između ove dve krajnosti nalazi se *srednji put orijentalizma*. Osnovni kriterijumi na osnovu kojih neko stanovište možemo proglasiti za srednji put orijentalizma su: percepcija islama kao monolitnog verskog sistema i muslimanskog stanovništva kao homogene kategorije, isticanje stereotipnog viđenja islama kao inherentno militantne religije i odsustvo eksplicitne političke pretenzije na osvajanje bliskoistočnih delova sveta ili na vojnu intervenciju u tom delu sveta (Jovanović, 2017a: 271–272). Ovaj teorijski okvir konstruisan je za potrebe ove disertacije i rezultat je sinteze i kritičkog posmatranja kako orijentalistički nastrojenih autora, tako i onih koji su izrazito kritični prema ovom konstruktivističkom pristupu. *Srednji put orijentalizma* znači prisustvo stereotipnog posmatranja orijentalnog *Drugog* koje je karakteristično za orijentalizam (umesto objektivnog i analitičnog pristupa), ali izostaje onaj opresivni element koji postoji u *negativno uslovljenom orijentalizmu*. *Srednji put orijentalizma* ne znači ni romantizaciju, pre svega zato što on podrazumeva isticanje najčešće korišćenog stereotipa koji je vezan za islam (ratništvo kao nukleus islamske etike), a koji nema nikakvu glorifikujuću konotaciju. Posmatranje islama u monolitnom ključu znači da je prisutan redukcionizam koji je nukleus orijentalizma. Orientalizam dakle počiva na redukcionizmu (koji se nalazi suprotno od kritičkog i analitičkog stanovišta) koji je, u slučaju Zapadnog konstruisanja Orijenta, specifično definisan tim kulturnim odnosom.

⁵¹ Takođe, sa druge strane, smatramo da ga nipošto ne treba ni nepravredno svrstavati u kategoriju rasističkih, odnosno socijaldarvinističkih teorija kao što su to činili neki autori (Supek, 1987: 79–80).

Zbog toga smramo da je monolitna perspektiva o islamu jedna od osnovnih odrednica (umerenog) orijentalizma.

Među stereotipima koji se pripisuju islamu kao najzastupljeniji izdvaja se ratnički *ethos* i stoga on čini okosnicu *srednjeg puta orijentalizma*. Međutim, najvažniji element koji srednji put odvaja od druga dva pola spektra je funkcija koju on ima: negativni pol opravdava imperijalne procese i tendencije, *apologetski pol* zahteva korektiv od strane orijentalnih naroda i kultra (i najčešće je protiv vojnih intervencija u tom delu sveta), a *srednji put* ne podrazumeva ni jedno ni drugo. Pravi primer ove vrste orijentalizma jeste nemački orijentalizam i to je verovatno jedan od razloga zbog koga se Said njime skoro uopšte nije bavio (ne uklapa se u definiciju koja podrazumeva neophodnost opravdavanja kolonijalizma). Said jeste napomenuo da je nemački orijentalizam specifičan, ali u detalje te specifikacije nije ulazio.

Kada kažemo *srednji*, zapravo mislimo na *umereni* orijentalizam, jer termin *srednji* nema značenje medijane, tj. statističke sredine, već je tu reč o jednom vrednosnom pojmu koji je relacioni po karakteru. Srednji put orijentalizma je nešto bliži polu *negativno uslovljenog orijentalizma* (nego *islamologizaciji znanja*), ali razlike postoje, i to na nekoliko nivoa. Razlika je, pre svega, u intenzitetu i na nivou ukorenjenosti pomenutih stereotipa, kao i pre svega u domenu preduzimanja određenih akcija koje proizlaze iz takvih stavova. Na primer, nije ista situacija ako se u naučnoj analizi islama ne pravi dovoljno jasna razlika između šiitskog i sunitskog ogranka u islamu što jeste indikator da orijentalizam postoji, ali ne znači nužno da se radi o *negativno uslovljenom orijentalizmu*. Ako se pak svi muslimani unificirano predstavljaju kao radikalni islamisti,⁵² pa čak i kao teroristi, i ukoliko se na osnovu tih tvrdnji opravdavaju vojne druge intervencije na Bliskom istoku radi se o *negativno uslovljenom orijentalizmu* (Jovanović, 2017a: 272; Jovanović, 2017e: 102). Umereni orijentalizam podrazumeva redukcionizam i reprodukciju stereotipa, ali te predrasude nisu konstruisane van kontinuiteta orijentalističkog repertoara koji počinje u XVIII veku. Najfrekventniji među njima svakako je stereotip o muslimanima kao militantnoj religijskoj grupaciji. Kada budemo detaljnije analizirali Veberovo stvanovište o islamu potražićemo odgovor na pitanje zašto sociološki klasik u svojoj analizi ističe upravo

⁵² Islamizam se najčešće opisuje kao ideologija koja je zasnovana na političkoj interpretaciji islama, zagovarajući primenu islamskog prava i učenja u političkim institucijama i odnosima, pre svega u državnoj politici“ (Potežica, 2007: 208).

ovaj dogmatski atribut. Osim što je najčešće upotrebljavan stereotip, videćemo da kod Maksa Vebera postoji još jedan aspekt koji treba imati na umu kada se “sklapa” objašnjenje o tome zašto je on baš vojnički *ethos* video kao ideju vodilju ajeta (unapred najavljujemo da je reč o, prema Veberovom mišljenju, neophodnosti glorifikacije ratničke etike zarad ostvarivanja državocentričnog projekta – no, o tome više reči u nastavku rada).

Postoji još jedna važna napomena u vezi sa *srednjim putem orijentalizma*. Za razliku od dve ekstremne pozicije koje imaju jasnu ideološku i političku poentu, umereni orijentalizam može pružiti i plodno tlo za objektivno istraživanje islamske religije. Negativni orijentalizam je hegemonijsko oruđe, apologetski je takođe uglavnom usmeren na političke i društvene promene (koje mogu zagovarati ili odlazak na Orijent ili, još češće, migracije sa Orijenta na Zapad ili pak promenu sistema vrednosti na domicilnom Okcidentu u skladu sa navodnim orijentalnim običajima i duhovnošću), a umereni orijentalizam ne sadrži delatni politički potencijal. Njega karakteriše orijentalistička logika stereotipizacije islamske *Drugosti*, ali s obzirom na to da ne “poziva” na političke promene i intervencije, može nam ostaviti i trezvenije i objektivnije poglede na islamsku civilizaciju.

Pošli smo, dakle, od pretpostavke da je Veber bio umereni orijentalista, ali i da njegovi opšti teorijski okviri, mogu biti čvrsti potporni stubovi *sociologije islama*. Smatramo da Veber nije na islam gledao kroz romantičarsku prizmu koja podrazumeva da su orijentalna društva korektiv hladnog i tehnicističkog Zapada, ali treba takođe imati u vidu da on nije zagovarao ideju imperijalnog odnosa prema muslimanskim društvima. Kako ćemo u nastavku rada videti, Veber je u Turskoj najpre video “prirodnog saveznika” Nemačkoj, da bi potom odustao od te ideje (to je bila posledica razmimoilaženja Nemačke i Turske u periodu rata). Dakle, Veberov odnos prema Turskoj više je imao praktičnopolitičku nego orijentalističku dimenziju, pa ipak, kada je reč o islamu, smatramo da je zbog svođenja islama na jednu dogmatsku nit (i to baš ratništvo) reč o simplifikaciji karakterističnoj za umereni orijentalizam. Za razliku od dva ekstremna pola orijentalističkog spektra, zbog izostanka konkretne političke funkcije, umereni orijentalizam može ostaviti iza sebe i korisnu građu u proučavanju orijentalnih društava. Veberov primer dobro oslikava tu granicu između umerene orijentalizacije slike o islamu i važnog sociološkog nasleđa u proučavanju te religije.

Veberovu biografiju karakteriše ideološki različit, ali veoma intenzivan politički aktivizam. Političku inicijaciju Veber je imao u ultranacionalističkom Svenemačkom savezu na samom koncu XIX veka.⁵³ Ideološki zaokret možemo identifikovati nakon što je učestvovao na međunarodnom naučnom kongresu u Sent Luisu, za vreme tromesečnog boravka u Sjedinjenim Američkim Državama 1904. godine. Po povratku u Nemačku, Veber zastupa sve liberalnije stavove. Bio je jedan od najoštrijih kritičara režima Vihlema II (*Friedrich Wilhelm Viktor Albert von Preußen*, 1859-1941) i, kao što smo rekli, zagovornik Bizmarkovih reformi⁵⁴ a tokom i nakon Prvog svetskog rata zalagao se za ustavnu reformu Rajha i njegovu parlamentarizaciju (po ugledu na engleski model) u skladu sa pomenutim liberalnim idejama. Bio je i član komisije koja je uradila prvi nacrt Vajmarskog ustava kao i učesnik nemačke ekspertske delgacije na mirovnim pregovorima u Versaju. Nakon nemačke kapitulacije učestvuje u osnivanju levo-liberalne Nemačke demokratske partije (Eliaeson, 2000: 132; Molnar, 2014: 10; Đurić, 1964: 22; Madžgalj, 1984: 33; Radkau, 2009: 226–227).

Interesantno je da je u poslednjih godinu i po dana života (tačnije, nakon pada Drugog rajha), došlo do novog, izrazito autoritarnog zaokreta u njegovim stavovima. Opet je na scenu stupila Veberova sklonost ka nacionalističkom sentimentu. „Najvećim delom, njegova politička delatnost se inspirisala usko nacionalnim interesima. Onaj opšteljudski ideal koji je toliko rasplamsavao njegovu strast naučnika nije igrao nikakvu značajniju ulogu u njegovim političkim istupanjima. Veber je uvek bio i ostao dosledan nemački nacionalist koji na svetsku politiku pre svega gleda kroz prizmu društvenog, kulturnog i ekonomskog potencijala svoje zemlje“ (Đurić, 1964: 22).

Kakofonija ideoloških opredeljenja je, kao jedinstvenu gravitacionu tačku, imala strast za političkom participacijom. Ta strast ga je obuzimala do te mere da se u više navrata pitao da li treba da napusti naučnički poziv i da se posveti samo političkom delanju. Neretko se kao ilustracija za ovu dilemu navodi intimna ispovest Vebera supruzi Marijani Veber (*Marianne Weber*, 1870-1954). „U ovom trenutku, čisto naučna delatnost je za mene izgubila svaku draž, jer imam utisak da praktični interesi koje

⁵³ Vojin Milić smatra da je Veberov nacionalizam rezultanta kohabitacije imperijalizma i liberalno-građanskog shvatanja evropske istorije „a ne suštinsko vrednovanje nemačkog 'nacionalnog duha' odnosno 'nacionalnog bića' (Milić, 1969: 171).

⁵⁴ Veber je bio veoma afirmativan prema reformama (kako političkim tako i ekonomskim) koje je sproveo Oto fon Bizmark. Smatrao je da je Vilhelm II izneverio očekivanja i bio je očajni svedok nemačkog urušavanja u „post-bizmarkovom vakuumu“ (Eliaeson, 2000: 134).

pravo treba da reguliše, obilato pružaju kombinacije koje se ne mogu shvatiti sredstvima naše nauke. Zbog toga je u meni znatno popustila želja da se bavim naukom radi nje same“ (Đurić, 1964: 21).⁵⁵ Dakle, nema sumnje da je Veber bio „duboko i suštinski čovek politke“ (Wolin, 1981: 405).

Uprkos grozničavoj težnji za političkom participacijom, Veber je veći deo života proveo baveći se naukom, dok je akademska tj. predavačka karijera bila (relativna) konstanta u njegovom životu.⁵⁶ Možda upravo zbog dihotomne rastrzanosti između političkog i akademskog poziva, Veber je ukazivao na neophodnost odvajanja ideoloških stavova i praktičnopolitičkog delanja od nauke i od akademskog narativa o kome smo govorili na početku uvodnog dela. Međutim, briga za nemačku naciju Veberu je bila jedna od primarnih preokupacija skoro čitavog života. “I mada je pri tom manje imao u vidu vojnu moć nemačke države, a više njenu kulturno-istorijsku misiju, Veber je bio pobornik politike sile u međunarodnim odnosima i smatrao je da Nemačka mora da spašava Evropu kako od ruske tako i od anglosaksonske dominacije. Bilo je nečeg odveć agresivnog u Veberovim političkim ocenama položaja Nemačke posle izgubljenog rata. Izgleda da je to bio najdublji razlog koji je mnoge naveo da u njemu vide nemačkog Makijavelija” (Đurić, 1964: 23).

Ukoliko ovaj aspekt Veberovog života imamo na umu, otvaraju nam se barem dva moguća ugla posmatranja koji su fundamentalni za Veberovo razumevanje islama, ali i za njegovo stvaralaštvo uopšte. Prvo pitanje je individualno i tiče se Veberovog pridržavanja načela vrednosne neutralnosti za koju se jasno zalagao. Drugo pitanje proizilazi iz društveno-političkog konteksta i činjenice da Nemačka traži saveznike u tom delu sveta što može dovesti do zamagljivanja saznanje čestitosti. Za razliku od francuske i britanske sile koje su baštinile privilegije kolonijalnih “gospodara”, nemačke političke i intelektualne elite morale su pronaći drugačiji model odnosa sa arapskim, i muslimanskim državama uopšte. Ne treba prenebregnuti činjenicu da je

⁵⁵ Veber je, takođe, napisao i da je rođen da bude čovek od pera i da mu je mesto za javnim govornicama a ne u akademskom kutku (Wolin, 1989: 405).

⁵⁶ Ubrzo nakon završetka studija Veber je postao privatni docent na Berlinskom univerzitetu a od 1893. godine postaje redovni profesor ekonomije na Univerzitetu u Frajburgu a posle dve godine preuzeo je ekonomsku katedru na Univerzitetu u Hajdelbergu. Nakon 1899. godine, tj. nakon nervne bolesti, Veber se povukao iz akademske sfere kojoj se vratio tek pred kraj života, 1918. godine najpre na Univerzitetu u Beču a potom i na Univerzitetu u Minhenu (Đurić, 1964: 14–15). Iz biografskog konteksta potpuno je jasno zašto je Veber posvetio dosta pažnje problemu postizanja objektivnosti na akademskim predavanjima.

borba za uticaj nad “bolesnikom sa Bosfora”⁵⁷ na početku XX veka već uveliko u toku tako i Veberove aspiracije za što bolje geopolitičko pozicioniranje Nemačke u tom kontekstu i treba uvrstiti u koordinate njegovog naučnog proučavanja islama.

Nemačko “savezništvo” sa arapskim zemljama treba posmatrati, između ostalog, i kroz prizmu *romantizma*. U procepu između britanskog industrijalnog i francuskog političkog podviga, nemačke srednjoklasne intelektualne elite morale su iznedriti sopstveni izraz. Okrenuli su se kulturi,⁵⁸ istoriji i mitu kao izvorima nemačkog *sopstva*. Filozofski idealizam, istorizam i revolucija u umetnosti tri su osnovna pravca u okviru nemačkog romantizma (Korać, 1990: 321). Francusko, ali i britansko prosvetiteljsko oslanjanje na razum Nemcima je bilo neprihvatljivo i put ka modernosti tražili su lutajući slavnom istorijom. “Romantici su dakle bili intelektualni čarobnjaci, koji su nastojali nemački Geist pozvati da nađe specifični put za revitalizaciju njemačke kulture” (Korać, 1990: 324).

Neharmoničnost, osećajnost, heremeneutika, estetizacija individue i sloboda mašte jesu najpoznatiji, ali ne i jedini elementi nemačkog romantizma. Nemački umetnici i mislioci neretko su fizički boravili u nemačkim gradovima, a idejno su plovili senzualnim Orijentom. Novi jezici, pojmovi, osećanja i verovanja bili su im inspiracija za kritiku hladnog i otuđenog Zapada. Lepota arapskog jezika i arapske književnosti bili su naročito isticani u periodu razvoja nemačkog nacionalizma krajem XVIII i u prvoj polovini XIX veka. Tako je npr. čuveni nemački pesnik Hajnrih Hejne bio toliko oduševljen (*Christian Johann Heinrich Heine*, 1797-1856) kuranskim ajetima da je rekao kako je Poslanik Muhamed njegova neiscrpna inspiracija. *Kuran* je, inače, bio neizostavno štivo koje su čitali i Gete (*Johann Wolfgang von Goethe*, 1749-1832) i mnogi drugi (Gibson, 2013:15). Tokom čitavog XVIII veka jedna od najpopularnijih predstava u Nemačkoj bila je Volterova (*François Marie Arouet – Voltaire*, 1694-1778)

⁵⁷ Ovaj termin prvi je upotrebio ruski Car Nikolaj I (*Николай I Павлович*, 1796-1855) još u XIX veku označavajući početak borbe velikih sila za ostatke nekadašnje Osmanske imperije https://sh.wikipedia.org/wiki/Istorija_Osmanskog_carstva (pregledano 19.4.2017.).

⁵⁸ Čuvena razlika između *kulture* (kao nečeg superiornog) i *civilizacije* (kao nečeg puko tehnicističkog, drugorazrednog) jeste idejni odraz nemačkog romantizma. Iz ove distinkcije kasnije je izvedena i nepremostiva podela između prirodnih (*Naturwissenschaften*) i društvenih, odnosno duhovnih nauka (*Geisteswissenschaften*) (Korać, 1990: 333). Uprkos tome što je nastojao da premosti razlike između racionalizma i romantizma, između pozitivizma i istoizma, Veber je ostao veran striktnoj podeli između prirodnih i društvenih nauka (Đurić, 1964).

*Le fanatisme, ou Mahomet le Prophète*⁵⁹, ali u Geteovom prevodu na nemački jezik Muhamedov portret dobio je daleko pozitivniju konotaciju nego što je to bilo slučaj u originalu. Lik Muhameda je, prema tvrdnjama nekih autora, u XVIII veku u Nemačkoj bio pravi “romantičarski heroj” (Gibson, 2013: 16).⁶⁰

Ovakva percepcija islama svakako je u neposrednoj vezi sa urušavanjem Osmanskog carstva iz čega proizilazi i ideja da islamski svet ne samo da više nije opasnost, već može biti i potencijalni saveznik i partner. Takođe, ne treba zaboraviti da, za razliku od Bizmarkovog izričitog stava da Nemačka nema šta da traži na Orijentu, Vilhelm II je imao poptuno drugačije gledište. On je već 1898. godine posetio Osmansko carstvo i pokrenuo bilateralne pregovore o uspostavljanju političkih, diplomatskih, vojnih i ekonomskih veza na relaciji Berlin-Istambul (Scheffler, 2013: 24–25). Nakon Istanbula, car je svoju posetu Orijentu nastavio u Jerusalimu i Damasku, demonstrirajući otklon od Bizmarkove politike i otvarajući novo poglavlje u odnosima Nemačke sa muslimanima. Dakle, ovde imamo preplitanje više uticaja, pre svega političkog (ostvarivanje uticaja na Bliskom Istoku, naročito na teritorijama koje ostaju turske) i kulturološkog (orijentalni korektiv hladnog Zapada kao nukleus veze sa nemačkim romantizmom).

U ovom kontekstu treba posmatrati i Veberov odnos prema islamu. Kao što smo rekli, mi smatramo da je reč o umerenom orijentalizmu, odnosno o *srednjem putu orijentalizma* koji se pozicionira između romantičarskih glorifikacija i imprijalnog diskursa. U Nemačkoj u XIX i na početku XX veka prisutno je više tendencija u shvatanju islama. Mi ćemo analizirati Veberovu poziciju najpre u kontekstu previranja u Nemačkoj i u okviru nemačkog orijentalizma koji je i za samog Saida bila nerešiva zagonetka.

⁵⁹ “Volter nije bio naročito zainteresovan za Muhameda i komad je, bez sumnje, bio zamišljen kao napad na crkvu. Ipak, Muhamed se javlja kao sujeveran, surov i fanatičan monstrum koji slama sve težnje ka slobodi, pravdi i razumu i zato je optužen za neprijatelja svega onoga što je Volter smatrao važnim: tolerancije, pravde, istine, civilizacije” (Berlin, 2012: 26).

⁶⁰ Darko Tanasković se ne slaže sa time da je prvobitna Volterova deskripcija Muhameda bila negativna. “Islamskom poretku i Muhamedu divi se i oštroumni Volter, prikazujući ga kao prototip dubokomislenog političara i osnivača jedne racionalne racionalne religije, za razliku, naravno, od uskogrudne i uskomisleće vladajuće interpretacije i institucionalizacije hrišćanstva, protiv koga se borio” (Tanasković, 2010: 16).

1. 5. Dve strane iste medalje: predmet i ciljevi rada i nivoi analize (Veberova argumentacija i kritika iste na klasnom, socioprostornom i soteriološkom nivou)

Veber je svakako bio pod uticajem orijentalističke intelektualne klime koja je prožimala gotovo sve evropske centre. Bez obzira na to što Nemačka nije imala značajno kolonijalno zaleđe, intelektualni krugovi u toj zemlji nisu ostali imuni na pojednostavljeno gledanje na islam (Wokoeck, 2009). U ovom radu ćemo pokušati da pokažemo kako je Maks Veber predstavnik onoga što mi nazivamo umerenim, odnosno *srednjim putem orijentalizma*. Smatramo da je Veber veoma dobro (i krajnje objektivno) analizirao i rasvetlio jednu dimenziju nastanka i širenja islama (i, posledično, njegovu dogmu), ali da je zanemario, i iz svog istraživanja “ispustio”, neke druge aspekte koji su takođe veoma važni.⁶¹

Veber je islam predstavio kao monolitan sistem. Osim razlikovanja sufizma (u sklopu proučavanja derviških redova), nije pravio frakcije, pravne, političke ili bilo koje druge nijanse u mozaičkoj strukturi islamske dogme i prakse. Islam je, u najvećoj meri, metaforički predstavio kao sablju u rukama prvih muslimana čiji je zadatak bio da prokrče put najmlađoj monoteističkoj religiji na svetskoj religijskoj sceni. Jedan od retkih, relativno neutralnih, doprinosa veberologiji i islamologiji je deo monografije Majkla Kertisa (*Michael Curtis*) koji je pokušao da rekonstruiše Veberovu misao o islamu bez *a priori* “presuđivanja” nemačkom klasiku da je orijentalista (u pežorativnom smislu). Kertis spada među malobrojne autore koji su uočili važnost značaja koji Veber pridaje *ratništvu* i *ratničkog etici* za razvoj islama (Curtis, 2009: 261). I dok autori, po pravilu, nastoje da objasne zašto je Veber glorifikovao Okcident i potencijivao Orijent (akcentujući pri tom Veberovu analizu patrimonijalizma i tradicionalizma u muslimanskim društvima na ekonomskom nivou, a ne ratnički *ethos*),⁶² Kertis je uglavnom uspeo da ispravno rasvetli neke od aspekata Veberove percepcije islama. On, sasvim ispravno, upozorava na teorijske i praktične posledice dodeljivanja ratnicima glavne role na pozornici ranoislamske istorije, dok trgovci tu ne mogu dobiti ni sporednu ulogu. Veber je u eksplicitnosti uloge ratništva za nastanak i

⁶¹ Bitno je naglasiti da mi nemamo nameru da dajemo konačne zaključke niti da ‘presuđujemo’ o tome šta je presudno uticalo na Veberovu percepciju islama. To je, ipak, domen spekulacija, a ne društvene nauke. Međutim, nastojaćemo da prikazemo čitav dijapazon mogućih uticaja kako bismo što adekvatnije rasvetlili sve one faktore koji su oblikovali Veberovo shvatanje islama kao ratničke religije.

⁶² Svakako ne smatramo da to nije jedino, ali jeste najbitnije.

ekspanziju islama neumoljiv. „Ova koncepcija pretpostavlja ekskluzivnost jednog opšteg boga i moralnu izopačenost nevernika kao njegovih neprijatelja, čija neometana egzistencija izaziva njegov opravdani gnev. Stoga te koncepcije nema ni u antičko doba na Zapadu niti u nekoj od azijskih religija Zaratustre; pa i tu nema direktne veze između borbe bezverja s jedne, i verskih osećanja sa druge strane. Pravi tvorac te veze jeste islam“ (Veber, 1976: 400). I Kertis smatra da je ova pojednostavljena vizija islama rezultat orijentalizma, ali, za razliku od drugih autora, ne odbacuje sve Veberove zaključke o najmlađoj monoteističkoj religiji već pažljivo vaga između korisnih istraživačkih nalaza i orijentalističkih stranputica. Glavna primedba Veberu je nerazlikovanje frakcija u islamu (Curtis, 2009).

Na početku rada smo podvukli da je islam sve, samo ne homogen verski sistem. Iako koncepcija svetog rata (džihada) igra važnu ulogu u islamskoj istoriji i dogmi, ne treba unifikovati njegovo značenje. Da bi se oslikala heterogenost islamskog učenja neretko se podseća na to da, iako je islam jedan, vernika je više od milijardu. Toliko ima i interpretacija iste dogme (Kulenović, 2008: 176)⁶³. U ovom radu ćemo pratiti tok Veberove analize islama kao ratničke religije a, paralelno sa time, istaći ćemo i alternativnu sliku razvoja islama i uklapaćemo sve one elemente koji nedostaju kako bi proučavanje socijalne istorije ranog islama bilo kompletno. To će zapravo biti slagalica u koju ćemo uklapati Veberovu teoriju i razmišljanja s jedne strane, dok ćemo drugu stranu dopunjavati i konstruisati uz pomoć različitih autora.

Dakle, predmet ovog rada jeste analiza Veberovog shvatanja islamske religije, njenog nastanka i ekspanzije kroz prizmu teorijskog okvira *srednjeg puta orijentalizma*. Fokus rada je na Veberovoj socioreligioškoj teoriji, pa ipak, kako je ona sama obojena i konceptima koji prožimaju druge sfere društvenog života (harizma, birokratija, racionalizacije, društveno delanje itd.), nužno će u radu biti analizirani svi oni fenomeni koje Veber modelira kada izučava sferu politike, privrede, prava, itd. Dakle, u radu će nužno biti otvorena i pitanja koja se tiču Veberovih opštih teorijskih konstrukcija. Tri

⁶³ Islam možemo zamisliti i kao more iz cijih dubina je moguće izvuci ribu kakvu god želimo (Halliday 1994: 96). Ovakve tvrdnje idu u prilog stanovištu koje podseća na to da svaka unifikacija islamske dogmatike vodi redukcionizmu koji u svojoj ekstremističkoj interpretaciji može imati veoma opasne političke posledice. „Uprkos ovom, takoreći artističkom pokušaju da se islam deesencijalizuje, u savremenom svetu aktivne su različite društvene snage suprotstavljene tom složenom poduhvatu, od onih puritansko-nomokratskih, koje nude jedinu 'pravu' interpretaciju islama, do onih nepomirljivo evrocentričnih, koje predstavljaju celokupan muslimanski svet kao antonim svemu slobodarskom, progresivnom i 'civilizovanom'“ (Pišev, 2013: 1)

društvena aspekta – klasni, prostorni i etički, poslužiće nam kao lakmus papir za ispitivanje validnosti Veberovog shvatanja islama. Pratićemo putokaze Veberove teorije nastanka, razvoja i uloge određene religijske mistike i prakse, a komparativnom analizom utvrdićemo koji od elemenata Veberovog tumačenja islama mogu biti osnov za sociološko proučavanje islama, a šta eventualno možemo podvesti pod orijentalističku (ili neku drugu idejnu) simplifikaciju i pojednostavljivanje.

Iz svega navedenog jasno se kristališe i *osnovni cilj ovog rada*, a to je da se rekonstruiše Veberovo shvatanje islama i da se analizira značaj ratničke klase i ratničkog *ethosa* za oblikovanje islamske dogme i širenje islamskog učenja i prakse. Dalje, cilj nam je i da se utvrde svi oni drugi društveni (neratnički) elementi koji čine arhitektoniku islamskog učenja (analiziraćemo, pre svega, klasnu osnovu i prostorni kontekst nastanka islama). Fundamentalno pitanje, kada je reč o islamu, jeste da li se lepote islamskoj raja mogu zaslužiti i obezbediti svakodnevnim ispravnim i moralnim životom, ili su, pak, vrata dženeta otvorena isključivo za one koji su svoj život položili u borbi za Alaha tako da ćemo se ovim pitanjima detaljno pozabaviti. U skladu sa time, pažnju ćemo posebno usmeriti na proučavanje sveobuhvatnosti etičkih smernica koje uslovljavaju svakodnevni život vernika. U drugom delu disertacije mi ćemo upoređivati Veberovu interpretaciju islama sa tumačenjima navedenih elemenata islamske dogme i prakse u studijama drugih autora, kao i sa podacima iz kanonskih tekstova. Dobit ovako postavljenog cilja istraživanja je dvostruka: sa jedne strane možemo Veberova teorija nam može pomoći da postavimo temelje sociološke analize islama dok, sa druge strane, dobijamo još jednu specifičnu dimenziju Veberove teorije o religiji.

Takođe, jedan od ciljeva je i da se definiše *srednji put orijentalizma* koji će biti analitički model za procenjivanje nivoa uticaja orijentalizma na stvaralaštvo određenog autora. U našem slučaju to je stvaralaštvo Maksa Vebera, mada ovo analitičko sredstvo (u nekim modifikacijama) može poslužiti za analizu dela i drugih mislilaca. Model *srednjeg puta orijentalizma* koji će biti definisan u drugom poglavlju predstavlja, kao što smo rekli, rezultat sinteze i kritičkog promatranja stanovišta različitih autora.

Iz navedenih ciljeva proizilaze i osnovne hipoteze. Prva hipoteza je da je Veberovo shvatanje ratničkog etosa i ratničke klase, kao presudnog faktora za razvoj i širenje islama, rezultat orijentalizma, ali umerene provinijencije, i da kao takvo ono nije bilo u stanju da obuhvati islam kao obligatorni i holistički verski sistem u kome više faktora

simultano utiče na njegovu genezu. U skladu sa teorijskim okvirom koji ćemo konstruisati, hipoteza je da Veberovo shvatanje islama možemo okarakterisati kao *srednji put orijentalizma*.

Iz perspektive kritike Veberovog shvatanja proizilazi i hipoteza da su za nastanak i razvoj islama kao religijskog sistema utemeljenog na obavezujućem i holističkom verskom *praxisu* i dogmi, osim ratničkog *ethosa*, važni i drugi faktori. Na ovu hipotezu nadovezuju se i sledeće pretpostavke: da je veliku ulogu u nastanku i promovisanju islama imala klasa trgovaca, njihov *ethos* i način života i da je Muhamedova pripadnost trgovačkoj eliti značajno doprinela inkorporiranju trgovačke etike u temelj islamske dogme; da ranoislamske centre, u određenoj meri, možemo svrstati u Veberovu definiciju gradske opštine i da islamska dogma o putevima spasenja jasno ukazuje na to da je, pored učenja o važnosti stradanja u svetom ratu, u same osnove islama utkan i značaj šerijatskih normi, čije poštovanje vernicima takođe, omogućava dostizanje islamskog raja.

U skladu sa navedenim predmetom, ciljevima i hipotezama postavljena je i konstrukcija ovog rada. Nakon uvodnog razmatranja i definisanja *srednjeg puta orijentalizma*, uputićemo se u dublje razumevanje Veberovog teorijske pozicije na nivou sociološkog, ali i, specifičnije, na nivou socioreligijskog i komparativno-religijskog stanovišta. Nakon toga analiziraćemo Veberovo shvatanje islama kroz tri dimenzije o kojima smo već govorili.

Istraživanje će biti započeto ispitivanjem klasne osnove nastanka islama, a pitanje urbanizacije, odnosno postojanja gradskog konteksta za razvoj islama (što je, dakle, prema Veberu jedan od preduslova za racionalizaciju u oblasti religije) biće druga istraživačka stanica. U okviru prve teme pokušaćemo da razrešimo dilemu o tome koji društveni sloj je iznedrio islamsku etiku – ratnici ili trgovci? Pružajući alternativnu sliku u kojoj je trgovački stratum takođe bio važan za formulisanje islamske mitologije i prakse, kritikovaćemo Veberovo jednostrano stanovište. Sa druge strane, vojnički duh i pretenzije Poslanika Muhameda najbolje ćemo razumeti uz pomoć Veberovih teorijskih i empirijskih smernica. Takođe, Veberov pristup analize nastanka religije kroz društveno-slojnu, ali i biografsku prizmu glavnih aktera, omogućiće nam da konstruišemo konture *Sociologije islama*. Dakle, ove dve analitičke platforme (klasna i prostorna) pružiće nam mogućnost da, osim konkretne istorijske faktografije o

socijalnoj stratifikaciji i uređenju ranih islamskih centara,⁶⁴ analiziramo i način života prvih muslimana, odnos prema drugim religijama i njihovim pripadnicima, stepen obligatornosti religijskog zakona, ali i politički poredak i uređenje.

Treći deo istraživanja nužno proističe iz prethodna dva i tu se postavlja ključno ontološko i eshatološko pitanje: na koji način se vernik može kandidovati za spasenje nakon ovozemaljskog života? Osim stradanja u verskom ratu (kako je to Veber naveo) u *dženet* se može uspjeti i drugačijim, hrapavijim, etički i svakodnevno uslovljenim lestvama. U ovom delu biće razmatrana suština islamskog verskog rata, *džihada*, kako iz Veberove, tako i iz perspektive drugih autora. Nastojaćemo da od Vebera preuzmemo one elemente koji su za sociološku analizu džihada od esencijalnog značaja, a pokušaćemo da označimo sve one teorijske, istorijske i religijsko-kulturne naslage koje spadaju u korpus stereotipnog viđenja islamskog svetog rata.

Na kraju, više u formi debate nego konačnih zaključaka, osvrnućemo se i na savremena shvatanja islama koja su svojevrsan produžetak devetnaestovekovnih postavki. Posebno ćemo imati u vidu značaj nemačkog klasičnog nasleđa za tu zemlju danas. U kontekstu intezivnih migratornih kretanja sa Bliskog Istoka ka Evropi i u situaciji u kojoj je terorizam sa islamističkim predzankom postao globalni fenomen XXI veka, veoma je važno proučiti one aspekte istorije socijalne i političke misli koji se odnose na shvatanje islama kao militantne religije.

Upuštanje u analizu Veberovog tumačenja islama je svojevrsna potraga za autentičnom sociološkom podlogom za izučavanje islama, pa ipak pristup ovom predmetu proučavanja zahteva interdisciplinarnost te će stoga i sam rezultat istraživanja prožeti nekoliko naučnih oblasti i, nadamo se, obogatiti njihov opus. Iako se ovde najpre krećemo u teorijskim i metodološkim okvirima istorije socijalnih i političkih ideja i sociologije religije, ovako kompleksna tema iziskuje i pomoć istorije, sociologije politike, sociokulturne antropologije i filozofije. Takođe, doprinos ovog teorijskog istraživanja mogao bi biti interesantan i za kod nas nešto manje razvijene discipline, poput islamologije, studija kulture (*Cultural studies*) i postkolonijalnih studija (*Postcolonial studies*).

⁶⁴ U okviru Veberovog određenja gradske opštine apostrofiraćemo one elemente u nastanku islama koji se u tu definiciju mogu uklopiti. Ovo je veoma važan element za kompletiranje slike o dometima racionalizacije u islamskoj religiji.

Da bismo obogatili različite naučne discipline, pre svega sociološki opus, krećemo na put proučavanja islama kroz rebus klasičnog nasleđa. Polazimo od pretpostavke “da su zagonetke koje se mogu naći u klasičnim delima često zanimljivije od zagonetke uvođenja još jedne varijable u neki model statusnog postignuća. Grančice koje istražujemo u rutinskoj nauci mogu biti bliže deblu ili pak dalje od njega. Jedan od načina da pronađemo grančice koje su bliže deblu jeste da ispitamo još uvek neistražene zagonetke iz klasičnih dela” (Stinčkomb, 1999: 262).

1.6. Osnovne hipoteze

U skladu sa osnovnim ciljem rada (da se uz pomoć rekonstrukcije Veberovog teorijskog shvatanja islama, odnosno isticanja značaja ratničke klase i ratničkog *ethosa* za oblikovanje islamske dogme i širenje islamskog učenja i prakse, utvrdi koji je domet tog tumačenja i koji su još društveni elementi doprineli arhitektonici islamskog učenja i kreiranju islamskih normi, kao i da se Veberovo shvatanje islama pozicionira duž *orijentalističkog spektra*) formulisali smo sledeće hipoteze:

1. Da je Veberovo shvatanje ratničkog *ethosa* i ratničke klase, kao presudnog faktora za razvoj i širenje islama, rezultat orijentalističke percepcije. Ono stoga nije bilo u stanju da obuhvati islam kao obligatorni i holistički verski sistem u kome više faktora simultano utiče na njegovu genezu.

2. Da Veberovo shvatanje islama možemo okarakterisati kao *srednji put orijentalizma*, odnosno kao *umereni orijentalizam*.

3. Da su za nastanak i razvoj islama kao religijskog sistema utemeljenog na obavezujućem i holističkom verskom *praxisu* i dogmi, osim ratničkog *ethosa*, važni i drugi faktori.

4. Da je veliku ulogu u nastanku i promovisanju islama imala klasa trgovaca, njihov *ethos* i način života i da je Muhamedova pripadnost trgovačkoj eliti značajno doprinela inkorporiranju trgovačke etike u temelj islamske dogme.

5. Da ranoislamske centre, u određenoj meri, možemo svrstati u Veberovu definiciju gradske opštine.

6. Da islamska dogma o putevima spasenja jasno ukazuje na to da je, pored učenja o važnosti stradanja u svetom ratu, u same osnove islama utkan i značaj šerijatskih

normi, čije poštovanje, prema istom verskom shvatanju, vernicima omogućuje dostizanje islamskog raja.

7. Da pojednostavljeno shvatanje islama, karakteristično za *srednji put orijentalizma*, nije sredstvo za opravdanje imperijalizma i kolonijalizma.

U ovom radu fokusiraćemo se na Veberovu sociološko-religiološku teoriju. No, s obzirom na kapilarni karakter Veberove teorije, nužno će biti otvorena i razmotrena i pitanja koja se tiču njegovih opštih teorijskih konstrukcija, naročito onih koji se tiču političkog i ekonomskog polja. Imajući u vidu predmet i cilj rada, kao i osnovne hipoteze, u prvom delu rada će biti obrazložen koncept orijentalizma (onako kako ga je Said definisao), potom će biti reči o Veberoj sociologiji (biografskom i istorijskom kontekstu nastanka teorije, ali i o samim teorijskim postulatima), a onda ćemo kroz tri različita društvena aspekta – klasni, prostorno-politički i etički, ispitati u kojoj meri je Veberova analiza islama validna i na koji način ona može poslužiti kao osnov sociološko-saznajnog proučavanja ove religije. Te tri istorijsko-teorijske dimenzije (ekonomska, politička i soteriološka) biće poprište sučeljavanja Veberovog shvatanja islama sa drugim interpretacijama njegovog nastanka i ekspanzije. Poslednja poglavlja rezervisana su za sumiranje zaključaka i konačno određenje Veberovog pristupa duž orijentalističkog spektra: teorijskog referentnog sistema koji smo kreirali za potrebe ove disertacije.

2. Orijentalizam kao opšti teorijsko-metodološki kontekst za analizu islama

“Može li se ljudska realnost podeliti –
kao što odista izgleda da jeste podeljena –
na jasno različite kulture, istorije, tradicije, društva, čak rase,
i preživeti posledice te podele na human način?”

(Edvard Said, “Orijentalizam”)

2.1 “Najmoćniji glas Palestinaca”⁶⁵ konstruiše orijentalizam kao novu i zasebnu teorijsku celinu

Tvorac koncepta orijentalizma, jedan od začetnika postkolonijalnih studija,⁶⁶ profesor engleskog jezika i komparativne književnosti i “najmoćniji glas Palestinaca”, Edvard Said, u prvoj polovini sedamdesetih godina prošlog veka definisao je orijentalizam kao zasebnu idejnu celinu, različitu od rasizma, ksenofobije, ili bilo koje druge ideološke pozicije sa sličnom konotacijom. Kao što smo u uvodnom razmatranju rekli, Said je svoje delo stvarao u globalnom kontekstu u kome je svet bio bipolarno ustrojen, tako da je zapadne elite, kao i širu zapadnu javnost, prvenstveno interesovao sovjetski *Drugi* a ne orijentalni *Drugi*. Posledično, taj istorijski trenutak bio je poprilično pogodan da muslimani, kao nedovoljno veliki politički i kulturni izazov za Zapad u datom trenutku (prvenstveno za Sjedinjene Američke Države) postanu politički “vidljivi”. Said je taj trenutak iskoristio.⁶⁷

⁶⁵ Robert Fisk (*Robert Fisk*), engleski pisac i novinar ovako je nazvao Edvarda Saida. <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/fisk/robert-fisk-why-bombing-ashkelon-is-the-most-ragic-irony-1216228.html> (pregledano 30.5.2017.)

⁶⁶ Za više videti: Kalanj, 2001; Jovanović, 2017c.

⁶⁷ Treba napomenuti da je Saidovo delo objavljeno pre Iranske revolucije koja jeste probudila interesovanje Zapada za islamski svet. Pad dinastije Pahlavi i dolazak ajatolaha Homeinija na vlast. Protesti koji su krenuli početkom 1978. godine kulminirali su naredne godine koja se i obeležava kao godina Iranske revolucije. Građani na ulicama bili su višestruko nezadovoljni različitim aspektima šahove vladavine. Na “spisku” nezadovoljstva našli su se brutalno delovanje tajne policije, korpucija, nepotizam, rasipništvo itd. Posebno zanimljiv aspekt je nezadovoljstvo prozapadnom orijentacijom šahovog režima. Serija protesta na kraju je dobila oblik revolucije čiji je ishod bio pad monarhije, povratak Homeinija iz egzila, njegovo preuzimanje vlasti i proglašenje republike. To je bio “politički eksperiment koji ni dan danas, više od tri decenije kasnije, ne prestaje da intrigira svetsku javnost – Islamska Republika Iran” (Ajzenhamer, 2012: 74). Iranska revolucija bila je događaj koji je zaintrigirao zapadnu javnost, pre svega sa stanovišta straha od buđenja islamizma u tom delu svetu. Pa ipak, to je bila spoljnopolitička tema a ne akutno pitanje za građane SAD-a i Evrope. To će se, svakako, dramatično promeniti nakon septembra

Pretpostavljamo da je upravo zbog praktičnopolitičkih ciljeva (borbe za prava muslimana, podrške Palestincima u izraelsko-palestinskim sukobima i anticionističkom zalaganju), Saidov koncept orijentalizma, kao sveukupni odnos Zapada prema Orijentu od prosvetiteljstva pa na dalje, isuviše inkluzivan i opšti teorijski konstrukt. No, uprkos tome, njegov idejni iskorak umnogome predstavlja validni istorijski pregled konstruisanja orijentalizma kroz stvaralaštvo različitih autora, i svakako je sasvim dobra polazna osnova za dalju redefiniciju i reaktuelizaciju pojma koji je danas relevantan verovatno i više nego u vremenu u kome je on živeo. Takođe, ovaj autor nam je u nasleđe ostavio plodonosnu građu za proučavanje istorijata pojma orijentalizma⁶⁸ i postavio dosta dobre teorijske okvire u kojima se možemo komotno kretati kada proučavamo ovaj holistički fenomen. Kako bismo kasnije mogli da damo sopstvenu, revidiranu, definiciju orijentalizma i da u okvire te definicije pozicioniramo stanovište Maksa Vebera, najpre se moramo pozabaviti samim Saidovim viđenjem ovog teorijskog modela.

Orijentalizam, u najširem smislu, podrazumeva sveobuhvatni idejni, politički, estetski i epistemološki korpus relacionog stereotipiziranog odnosa između Orijenta i Okcidenta. Iako orijentalizam, kao krovni pojam, obuhvata gotovo sve odnose različitih naučnih, književnih i političkih aktera prema Orijentu koji su redukcionistički i stereotipni, Saidovo viđenje ipak prvenstveno akcentuje negativno uslovljenu percepciju orijentalnih društava od strane zapadnih. Kao što smo rekli, iako je u *Orijentalizmu* na više mesta romantičarski i afirmativan odnos Zapada prema Orijentu svrstavan pod okrilje pojednostavljenog orijentalističkog odnosa prema Istoku, u *Kulturi i imperijalizmu* (monografiji koja je napisana skoro pentaest godina nakon Orijentalizma) situacija je nešto jednostavnija. U ovom delu Said orijentalizam prišiva uz imperijalizam i kolonijalne pretenzije i na taj način (simplifikovan) diskurs ne odvajava od (imperijalne) prakse (Said, 2002). Autorovo stanovište je relativno nekonzistentno (i varira od dela do dela) pa ipak ova diskrepancija će nama poslužiti za konstruisanje *orijentalističkog spektra* (osnovne konure ove ideje smo već izneli). *Negativno*

2001. godine kada islamski radikalizam preuzima ulogu glavnog neprijatelja Zapada. Zbog toga danas govorimo o tzv. post 9/11 eri.

⁶⁸ Ovde pre svega mislimo na obminu građu o odnosu različitih autora prema Istoku, odnosno prema Orijentu.

uslovljen orijentalizam dobiće upravo osvajački predznak što će biti distinktivni marker u odnosu na druge vrste i nivoe orijentalizma.

Orijentalizam prožima naučne, ali i druge narative, koji se međusobno disciplinarno i istorijski dopunjuju. Kako što smo rekli, Said se zalagao za holistički pristup orijentalizmu kao zaokruženom i čvrsto utemeljenom idejnom viševjekovnom sistemskom odnosu (nadređenog) Zapada prema (podređenom) Orijentu (Said, 2008). Said naglašava da je svoje viđenje gradio na Fukoovim argumentima⁶⁹ o nepostojanju socijalne realnosti bez diskurzivnog značenja koje joj društvo (Said će dodati i individualni autori) pripisuje. Na tragu Fukoove ideje vodilje o tome da čitava istorija ništa drugo do proizvođač diskursa moći,⁷⁰ Said se “uklopio” u teorijsku misao ovog francuskog emblematičnog autora i praktično se nadovezao sa svojim pojmom orijentalizma koji je, dakle, samo još jedan diskurzivni proizvod zapadocentrične istorije. Kako je duh postmoderne i poststrukturalne teorije⁷¹ ispunjavao misaonu potporu praktičnog delanja “Novih socijalnih pokreta”, i Said se obilato oslanjao na idejne postulate ove, u to vreme dominantne teorijske paradigme.

Bitniji diskontinuitet između Fukoa i Saida nalazi se u tome što Said insistira na individualnom pečatu koji akteri imaju kada konstruišu orijentalistički diskurs. “No, za razliku od Mišela Fukoa, čujem delu veoma mnogo dugujem, ja verujem u presudno otisak koji pojedinačni pisci ostavljaju na inače anonimnom kolektivnom korpusu tekstova koji konstituišu diskurzivnu formaciju kakva je orijentalizam” (Said, 2008: 37). Said dalje elaborira u istom maniru. “Fuko veruje da, u načelu, inividualni tekst ili

⁶⁹ U kasnijim radovima, Said se dosta ogradio od Fukoove poziciji kritikujući ga za šokantnu neutralnost kada su u pitanju neke od kulturoloških diskriminacija. Pa ipak, ova kritika ostala je neimplementirana u Saidov rad i više je u domenu političkog nego teorijskog (Alessandrini, 2005: 442).

⁷⁰ “Istorija je, dakle, proizvođač diskursa moći, diskursa obaveza kojima vlast potčinjava. Ona je, takođe, i proizvođač diskursa sjaja kojim vlast opsenjuje, plaši i umiruje. Vezujući i umirujući pojedince i društvene grupe, moć i vlast deluju kao utemeljitelji i garanti reda” (Pavlović, 2008: 13).

⁷¹ Da li Mišela Fukoa možemo svrstati u postmodernu teoriju, ili među (post)strukturaliste zajedno sa Levi Strosom (*Claude Levi-Strauss*, 1908-2009) i Altiserom (*Louis Pierre Althusser*, 1918-1990), jedno je od glavnih (gotovo retoričkih) pitanja u savremenoj sociologiji. Iako sam Fuko ne bi pristao da svoju misao klasifikuje kao bilo koji od pomenutih teorijskih pravaca (posebno se ogađivao od etikete postmodernizma), autori se najčešće spore upravo u vezi sa time da li su njegove, u mnogo čemu veoma specifične i jedinstvene ideje, pravi primer postmoderne ili lajtmotiv poststrukturalne teorije, ipak “Fukoova misao je toliko osobena da jednostavno izmiče svakoj klasifikaciji” (Pavlović, 2008: 7). No, u kontekstu Saidovog preuzimanja i redefinisanja pojedinih Fukoovih ideja, teorijska klasifikacija i nije od presudnog značaja – Fuko je svakako intelektualno obeležio šezdesete i sedamdesete godine prošlog veka te Saidovo pozivanje na njegove teorijske postulate nije iznenađujuće uzimajući u obzir istorijsko razdoblje u kojem je stvarao. Fukoove proaktivističke izvјave poput ove: „Što se više udaljavam od centra, bolje vidim istinu; što više naglašavam odnos snaga, više se borim i stvarnije će se istina preda mnom razviti“ (Fuko, 1998: 70) bile su jedna od misano-retoričkih pokretačkih motiva “Novih socijalnih pokreta” (o čemu smo već govorili).

autor ima veoma malo značaja; empirijski, u slučaju orijentalizma (i verovatno nigde drugde), smatram da nije tako. U skladu sa tim, moje analize služe se metodom preciznog čitanja teksta, čiji je cilj da otkrije dijalektiku između individualnog teksta ili pisca i složene kolektivne formacije kojoj njegovo delo doprinosi” (Said, 2008: 38). Iako će Fuko u kasnijim radovima redefinisati svoje kapilarno viđenje moći, Said se poziva na njegovo shvatanje da je moć ”posvuda; to ne znači da ona sve obuhvaća, već da odasvud dolazi“ (Foucault, 1994: 65), međutim, Said izričito “optužuje” pojedinačne aktere za proizvodnju orijentalističkog diskursa čiji je primarni cilj potčinjavanje orijentalnih naroda.

Iz jasno definisane konstruktivističke pozicije,⁷² Said se zalagao za nepostojanje Orijenta (i Okcidenta) kao inertne i prirodne činjenice.⁷³ Reč je, dakle, o narativnim konstruktima koji su nastajali kao, ne samo eksplikacija, već i opravdanje za kolonijalna osvajanja i prisvajanje resursa iz orijentalnih delova sveta. Kao što ludilo ne postoji van psihijatrijskog sociolingvističkog registra, i baš kao što homoseksualizam nije patološka pojava ukoliko se decentriramo iz heteronormativističkog jezičkog domena, tako ni Orijent nije geografski, politički i kuturni *Drugi* bez diskurzvine celine koju je konstruisao Zapad. I uprkos tome što orijentalizam predstavlja kao *porodicu ideja* tj. kao elaboraciju različitih aspekata razlika između Orijenta i Okcidenta, Said izričito

⁷² Osnovna ideja konstruktivizma leži u tome da su različiti fenomeni poput kultura, rasa itd. isključivo socijalni konstrukti a ne društvena realnost. Jedan od prvih autora koji su bili na tragu ove ideje bio je i socijalni antropolog Fridrik Bart (*Fredrik Barth*, 1928-2016) koji je u svojoj studiji izrazio kritikovao istraživače koji se fokusiraju na sadržaje kulture, i materijalne i nematerijalne, posmatrajući ih kao usamljena ostrva u okeanu. On podseća na to da se identitet ne može formirati ukoliko ne postoji određena zajednica u odnosu na koju se neka druga diferencira. Granice identiteta su vrlo postojane, uprkos prelascima ljudi i materijalnih dobara i uprkos kontaktima i međuzavsnosti. Sam kulturni sadržaj koji se smatra identitetskom osnovom je zapravo implikacija, a ne osnovna karakteristika grupe kao što je etnička. Pojedinci zauzimaju 'iste uloge' ukoliko pripadaju istoj grupi jer dele zajedničke vrednosti, ali i neke manifestne signale (kao što su jezik, stanište ili stil života) i na taj način se odvajaju od 'stranaca' koji pripadaju nekom drugom kulturnom kontekstu. Kulturni sadržaj, prema Bartovom mišljenju, nije zbir objektivnih, niti (od iskona) nasleđenih karakteristika. Izabrani sadržaji kulture služe samo za formiranje kolektivnih identiteta na osnovu kojih se ljudi u interakcijama međusobno prepoznaju i klasifikuju (Bart, 1997). Presudan faktor u komunikaciji različitih grupa je kontekst u kome se interakcija odvija. Upravo različite okolnosti – ratovi, promena geostrateških pozicija, društvena potčinjenost izvesnih društvenih grupa u odnosu na neke druge, takmičenje za resurse i retka dobra, migracije itd. mogu da doprinesu jačanju odnosno slabljenju identiteta (Bakić, 2006, Jovanović, 2014). Takođe, možemo uočiti i procesualnost granica u smislu da one nisu zauvek date i nepromenljive, već se mogu menjati u skladu sa različitim situacijama. No, ne treba zaboraviti da one najčešće jesu postojane i određujuće za svoje pripadnike u različitim svakodnevnim praksama (Jovanović, 2014).

⁷³ Said ukazuje na to da je orijentalistički diskurs takva vrsta jezika koja poprima oblik radikalnog realizma u smislu utiska i percepcije koji pojedinci koji ga koriste imaju. Međutim, reč je isključivo o konstrukt koji je ispunjen različitim opipljivim sadržajima koji ga čine postojanim i realističnim (Said, 2008: 99).

apostrofira da je orijentalizam „iznad svega, *diskurs* (kurziv N.J.) koji ne stoji ni u kakvoj direktnoj, korespondentnoj vezi s političkom moći u sirovom obliku, nego se pre stvara i postoji u nejednakoj razmeni s različitim vidovima moći i do izvesne mere se oblikuje u razmeni s političkom moći (kao u slučaju kolonijalnog ili imperijalnog establišmenta), moći intelekta (kao u slučaju dominantnih nauka poput komparativne lingvistike ili anatomije ili bilo koje od modernih političkih nauka), moći kulture (kao u slučaju dogmi ili kanona ukusa, tekstova, vrednosti), moralne moći (kakve su ideje o tome šta “mi” možemo, a “oni” ne mogu da čine ili da razumeju kao što “mi” možemo)” (Said, 2008: 23).

Said podseća na to da jezik, kao visoko organizovan kodirani sistem, nije istina *per se*, već je reč o određenoj interpretaciji društvene realnosti. I zbog toga Orijent, kao u osnovi narativni konstrukt, nema mnogo veze sa definisanjem sopstvenog identiteta. Reč je, naime, o zapadnim tehnikama koje stvaraju orijentalistički diskurs i na taj način čine Orijent vidljivim, ali i dijametralno suprotnim u odnosu na Zapad (Said, 2008: 126).

Fuko je smatrao da se moć⁷⁴ i znanje međusobno uslovljavaju a potom i artikulišu u diskursu (Foucault, 1994: 70–71). Iako se Fukoovo shvatanje moći menjalo (u kasnijim radovima on će uspeti da reši problem individualiteta i pružanja otpora moći koja neće više biti apsolutno represivna), osnovna ideja da znanje kao diskurs nije znanje o realnom svetu, već je znanje odenuto u ruho predstavljanja objektivne stvarnosti i na taj način diskursi konstruišu i čine realnim predmete znanja, opstala je u kasnijoj stvaralačkoj fazi ovog filozofa (Neš, 2006: 30). Na isti način je i Said pozicionirao orijentalizam. Orijentalizam je, dakle, jedan rečnik, „jedan univerzum predstavljačkog diskursa koji je karakterističan za raspravu o islamu i Orijentu i za razumevanje islama i Orijenta“ (Said, 2008: 98). Orijentalistički diskurs je amalgam različitih stereotipa koji konstruišu zapadno viđenje tog dela sveta. Fuko je pravio razliku između diskurzivnog i neskurzivnog, odnosno za njega moć nije isključivo u jeziku i simbolima, već nediskurzivno podrazumeva institucije, kadrovska rešenja i opšte društvene uslove. Iako je tvrdio da se ta dva poretka jasno mogu razlikovati na analitičkom nivou (Foucault, 1972: 163–165), ovo jeste jedan od najteže rešivih

⁷⁴ Kada je reč o Fukou pravilnije je govoriti o moćima (u množini). “Kod Fukoa valja govoriti o tome da za njega nije u središtu pojedinačni izvor moći, to jest, Moć u jednini, kao što je suverenitet, nego mnoštvo različitih sila koje involviraju relacije moći” (Lošonc, 2008: 164).

zadataka u njegovoj teoriji. Koliko je težak vidi se u tome da su njegovi teorijski sledbenici (poput Saída) izgubili tu razliku stopivši sve u jedinstvenu poziciju prema kojoj su i institucije i pojedinci u službi diskursa. Saíd stereotipe o orijentalizmu (koje su konstruisali i pojedinci, ali i čitave institucije poput fakulteta, instituta, raznih profesionalnih društava itd.) metaforički poredi sa kostimima koje nose glumci u predstavi. Dramaturška ikonografija služi da pojednostavi i približi zapadnim gledaocima sliku dalekog Orijenta. Stilizovana kostimografija ni ne treba da bude precizna i istinita, ona je, kao i glumci, reditelji i producenti, tu isključivo radi Evrope ili drugih delova zapadnog sveta (Saíd, 2008: 98). Dakle, orijentalistički diskurs je jedna velika pozornica u kojoj je simbolički zatočen čitav Istok (Saíd, 2008: 88).

Na toj orijentalističkoj diskurzivnoj pozornici ima mnogo različitih i upečatljivih kostima, postoje osnovni stereotipi koji se ponavljaju. Hobson (*John Hobson*) je sasvim adekvatno klasifikovao stereotipe o Zapadu, odnosno o Istoku. U Tabeli broj 1. prikazane su binarne opozicije Okcident-Orijent o kojima i Saíd govori (mada ne tako sistematično kao Hobson).

Tabela 1. Orientalistička i patrijarhalna konstrukcija “Zapad *versus* Istok”

Dinamični Zapad	Nepromenljivi Istok
Inventivan, ingeniozan, proaktivan	Imitativan, ignorantan, pasivan
Racionalan	Iracionalan
Naučno nadmoćan	Ritualistički ustrojen
Disciplinovan, uredan, samokontrolišući	Lud, senzibilan, lenj, haotičan, spontan, poremećen, emotivan
Uslovljen razumom	Telesno uslovljen, egzotičan i privlačan
Paternalistički nastojan, nezavistan, funkcionalan	Detinjast, zavistan, disfunkcionalan
Slobodan, demokatski, tolerantan, iskren	Porobljen, despotski, netolerantan, sklon korupciji
Civilizovan	Plemenski/varvarski
Moralno i ekonomski progresivan	Moralno regresivan i ekonomski stantantan

Izvor: (Hobson, 2004: 8)

Iako se ukratko osvrće i na predistoriju orijentalizma (formalno, orijentalistika se kao lingvistička disciplina ustemeljuje u XIV veku)⁷⁵, Said etiketira evropsko prosvetiteljstvo kao početnu stanicu razvoja orijentalizma kao najšire kategorije simplifikovanog sveopšteg odnosa Okcidenta prema Orijentu. Iako je demarkaciona linija postojala i ranije, situacija je bila daleko kompleksnija (Said bi rekao i poštenija) a tek od XVIII veka počinje uobličavanje pojednostavljenog viđenja Orijenta. Ovo je takođe ideja koja je u skladu sa Fukoovim zaključkom da moderno društvo proizvede forme znanja i moći koje služe prvenstveno oblikovanju novih formi dominacije (Said će tu formu dominacije videti u kolonijalnom projektu). Kako je Fuko odstupio od Kantove ideje da postoji univerzalnost apriorizacije formi i insistirao na tome da svaka epoha porizvodi svoje forme saznanja (Ahmeti, 2015: 122), tako je i Said dosledno pratio tu argumentaciju pa je orijentalizam nazvao proizvodom prosvetiteljskog zapadnocentrizma.

Interesantno je da ipak, bez obzira na to što insistira na tome da orijentalizam kao celokupni kompleks pojednostavljene percepcije Orijenta od strane Zapada obeležava XVIII vek i kasniji period, Said u delima različitih autora iz ranijih perioda vidi začetke orijentalizma. Tako Danteovo (*Dante Alighieri*, 1265-1321) pozicioniranje Muhameda i Alije (jednog od četiri pravoverne halife, Muhamedovog zeta i štićenika) u 28. pevanju, odnosno u osmom krugu *Pakla*, Said smatra jednom od kamena temeljaca evropske percepcije islama koji je, dakle, na korak do samog Satane (koji se nalazi, na dnu Pakla). U Danteovim stihovima “Dok sam piljio u njega očima razogračenim, on me pogleda i rukama raščepi rasečene grudi, pa reče: ‘Sada vidiš kako se čerećim! Vidiš kako je osakaćen Muhamed hudi! Ispred mene Alija hodi plaćući s licem rasečenim od brade do perčina. Tu se sudi svima onima koje sada vidiš ti, koji su sejali razdor i sablazni na sve strane dok su živi bili, pa su sada ovako isečeni svi...’” (Dante, 1998, pevanje 28, stihovi 28–36) Said vidi prve obrise orijentalizma. Pre nego što sretne Muhameda i Alija, veoma blizu same srži iskonskog zla, Dante sreće i jednu malu grupu muslimana, među pohotnicima, gramzivcima, samoubicima, bogohulnicima i jereticima. Iako Dante ima duboko poštovanje prema njima, ipak ih je osudio na bivstovanje u večnom užasu. “Osobenost i rafinman Danteovog poetskog shvatanja islama predstavljaju primer shematske, gotovo kosmološke neizbežnosti koja islam i njegove izabrane predstavnike

⁷⁵ Odlukom Crkvenog saveta u Beču 1312. godine ustanovljene su katedre za arapski, grčki, hebrejski i sirijski jezik u Parizu, Oksfordu, Bolonji, Avinjonu i Salamanki (Southern, 1962: 72).

čini kreaturama zapadnog geografskog, istorijskog i iznad svega moralnog poimanja” (Said, 2008: 96). Said Dantea ne optužuje za orijentalizam, ali ga svrstava u preteče iscertavanja orijentalističke kognitivne matrice.

Zanimljiv je, i za ovaj rad veoma važan, slučaj “oslobađanja” Monteskejca (*Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu*, 1689-1755) od balasta orijentalizma. Said smatra da se u okviru žanra “moralnih rasprava” koje su obilato koristili u XVII i XVIII veku i u koje, prema njegovom mišljenju, spada i Monteskejca misao, ne može uočiti ona politička funkcija orijentalizma koja će biti izražena u XVIII i XIX veku i koja opstaje sve do dana današnjeg (Said, 2002). Veoma je zanimljivo to što Said, autora koji je verovatno najviše doprineo definisanju pojma *orijentalne despotije*,⁷⁶ ne svrstava među orijentaliste, pa čak ni među direktne preteče orijentalizma. On doduše napominje da je Monteskejca misao bio jedan od važnijih podsticaja za konstruisanje orijentalizma od strane drugih autora u XVIII veku, ali izbegava da se detaljnije upusti u debatu oko toga da li Monteskejca jeste ili nije deo orijentalističkog nasleđa. Ova činjenica upućuje nas na jedan zanimljiv istraživački trag koji ćemo sada podrobnije pratiti kako bismo stekli bolje uvide u samu konstitutivnu nit orijentalizma i sve njegove specifičnosti.

Kada je reč o Monteskejcoj prosvetiteljskoj racionalističkoj misli i odnosu prema (po njegovom mišljenju) najvećem političkom i društvenom zlu, (orijentalnoj) despotiji, treba imati na umu istorijski kontekst koji je definisao njegovu teoriju. Nakon velikog širenja Osmanskog carstva na više kontinenata, u XVI veku počela je stagnacija ovog ekspanzionističkog poduhvata. Pred kraj XVII veka sultan objavljuje rat caru Leopoldu Prvom (*Leopold I*, 1640-1705), a turska vojska kreće u pohod na Beču, centar Habsburške monarhije. Kako ovaj važan trofej nije pripao Turcima 1529. godine, Mehmed IV (*Mehmed IV*, 1642-1693) je smatrao da je došao pravi trenutak da se ostvari pun nadzor nad Dunavom, ali i da se pokaže i dokaže dominacija nad zapadnim zemljama koja je u tom trenutku pod znakom pitanja. Opsada Beča, odnosno *Druga bitka kod Beča* trajala je dva meseca (u periodu od jula do septembra 1683. godine) i turska vojska pretrpela je veliki (i neočekivan) poraz. Pred kraj iste godine veliki vezir

⁷⁶ Monteskejca nije dao jedinstvenu definiciju orijentalne despotije, pa ipak ako se pažljivo prate teorijski putokazi kroz *O duhu zakona* može se uočiti model koji se temelji na pet ključnih principa a to su: suprematija jedne političke sile, jednakost podanika u strahu i ništavnosti, izostanak stepenaste društvenne strukture (nema klasa i rangova), administrativna distribucija jedne političke sile i metropoloziacija kao posledica homogenizovane politike jedne političke sile (Molnar, 2016: 51).

Kara Mustafa zadavljen je u Beogradu i do kraja XVII stoleća turski uticaj u Evropi znatno će oslabiti. Sve do početka XX veka Turska će biti značajan faktor na Starom kontinentu (naročito u njenom južnom i istočnom delu), pa ipak, nakon neuspelog pokušaja osvajanja Beča, njen politički, vojni i teritorijalni uticaj sve je slabiji (Stoye, 2008). Bez obzira na potiskivanje Turske dalje od centra Evrope, sve do druge polovine XVIII veka evropski diskurs nije bio uslovljen osvajanjem orijentalnih prostora, već je definisan odbranom od Osmanskog carstva. Said zbog toga početak orijentalističkog narativa smešta upravo u drugu polovinu XVIII veka, kada će se stvari preokrenuti i kada počinje projekat zapadnog imperijalizma.

Kada Montesjkje piše da je Turska najmonstruoznija despotija, a da su Turci najneprosvećeniji narod, on ima u vidu period koji je obeležio pohod Osmanskog carstva na Evropu, odnosno period u kome je Zapad imao direktan kontakt sa imperijalnim Orijentom na sopstvenom tlu. U kontekstu analize islama važno je reći da Montesjkje smatra da “tursko uređenje donekle popravlja upravo religija” (Monteskje, 2001: 61), tj. da *Kuran* zamenjuje građanski zakonik i ograničava samovolju (Monteskje, 2001: 163), ali bez obzira na to što religija donekle kroti i samog despota,⁷⁷ francuski liberal smatra da vlast sultana ne poznaje nikakve, a naročito ne granice podele vlasti. Paradoksalno, stanje u despotijama bilo je konsekventno stanje jednakosti kao i u republici, ali ta jednakost bila je kvalitativno drugačija. Reč je o jednakosti između obespravljenih i ništavnih (Molnar, 2016: 70–71).

Monteskjeova teorija specifična je i po tome što, iako prati Aristotelovu racionalističku nit klasifikacija oblika vlasti i državnih uređenja, ona je obogaćena društvenim faktorima koji su simultano i uzrok, ali i posledica održavanja određenih zakona i tipova vlasti. Iako izgrađena na legalističkim i normativnim temeljima, Montesjkjeova teorija se može čitati i izvan uporedno-pravne i političko-filozofske rasprave. Kako Altiser tvrdi, Montesjkje nije bio idealista i nije bio sklon predrasudama. Nije ni predviđao budućnost, već je govorio u kategorijama činjenica. Dok su drugi politički mislioci, prema Altiserovom mišljenju, u svoje tipologije uključivali i željeni

⁷⁷ Na ovom mestu Montesjkje jasno ukazuje na kuransku zabranu konzumacije alkohola kao višeg zakona od volje despota. “Ako vladar naredi, čovek se može odreći oca, može ga čak i ubiti; ali, vino neće piti ako to ovaj hoće ili naredi. Zakoni vere su pravila višeg reda jer se ondose kako na vladare tako i na podanike” (Monteskje, 2001: 41).

model državnog uređenja, Montesckje je klasifikaciju pravio na osnovu realnog stanja stvari (Althusser, 1972).

Holistički koncept *duha zakona* nudi prilično širok i misaono i politički izazovan uvid u globalni poredak, pa autori (Mimica, Vujačić, 1989: XII) govore o Montesckjeovoj misli kao predvorju sociologije. Montesckje nudi deskripciju, ali i dublju analizu *društvenog tkiva* na kome počivaju pravne norme i oblik vlasti. Uz društveno, političko i pravno, on dodaje i geografsko, pa tako svoju teoriju smešta i u prapocetke geopolitike kao zasebne discipline u okviru društvenih nauka. Njegova tipologija državnih uređenja koja podrazumeva postojanje republike, monarhije i despotije manje je poznata (i njome se uglavnom bave proučavaoci istorije ideja) od čuvene koncepcije podele vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku, ali insistiranja na mehanizmu međusobne kontrole i ograničenja (Montesckje, 2001: 112–122). Ova Montesckjeova zamisao, koja predstavlja izmenjenu i dopunjenu ideju Džona Loka (*John Locke*, 1632-1704)⁷⁸ dobila je i praktična rešenja, pa u savremenom poretku i dalje figurira kao najadekvatnije konstitutivno rešenje za moderne demokratske države. Ovde je ipak važnija trodelna podela oblika vlasti i načela na kojima različita uređenja počivaju pa ćemo se malo zadržati na tome.

Montesckje preuzima republikanski ideal *vrline* i dodeljuje mu ulogu temeljnog pokretača republike. Nukleus monarhije je, prema njegovom mišljenju, *čast*, dok je despotija utemeljena na *strahu*. I to ne isključivo na strahu od samovolje despota, već je i samog despota strah od njegovih najbližih saradnika i njihovog potencijala za zavere i ubistvo. Svi zajedno obavijeni su strahom od onostranog, odnosno od Božije volje koja donekle unosi korektiv u svirepost i bahatost despota, ali i doprinosi opštem osećaju strepnje među svim stanovnicima despotija. Cilj despotije je spokoj “ali to nije mir, već muk gradova koje je neprijatelj spreman da zauzme” (Montesckje, 2001: 60).

Državno uređenje zavisi i od geografskih faktora pa tako loša klima i mala teritorija pogoduje razvoju republike, umerena klima i teritorija srednje veličine su osnov monarhijskog državnog uređenja, dok su velika prostranstva i prijatna klima katalizator

⁷⁸ Lok je predstavio ideju o nužnosti podele vlasti na izvršnu, zakonodavnu i federativnu. Iako je utabao ideju o tome da sloboda pojedinaca zavisi o međusobne kontrole vlasti, on nije uspeo da reši problem sudske vlasti i njene autonomnosti (jer federativna vlast zapravo predstavlja samo još jedan oblik egzekutivne vlasti koja je zadužena za spoljnopolitičke odnose) (Molnar, 279–281). Tek će Montesckje, sa uvođenjem sudske vlasti kao zasebne grane, doprineti konačnom konstitucionalnom rešenju modernih demokratskih država.

razvoja despotizma. Montekskje insistira na tome da je despotizam vezan na nomadsko nasleđe azijskih naroda. Za evropsko tlo karakterističan je bio stacionaran način života i privređivanja što je, u narednom koraku, doprinelo razvoju čvršćih institucija i podstaklo je ljubavi prema slobodi, dok su orijentalni nomadi bili prinuđeni da *ad hoc* osvajaju resurse koji su im bili potrebni za opstanak. Borba sa drugim hordama (varvarskim plemenima) je bila osnovni mehanizam za preživljavanje i širenje, i stoga je taj vid društvenosti u osnovi orijentalnih despotija, smatra Monteskje. Tako, na primer, u *Persijskim pismima* narator objašnjava kako su Azijati navikli na oštar i brz hod i kako su neprekidno u pokretu a to je, između ostalog, rezidua nomadskog načina života (Montesquieu, 2008: 30). Ako imamo ovu činjenicu u vidu, nije teško zaključiti zašto je Monteskje o orijentalnim narodima a pre svega o Turcima, govorio kao o narodu koji je borben i spreman za permanentno i surovo sukobljavanje. Surov je despot, ali su surovi i ostali stanovnici despotije. Takođe, kao što smo videli, Monteskje strah u orijentalnim gradovima vezuje i za perpetuiranu bojazan od novog osvajanja; za nomadske narode je karakteristično da se stalno kreću i osvajaju, i ta logika opstaje i u despotskom državnom uređenju. Osvajački poduhvat je bio središte državotvornih projekata na Orijentu tako da je sasvim izvesno da će militarizam opstati kao jedan od važnijih sastavnih delova *duha zakona* orijentalnih despotija.

Za razliku od republike i monarhije koje su zakonita uređenja, despotija je nezakonita i karakteriše ona društva koja ne poznaju ni vrlinu ni čast, i koja nemaju razvijenu društvenu svest koja bi potencirala razvoj, napredak i slobodu pojedinaca. Monteskje je upozoravao na propadanje načela koja konsekventno vode degradaciji političkih uređenja pa se tako i republika i monarhija mogu urušiti i naći u stanju despotije od koje svakako nema lošijeg poretka. Despotija održava *status quo* permanentnog straha, stagnacije i atomizacije u povoljnim klimatskim uslovima i na velikim prostranstvima koji su idealni uslovi za takav poredak.⁷⁹ U kontekstu straha od uspostavljanja okcidentalnog despotizma u Francuskoj u to doba, Monteskjeova zabrinutost i teorijska logika koja je prati sasvim je očekivana.

⁷⁹ Prilično je poznata (i mnogo kritikovana) Monteskjeova ideja da je klimatski faktor jedan od bitnijih za oblikovanje državnih uređenja. Tako j u republikama klima najsurovija, u monarhijama nešto bolja a u despotijama je najblaža. Veličina teritorije je takođe bitna i kreć se od najmanje (republika) do najveće despotija). Atomizacija, odnosno kondenzacija društvenog potencijala i surovost, odnosno blagotvornost klime utiču na društvenu i političku organizaciju, smatra Monteskje.

Monteskjeu je, kao autentičnom liberalnom misliocu, svaka ideja o bilo kakvom “preplitanju” Okcidenta sa orijentalnim despotijama značila skrnavljenje zapadnih republikanskih načela, ideala i nasleđa. Iz njegovih naturalističkih prikaza patnje, svireposti i bezzakonja u orijentalnim despotijama, najpre u *Persijskim pismima* (Montesquieu, 2008), a potom i u mnogo poznatijem, teorijski zaokruženijem i politički uticajnijem *O duhu zakona* (Monteskje, 2001), proizilazi opomena Zapadu da, ne samo da ne treba da ima išta sa izvitoperenim orijentalnim despotijama, nego nikako ne sme da dozvoli da sklizne u okcidentalni despotizam koji je pretio da nastane pod Lujem XIV (*Louis XIV*, 1638-1715). Monteskje kritikuje francusku vlast u strahu od toga da će režim u ovoj zemlji poprimiti odlike orijentalnog despotizma, a pre svega onog oblika vlasti koji je na snazi u Turskoj. Ovde nećemo ulazi u debatu o tome na koji način je Monteskje dedukovao teorijske i praktične analogije između orijentalnog i okcidentalnog despotizma (Molnar, 2016), ali ćemo podvući posledice koje je Monteskjeovo shvatanje Orijenta imalo za Saidovu definiciju.

Iz navedenog se može zaključiti zašto je Said napravio cezuru u kontinuumu orijentalizma baš u slučaju Monteskjea. Ovaj francuski liberalni mislilac bio je jedan od prvih koji se pozabavio pitanjem unikatnosti orijentalnih režima. On ih je opisao i objasnio uz pomoć klimatskih faktora, religije i (u najširem smislu) kulture i načina života, i logično bi trebalo da bude, ako ne začetnik, onda barem jedan od glavnih nosilaca orijentalističkog narativa. U Monteskjeovim surovim opisima nalaze se svi oni epiteti koje Said nabraja kada definiše zapadni orijentalistički diskurs. Monteskje govori o tome da su ljudi u despotiji robovi, da među njima nema pregovaranja i dogovaranja, da tamo ljudima “baš kao i zverima dopadaju samo nagon, poslušnost i kazna” (Monteskje, 2001: 41).⁸⁰ On despota opisuje kao lenjog, pohotljivog, opijenog užicima i kao neznalicu koji samo gleda da što manje radi. Vladari u despotijama zloupotrebljavaju žene, piše Monteskje.⁸¹ Uzimaju više žena, a imaju toliko mnogo dece da prema njima ne mogu osećati ljubav, baš kao što ne vole ni svoju braću (Monteskje, 2001: 63). Gnušanje sa kojim je Monteskje govorio o Orijentu (ne samo o Turskoj, već i o Rusiji, Kini, Japanu i drugim zemljama) uklapa se u orijentalistički

⁸⁰ “U tim se državama ništa ne popravlja, ništa ne unapređuje. Kuće se grade samo za jedan ljudski vek; kanali se ne kopaju, drveće se ne sadi, iz zemlje se izvlači sve, a ništa joj se ne vraća; sve je neobrađeno, sve pusto” (Monteskje, 2001: 61).

⁸¹ O tome Monteskje više piše u *Persijskim pismima* (Monteskje, 2004).

repertoar, međutim, Said ipak početke orijentalizma vezuje za period koji obuhvata drugu polovinu XVIII i početak XIX veka. Drugim rečima, on orijentalizam vezuje za kolonijalnu politiku a “Monteskjeova istraživanja o despotiji se ukazuju kao lišena svake veze sa kolonijalnim diskursom i duhovno najbliža Bodenovim” (Molnar, 2016: 47).

Monteskje stvara u kontekstu u kome, iako turska moć u Evropi slabi, još uvek nema govora o imperijalnim pretenzijama Francuske i Engleske, pa samim tim nema ni govora o potčinjavanju Orijenta zapadnim silama. Sa druge strane, Monteskje ni ne smatra da treba imati bilo kakvih veza sa najužasnijim mogućim državnim uređenjem kao što je orijentalna despotija (čak ni u suprematskom odnosu). *Ergo*, u Monteskjevom viđenju Orijenta, iako su prisutni negativni epiteti i kritika orijentalnih političkih uređenja i načina života, izostao je deo o neophodnosti dominacije Okcidenta nad Orijentom. Said će o ovoj temi preciznije govoriti u *Kulturi i imperijalizmu* nego u *Orijentalizmu* iz čega proizilazi da je teritorijalna, politička, ekonomska i kulturna dominacija tu ipak neophodan konstitutivni element orijentalizma. Konvergenciju između osvajanja Orijenta i pežorativnog viđenja ovog dela sveta ne možemo naći kod Monteskjea i zbog toga ga Said elegantno zaobilazi (iako, dakle, postoje argumenti u prilog tome da, ako se već posmatra sveobuhvatni odnos Okcidenta i Orijenta, Monteskje ne bi mogao da izbegne da bude na listi orijentalista). Upravo je to jedna od smernica koju smo imali u vidu prilikom konstrukcije *orijentalističkog spektra* i različitih nivoa orijentalizma koji se na njemu nalaze.

Još jedna činjenica je veoma važna kada je reč o Monteskjevom viđenju Orijenta. Pojedini autori smatraju da je upravo Monteskjeovo viđenje orijentalnih despotija imalo krucijalni značaj na formiranje slike o islamu u delima Maksa Vebera (Curtis, 2009: 73).⁸² Ne ulazeći u debatu o tome da li je Monteskje, ili pak Tokvil, izvršio snažniji uticaj na Veberovo shvatanje patrimonijalnih režima i despotizma, za temu o orijentalizmu važno je podvući sličnosti između Monteskjevog i Veberovog orijentalizma. Veber je, kao što smo već rekli, islamski militarizam objasnio državotvornim projektom vođe prvih muslimana. Tu ideju među prvima je izneo upravo Monteskje insistirajući na kontinuitetu između nomadskog načina života na Orijentu i

⁸² Ovo se, između ostalog, odnosi i na Monteskjeovo insistiranje na ratničkom duhu u orijentalnim despotijama (Monteskje, 2001: 60). Takođe, kasnije u radu otvorićemo pitanje uticaja koji je Monteskjeovo definisanje *duha* imalo na Vebera i njegovu upotrebu tog koncepta.

formiranja orijentalnih despotija. Drugim rečima, ratnički *ethos* ni kod Monteksjea ni kod Vebera nije postao *lajt motiv* analize islama bez teorijskog uporištva; i kod jednog i drugog autora pronalazimo sličnu logiku korenspondencije između dogme i konkretnim državnih potreba.

Postoji još jedna važna sličnost između Vebera i Montesjkjea u kontekstu njihovih analiza islama. U slučaju oba velikana istorije socijalne misli radi se o orijentalizmu bez imperijalizma, odnosno o orijentalističkom načinu simplifikovanja istočnih društava bez pretenzija na osvajanje tih teritorija. Istorijski kontekst je, naravno, poptuno drugačiji kada je reč o ova dva mislioca, ali teorijska nit je ista i podrazumeva zapadnu optiku pojednostavljene percepcije orijentalnih društava i religija, ali bez političke i ekonomske supremacije. I Montesjkje na islam gledam kroz monolitnu, redukcionističku prizmu, bez pronalaženja razlika u dogmatskom učenju i praksi i, najpre zbog osmanskog imperijalizma, islam vidi kao ratobornu religiju čija je pokretačka sila strah. Pa ipak, on ne poziv na osvajanje Orijenta, naprotiv. Ova vrsta orijentalizma (koja će i nama pomoći u formiranju *srednjeg puta orijentalizma*) može da posluži za analizu nemačkog orijentalizma uopšte. Kao što smo već istakli, Said izbegava da govori o nemačkom doprinosu orijentalizmu, a naglašava francuski i britanski, odnosno u novijoj istoriji američki, uticaj na ukorenjenost i reprodukciju orijentalističkog diskursa. Pošto Nemačka nije bila imperijalna sila, ne može se govoriti o sprezi između orijentalizma i kolonijalizma, što ne znači da orijentalistička simplifikacijska konjunktura tu nije prisutna. Montesjkjeov primer, ali i to što ga je Said izostavio sa spiska orijentalista, upravo podstiču razmišljanje o definisanju orijentalizma bez imperijalne dominacije. Taj orijentalizam svakako je drugačiji od romantičarske perspektive, ali je njegova funkcija isto tako bitno različita od one koju su imali francuski putopisi o Alžiru ili engleski romanopisci u Indiji. U prvom slučaju reč je nekritičkom glorifikovanju Orijenta, dok se u drugom slučaju, nauka i umetnost u službi legitimacije kolonizacije. U nastavku rada bliže ćemo odrediti vrste orijentalizma, a ovde ćemo se još malo zadržati na objašnjenju Saidovog modela i različitim teorijskim uticajima na njegov rad.

U skladu sa još jednim Fukoovim stavom koji podrazumeva da su moderna društva diskurzivna društva (Fuko, 2007: 30–31), i Said je period od XVIII veka pa na dalje

video kao istorijsku pozornicu nastanka orijentalističkog diskursa.⁸³ “Već je postalo uobičajeno da se u studijama o orijentalizmu na prosvetiteljstvo 18. veka gleda kao na svojevrsnu filozofsku pripremu za evrocentrični diskurs koji se uzdigao u 19. veku, koji je bio diktiran procesom izgradnje evropskih kolonijalnih imperija i koji je bio toliko snažan da je čak duboko prožeo i tako radikalno kritičke teorije kao što je bila npr. Marksova (Marx): u tom dihotomnom diskursu okcidentalna društva su bila dinamička, pluralistička i kretala su se (zahvaljujući kapitalizmu) u pravcu demokratskog industrijalizma, dok su orijentalna društva bila osuđena na to da ostanu bezvremena, despotska i stagnantna” (Molnar, 2015: 407).⁸⁴ Možemo zaključiti da je Said za početnu stanicu orijentalizma uzeo prosvetiteljstvo i zbog toga što je počeo proces pripremanja terena za kolonijalizam, ali i zbog toga što je opet sledio Fukoove teorijske instrukcije i logiku. U svakom slučaju, ostaje veoma upitno zašto se Monteskje nije našao na listi začetnika orijentalističkog svetonazora.

S obzirom na to da je orijentalizam, prema Saidovom mišljenju, čvrsto utemeljen *diskurs* o narodima koji žive na Orijentu i njihovim kulturama, religijama i političkim ustrojstvima, on počiva na onome što se u lingvistici naziva *binarnim opozicijama*. Said smatra da se u “kognitivnim mapama”⁸⁵ pojedinačno kristališu, a potom i učvršćuju dihotomne kulturološke distinkcije. Ovaj palestinski profesor i aktivista izrazito naglašava akterski pristup i u prvi plan ističe ulogu koju pojedinci na relevantnim socijalnim (naučnim, političkim, umetničkim) pozicijama igraju u konstrukciji tih binarnih opozicija. Ključnu ulogu odigrali su dakle pojedinačni akteri⁸⁶ koji su svojim

⁸³ U ovako određenoj kritici prosvetiteljstva Said nije originalan. On se nadovezuje na nit kritike prosvetiteljskog nasleđa koja počinje još od Ničeove kritike Kanta pa sve do Deridinog i Fukoovog nadovezivanja na tu kritiku. Sad se samo uklapa u ovo, već utabano, stanovište (Aravamudan, 2012: 2).

⁸⁴ Prosvetiteljstvo je stavilo naučni rezon na pijedestal vrednosti. Upravo zbog toga počinje razvoj orijentalistike koja je svojevrsni početni impuls orijentalizma kao zaokruženog sistema (Aravamudan, 2012: 2).

⁸⁵ Sociolingvisti Van Dijk (*Teun Van Dijk*) insistira na postojanju “kognitivnih mapa” tj. na svojevrsnom ideološkom, vrednosnom i identitetskom rešetku kroz koje pojedinac prima i sistematizuje različite poruke i ideje koje čine određen diskurzivni kompleks. S obzirom na mnoštvo identiteta koje ljudi imaju i diferencijaciju u ličnim iskustvima i biografijama, i razni diskursi biće prihvaćeni na drugačije načine. “Kognitivne mape” su rezultat preklapanja i interakcije različitih individualnih i kolektivnih identiteta koji su referentni sistem za prihvatanje odnosno odbijanje poruka koje se plasiraju različitim diskurzivnim matricama. I, dakle, na isti način na koji pojedinci definišu društvenu realnost i sopstveni identitet, definišu i *Drugog* (Van Dijk, 1995: 138).

⁸⁶ Kako bi ilustrovao svoju hipotezu o konstrukciji binarnih opozicija u (savremenom) političkom diskursu, Said navodi primer Henrija Kisindžera (*Heinz Alfred Kissinger*) i analizom njegove studije “Domaća struktura i spoljna politika” pokazuje kako se čvrsto utemeljuje polaritet između SAD-a i “spoljnog sveta”. Komparirajući politiku SAD-a i tehnike vladanja koje su imanentne istorije te države sa stilovima vlasti u takozvanom Trećem svetu (koji uključuje Kinu, Indokinu, Bliski istok, Afriku i

delanjem nataložili viševekovne naslage stereotipnog, pojednostavljenog, i Zapadu dijametralno suprotnog orijentalnog *Drugog*. Reč je, dakle, o disciplinarno poroznom, ali izrazito kumulativnom procesu kreiranja Orijenta, kao ne samo drugačijeg, već i vrednosno suprotnog Zapadu i svim njegovim (primarno prosvetiteljskim) tekovinama. Insistiranje na doprinosu (Said bi verovatno rekao krivici) pojedinaca kontinuitetu i opstanku orijentalizma dobro ilustruje aproksimaciju u odnosu na Fukoovu teorijsku nit.⁸⁷ Ova aproksimacija je opet više politički nego teorijski motivisana: uprkos nedvosmisleno velikom i značajnom doprinosu koji je Said ostvario, njegova teorija donekle jeste i “lov na veštice”, odnosno predviđeno je da teorija o orijentalizmu bude u službi optuživanja konkretnih ljudi i ustanova za legitimaciju imperijalizma i kolonijalne eksploatacije. Evo kako izgleda ta logika.

Mehanizam označivanja određene kulturne celine kao *Drugosti* počiva najpre na njenoj homogenizaciji (brisanju svih varijeteta koje možemo identifikovati u određenoj kulturi odnosno religiji), potom na dihotomizaciji te kulture u odnosu na “nas” a sve to je inicijelna kapisla da se zavrti “trofazni delatni okvir drugojačenja” (Pišev, Milenković, 2013: 973) koji podrazumeva da je prva faza marginalizacija, druga esencijalizacija a treća stigmatizacija *Drugog*. Četvrta faza bi mogla biti ovladavanje, odnosno kontrolisanje tog jednoobraznog, drugačijeg, monolitnog i inferiornog *Drugog*. Said podseća da orijentalisti “misle o razlikama između kultura pre svega kao o nečemu što stvara bojno polje koje ih razdvaja, a zatim kao o nečemu što poziva Zapad da kontroliše, ograničava Drugog i na druge načine vlada njime (posredstvom nadmoćnog

Latinsku Ameriku), Kisindžer dolazi do zaključka da je reč o nepremostivim razlikama. Dihotomiju između zemalja u razvoju i onih koje su taj proces odavno okončale, Kisindžer ilustruje Njutnovom revolucijom, odnosno izostankom iste iz nuačnog korpusa “zemalja u razvoju”. Oštro kritikujući tadašnjeg američkog državnog sekretara (i kormilara američkog spoljnopoličkog kursa), Said zaključuje “Za razliku od Kromera, Kisindžer ne mora da citira Ser Alfreda Lajala, koji kaže da su Orijentalci nesposobni da budu precizni; njegova poenta dovoljno je neosporna a da bi zahtevala neku posebnu potvrdu. Mi smo imali svoju njutnovsku revoluciju; oni nisu. Kao mislioci, mi stojimo bolje od njih. Lepo: granice su, konačno, povučene umnogome na isti način kao što su ih povlačili Balafur i Kromer” (Said, 2008: 66).

⁸⁷ Treba biti oprezan i sa ovakvim zaključcima. Said smatra da je jedna od najvećih razlika između Fukoovog i njegovog zaključka u tome što je on posvećivao veću pažnju individualnim doprinosima orijentalizmu, dok je Fuko govorio u kategorijama struktura, tačnije, čitavih profesija i disciplina, bez naglašavanja pojedinačne odgovornosti. To u suštini jeste tačno, međutim, taj stav ipak treba precizirati. Fuko izdvaja poziciju intelektualaca kao strahovitno važnu upravo na nivou pojedinačnog otiska koji se ostavlja na čitav proces obrazovanja diskursa i znanja. Kako on tvrde, intelektualac je u naročito vulnerabilnoj i izazovnoj poziciji jer on “igra dvostruku igru” – sa samim sobom i svojom pozicijom, ali i sa odnosom prema istini. Kako je pozicija intelektualca specifična jer se nalazi na samom izvoru proizvodnje dijalektike moći i diskursa, ne mogu i ne smeju se zanemariti pojedinačni doprinosi (Heaney, 2015: 189).

znanja i odgovarajuće sile). S kakvim efektom i po koju krupnu cenu su održavane takve militantne razlike, danas nikoga i ne treba podsecati” (Said, 2008: 67).⁸⁸

Početu i presudnu stepenicu u izgradnji *orijentalističke kosmologije* ima nauka. Said pati od onoga što jedan od njegovih najvećih kritičara, Robert Irvin (*Robert Irwin*), naziva *déformation professionnelle*. Said precenjuje uticaj i moć koju imaju akademske elite zato što, po Irvinovom mišljenju, i sam pripada istima (Irwin, 2009: 7). Slična kritika može se uputiti i Fukou (Heaney, 2015: 191). Ne ulazeći preterano u psihološku, odnosno biografsku podlogu Saidove teorije, još jednom naglašavamo da je odveć poznatu Fukoovu tezu o uslovljenosti znanja i moći⁸⁹, on preuzeo tako što je označio lingvistiku i orijentalnu filologiju kao kamen temeljac za dalje elaboriranje orijentalističkog dijapazona. Dakle, od osnivanja orijentalistike počinje selekcija, organizacija, i na kraju kontrola nad percepcijom Orijenta među širim društvenim slojevima na Zapadu. Said se zalaže za *tekstualni stav* koji podrazumeva da, kada se čovek susretne sa nečim što mu je geografski i simbolički daleko i nepoznato, on poseže za ličnim iskustvom (ako ga ima), ali poseže, pre svega, za tekstualnim reprezentacijama o tom neznanom entitetu. Poenta je u tome da knjiga (npr. putopis ili neka naučna studija) ima ulogu epistemičkog autoriteta koji predstavlja realnost kao notornu činjenicu, a ne samo kao reprezentaciju, odnosno interpretaciju društvene realnosti. Druga funkcija tekstualnog stava je sledeći korak – kada se jednom stekne uverenje o određenoj pojavi, pojedinac će nastojati da čita još literature koje će mu samo potvrditi već stečene stavove i predrasude: “Postoji poprilično složena dijalektika uzajamnog pojačavanja, u kojoj su iskustva čitalaca u stvarnosti određena onim što su proučili, a to sa svoje strane utiče na pisce da se prihvate predmeta unapred definisanih čitaočevim iskustvima” (Said, 2008: 127–128).

⁸⁸ Odnosno, drugim rečima, “kultura rasterećena bilo kakvih zapleta sa moći, predstave se smatraju apolitičkom slikom koju treba analizirati i tumačiti kao i svaku drugu neutralnu pojavu, a razdvajanje sadašnjosti od prošlosti smatra se završenim. Ipak, odvajanje ovih sfera nije nikakv neutralan ili slučajan izbor; poput saučesnika u zločinu, humanista pravi izbor i bira prerušeni, ogoljeni, sistematski prečišćeni tekstualni model umesto jednog borbenijeg čije bi se glavne osobine neizbežno splele oko nepredine borbe za pitanje same imperije” (Said, 2002: 25).

⁸⁹ “Fukoova arheologija znanja i moći se sastoji u traganju za „polimorfnim tehnikama moći“, to jest, spoznavanjem oblika i kanala kroz koje diskurs moći dospeva do najindividualnijih oblika ponašanja i želja. Spektar polimorfnih tehnika moći je širok i uključuje kako učinke odbijanja, zapreka i isključivanja, tako i učinke podsticaja i pojačanja želja i užitaka. Umesto uobičajenih analiza koje se pripisuju ekonomiji retkosti, Fuko nastoji da pronađe instance diskurzivne proizvodnje, instance proizvodnje moći i instance proizvodnje znanja kao procese koji imaju povezanu povest” (Pavlović, 2008: 16).

Zbog insistiranja na tekstualnom stavu, Said veliki značaj za reprodukovanje orijentalističkih predrasuda daje romanu. “Kontrapunktnim” čitanjem engleskog romana u XIX i ranom XX veku možemo uvideti nit koja povezuje ovaj književni oblik sa imperijalnom praksom. Prvi analitički nivo “kontrapunktnog” čitanja podrazumeva da je sadržaj engleskog romana neophodno čitati u kontekstu geopolitičke realnosti u kojoj Britanija crpi indijske resurse, a drugi nivo odnosi se na same romanopisce. Said tvrdi da je biti pisac u Britaniji u to vreme podrazumevalo sasvim drugačiji socijalni i simbolički položaj u odnosu na pisce u Francuskoj, Portugalu ili bilo gde drugde. Britanski književnici su bili nosioci stvaranja binarnih opozicija između “civilizovanih” i “divljaka”, i u njihovim delima najbolje su opisani razlozi zbog kojih Istok mora da ostane nepromenljivo submisivan i zbog čega treba gušiti sve nacionalne ustanke u tom delu sveta (Said, 2002: 156). Said smatra “da je roman jedan kvazienciklopedijski kulturni oblik u kojemu postoji strogo reguliran mehanizam zapleta, ali i čitav sustav društvenih odnosa utemeljenih na postojećim institucijama buržoazijskoga društva i njihovoj vlasti i moći” (Jeknić, 2006: 292–293).

Opet možemo uočiti razliku između *Orijentalizma* i *Kulture i imperijalizma* koja je veoma značajna. U prvom delu Said, iako naglašava prvenstveno negativni odnos Zapada prema Orijentu, ne vezuje previše čvrsto orijentalizam za državu i kolonijalizam, dok u svojoj kasnijoj studiji to čini dosta eksplicitno. U *Kulturi i imperijalizmu*, za razliku od *Orijentalizma*, Said navodi i podatke o tome na koji način je orijentalistička logika čvrsto vezana za državne (imperijalne interese), pa tako tvrdi da su 1800. godine zapadne sile polagale pravo na 55% Zemljine površine, dok su u stvarnosti držale tek oko 35%. Nešto kasnije, 1878. godine, imale su 67% zemljine površine, a do 1914. godine samo je Evropa pokrivala oko 85% svetske mape (Said, 2002: 47). No, iako u kasnijim radovima daje veći prostor političkom i strukturalnom, Said ostaje veran ideacionoj argumentaciji i insistiranju na značaju kulture i diskursa za formiranje i održavanje orijentalizma. On zapravo povezuje kulturni sa političkim imperijalizmom, čime u sopstvenoj definiciji daje prednost negativnom orijentalizmu nad romantičarskim snovima o Dalekom i Bliskom istoku.

Na ovom mestu možemo uočiti i Deridin (*Jacques Derrida*, 1930-2004) uticaj na Saidovu teoriju. Iako daleko manje u granicama (post)strukturalne teorije, i Said se, kao što smo videli, zalaže za *tekstualni stav*: “Radi se o tome da se izričito i sistematski

postavi pitanje statusa diskursa koji preuzima iz nasleđa sredstva potrebna za dekonstrukciju samog tog nasleđa” (Derida, 1990: 137). Drugim rečima: “Povesni kontekst, dakle, za njega nije empirijski kontekst, već tekstualni, diskurzivni kontekst. Povesni karakter određenja dekonstrukcije vezan je za Derridino zapažanje da živimo u povesno-metafizičkom razdoblju koje, po njemu, anticipira svoje sopstvene granice i zatvaranje. Ta samoodredivost epohe i istovremeno epistemičkog polja, koje se naziva logocentričnim, falogocentričnim, evropocentričnim (okcidentalnim) uopšte omogućuje dekonstrukciju kao razodlaganje (*differance*) mišljenja” (Sekulić, 2003: 81). Princip dekonstrukcije tekstualnosti Said primenjuje na primeru orijentalizma koji, prema njegovom mišljenju, ne postoji kao slobodnolebdeći i podrazumevajući entitet, već isključivo kao diskurs koji je u neposrednoj sprezi sa naukom (koja je dakle, prema Saidovom mišljenju, izvor moći). Said neologizam *differance* koristi da bi objasnio nestabilnost značenja pojmova Orijenta i Okcidenta: oni se razlikuju i od sebe samih, ali se razlikuju i u vremenu. Derida nastavlja De Sosirovo (*Ferdinand de Saussure*, 1857-1913) shvatanje jezika kao sistema razlika čija je struktura prilično nestabilna i decentralizovana, i smatra da značenje nikada nije zaista prisutno u samom znaku, već je uvek neodređeno, a stepen te neodređenosti je političko pitanje. Fuko, sa druge strane, promene u subjektivizaciji i značenju vezuje za moć, odnosno dominaciju i, kao što smo već rekli, razlikuje diskurzivno od nediskurzivnog (Neš, 2006: 39).⁹⁰ Said “ukršta” najznačajnije komponente Fukoovog i Deridinog nasleđa (uprkos osnovnoj razlici ova dva mislioca u pogledu mogućnosti i metoda “oslobađanja” diskursa), insistirajući ne samo na nestalnosti pojmova i njihovoj razlici, već i na interpelaciji između moći i različitih delova sveta (Jovanović, 2017c: 319).

Jednom napisan tekst koji je odobren od strane akademske zajednice⁹¹ postaje vrhovni arbitar i on konstruiše i definiše, ne samo znanje, već i opipljivu realnost koju opisuje. Kumulativnost takvih tekstova čini ono što će Fuko (u kontekstu analize odnosa

⁹⁰ To je jedna od osnovnih razlika između Deride i Fukoa na kojoj insistiraju Laklau (*Ernesto Laclau*, 1935-2014) i Muf (*Chantal Mouffe*) kada optužuju Fukoa za, prema njihovom mišljenju, besmisleno razlikovanje ova dva nivoa. Ovi autori napuštaju terminologiju moći u svojoj teoriji i ideju radikalne demokratije i neodređenost značenja koju čini politiku opšte mogućom grade upravo na Deridnoj misli (Neš, 2006: 40).

⁹¹ Kako Said tvrdi, proučavajući dela orijentalista možemo uočiti “na koji je način kulturalna generalizacija počela da navlači pancir naučnog iskaza i stiče svojstva korektivnog proučavanja” (Said, 2008: 203).

modernih vlasti prema svojim podanicima)⁹² nazvati *diskursom istine* (Fuko, 1998: 38) čija je socijalna težina velika i koji je odgovoran za dalju reprodukciju sličnih (ili čak istovetnih) ideja. Fuko ističe da se “različiti činioci dominacije oslanjaju jedni na druge, upućuju jedni na druge, u izvesnom broju slučajeva se pojačavaju i teže istom cilju, u drugim se negiraju ili teže da se ponište“ (Fuko, 1998: 60). Tako je, prema Saidovom mišljenju, nastala uticajna akademska tradicija – *orijentalistika* koja je zapečatila sudbinu Orijenta na takav način da nikada ne bude jednako validan kao što je Zapad. Zbog postojanja orijentalistike kao široko shvaćene discipline koja se bavi *egzotičnim*, Orijent će zauvek biti puka percepcija Zapada, slika o Orijentu, a ne Orijent sam (Said, 2008: 128). Kao što je Fuko smatrao da se ličnost u psihoanalizi ne oslobađa, već proizvodi, tako i Said nastavlja tu logiku i kaže da se uz pomoć orijentalistike Orijent ne proučava, već konstruiše. Said je samo praktično Fukovoj, kako je on naziva, *armiji proizvođača istine* (Ahmeti, 2015: 125) dodao i orijentaliste koji se koriste istim mehanizmima kao i svi drugi (psihijatri, naučnici, tehnostrate, doktori, profesori itd.) kako bi definisali novi (orijentalni) entitet koji treba disciplinovati i kontrolisati. Ovaj anti-epistemološki stav (koji zauzima i Fuko) Said će zastupati i u kasnijim radovima, mada će se politička funkcija orijentalizma više precizirati. Neophodnost primene genealoškog razmišljanja u razotkrivanju i razlaganju konstruisanih diskursa koji drže ljude u poziciji onih nad kojima se dominira, kao i Fuko, apostrofirao je i Said.

Iako je procvat orijentalistike kao zasebne naučne discipline (koja je iz lingvističkih okvira prešla u studije kulture) u XIX veku obezbedio i naklonjene izučavaoce koji su se divili arapskoj književnosti, feničanskoj numizmatici ili sanskritskoj gramatici, i dalje su nenameravane posledice veličanja drugačije orijentalne kulture bile istovetne sa posledicama pejorativnih simplifikacija – teritorijalna uzurpacija, eksploatacija svih resursa i političko unižavanje Orijenta nametnulo se kao nešto što je samorazumljivo. Zbog toga Said, krajnje nekritički, skoro sve zapadne autore koji su proučavali Orijent zatvara u mračni kavez orijentalističke neobjektivnosti. Tako su se među orijentalistima našli i Napoleon i Henri Kisindžer kao i lingvisti Ernest Renan (*Joseph Ernest Renan*, 1823-1892) i Silvester de Sasi (*Antoine Isaac, Baron Silvestre de Sacy*, 1758-1838)⁹³, i

⁹² „Vlast nas primorava na proizvodnju istine i vlast možemo da vršimo jedino proizvodnjom istine“ (Fuko, 1998: 38).

⁹³ Sasija i Renana Said targetira kao rodonačelnike orijentalizma. Njihova lingvistička laboratorija, kako je Said naziva, bila je kamen temeljac orijentalistike kao nauke a, posledično, i orijentalizma kao

mnogi drugi. Dakle, ukoliko Saidov koncept orijentalizma primenimo u potpunosti, svakom autoru koji pripada zapadnoj intelektualnoj tradiciji možemo prišiti značku orijentalizma u sazajno i politički negativnom smislu. Iako namere nisu uvek bile fatalne po Orijent, posledice jesu – smatra Said. O ovom problemu smo već govorili i zbog toga smatramo da je razvrstavanje orijentalizma i po suštini i po funkciji veoma važna dopuna ovog koncepta koji nije neutilitaran, ali jeste nedovoljno precizno dat.

Said Maksa Vebera ne imenuje kao orijentalistu. Pa ipak, slavni nemački autor našao se na stranicama njegovog *Orijentalizma* (doduše samo na jednom mestu, pred kraj studije), ne kao orijentalista *de facto*, ali kao jedan od primera latentnih doprinosa utemeljenju orijentalizma i to na dva nivoa. Prvi nivo je stvaranje *idealnih tipova* u nauci koji su, prema Saidovom mišljenju, legitimisali pravljenje različitih misaonih kategorija i klasifikacija u društvenim naukama a to implicitno podstiče i naučno dopušta održanje Orijenta i Okcidenta kao zasebnih tipskih hegemonih kategorija. Bez ikakve specifikacije i detaljnije eksplikacije, Said Veberove idealne tipove poistovećuje sa tipovima koje su definisali Dirken, Lukač (*György Lukács*, 1885-1971) Manhajm (*Károly Mannheim*, 1893-1947) i mnogi drugi mislioci koji su se bavili sociologijom saznanja. Krajnje paušalno, bez ulaženja u teorijske dubine idealnih tipova kao inovativnog metodološkog oruđa u sociologiji (a ne pukog klasifikacijskog sredstva bez epistemološke, istorijske i teorijske konotacije) Said jedan od Veberovih najvećih metodoloških doprinosa svodi na jednostavne binarne kategorije (Okcidenta i Orijenta). Te kategorije nisu autohtono Veberove, ali ih Said tako oblikuje kako bi se uklopile u njegovu opštu teoriju o orijentalizmu.

Drugi aspekt Veberovog tumačenja Orijenta koji je prema Saidovom viđenju, doprineo okoštalošću orijentalizma jeste njegovo shvatanje ontološke diferencijacije između istočnog i zapadnog ekonomskog sistema, kao i razlika u religijskom mentalitetu koji je, dakle, preduslov privredne razlike. “Iako nikada nije temeljno proučavao islam, Veber je ipak uticao na ovu oblast, uglavnom zato što su njegova zapažanja o tipu bila jednostavno “spoljašnja” potvrda mnogih kanonskih teza koje su iznosili orijentalisti, čije se ekonomske ideje nikada nisu protezale dalje od tvrdnje da su Orijentalci fundamentalno nesposobni za trgovinu i ekonomsku racionalnost” (Said, 2008: 344–345).

ideologije. “Kad čitamo Renana i Sasija lako uočavamo na koji je način kulturalna genrelizacija počela da navlačni pancir naučnog iskaza i stiče svojstva korektivnog proučavanja” (Said, 2008: 203).

Prvi nivo Saidovog razmatranja Veberovih ideja je naprosto netačan. Said Veberove idealne tipove posmatra zapravo sa semantičkog nivoa (naglašavajući reč *tip*), bez ulaženja u teorijske dubine i analize značenja Veberovog shvatanja i definisanja idealnog tipa. O tome nam svedoči i činjenica da je Said Veberove idealne tipove maltene poistovetio sa klasifikacijama autora koji pripadaju potpuno drugim istorijskim, nacionalnim i, pre svega, teorijskim tradicijama i koji kategoriju *tipova* koriste u drugačijoj konotaciji u odnosu značenje koje im je pridao Maks Veber. Evidentno ne razumevajući suštinu uvođenja idealnih tipova u sociološku nauku, Said je ovaj koncept “istrгнуo” iz opšteg konteksta Veberove teorije, i baratajući isključivo lingvističkim poklapanjem, pripisao Veberovim idealnim tipovima značenje koje odgovara njegovoj pretpostavci o postojanju Oriјenta i Okcidenta kao odvojenih (i nepromenljivo hijerarhizovanih) kalsifikacijskih odrednica. Dakle, Said je “učitao” Veberovim idealnim tipovima orijentalističku dihotomiju koja u Veberovim delima ne postoji.

O drugom nivou Saidove interpretacije Veberove teorije već možemo raspravljati sa različitih pozicija i sa više argumenata. Said tvrdi da je Veber, kako bi dokazao svoju hipotezu o kohabitaciji između racionalne protestantske religijske etike i logike kapitalizma, sve orijentalne oblike privrednih sistema posmatrao kroz prizmu orijentalizma tj. izostavljao je mogućnost simbioze racionalne privrede i tržišta sa islamskom (ali i budističkom, konfučijanskom, hinduističkom itd.) religijom. Situacija je međutim daleko kompleksnija od one koju opisuje Said. Upravo u tome što je do tančina izučavao sve osobenosti različitih religijskih etika ogleda se veličina Maksa Vebera, i kao sociologa religije, i kao sociologa uopšte. Etike nekih od tih religija su više, a neke manje, prožete racionalizacijom i Veber ih nije *a priori* oponirao zapadnim religijama. Takođe, Veberova pretpostavka o protestantstkoј etici kao katalizatoru kapitalizma daleko je kompleksnija od pukog svođenja na komparaciju religijskih sistema. Kako Veber na više mesta tvrdi, religija je samo jedan od faktora koji utiče na razvoj određenog privrednog ustrojstva. Said umnogome pojednostavljuje Veberovu argumentaciju (u čemu, svakako, nije usamljen – to je neretko sudbina Veberovih reči i do dana današnjeg) da bi je prilagodio svojoj paradigmi o opštem pežorativnom odnosu Zapada prema Istoku. Pa ipak, na ovom nivou diskusije (za razliku od diskusije o idealnim tipovima), Said jeste zagolicao intelektualni potencijal za debatu o tome da li je, i u kojoj meri, Veber posmatrao religije Istoka (relativno) pojednostavljeno,

izostavljajući neke veoma važne segmente njihovog nastanka i dogme. Kako će o tome biti reči u većem delu disertacije, na ovom mestu samo ćemo još jednom podvući da Said Vebera nije smatrao orijentalistom, ali je njegovu teoriju na nekoliko nivoa smatrao *pars pro toto* doprinosom orijentalizmu. Iznenađujuće je to što se Said nije više pozabavio delima Maksa Vebera. Jedan deo objašnjenja verovatno se nalazi u tome što je, kao što smo rekli, Said elegantno zaobišao čitavu tradiciju nemačkog orijentalizma. Kako je razvoj orijentalistike u Nemačkoj imao drugačiju putanju u odnosu na francuski i britanski slučaj (zbog izostanka kolonijalizma), Said se nije mnogo bavio Nemačkom. Upravo to je jedan od temelja na kome gradimo *srednji put orijentalizma*.

Kao što se iz svih navedenih primera može videti, simplifikovanih percepcija i stereotipa o orijentalim društvima, njihovim religijama, kulturama, običajima i istorijskim ličnostima, ima mnogo, smatra Said.⁹⁴ Zapad je, po pravilu, simbol progresivnog, modernog i racionalnog dok se orijentalnim društvima pripisuju epiteti kao što su “stagnirajuće”, “ratoborno”, “tradicionalno”, “iracionalno”, “lenjo”, “patrijarhalno”.⁹⁵ No, Orijent je i “senzualan”, “prirodan”, “egzotičan”. I svi ti stereotipi imaju različite funkcije, međutim, dve su osnovne. Već smo govorili o ove dve funkcije orijentalizma koje Said identifikuje, međutim, sada ćemo se malo detaljnije pozabaviti tom problematikom.

Manifestna i relativno lako uočljiva funkcija realpolitičkog i naučnog narativa o tom delu sveta uslovljena je, pre svega, kolonijalnim pretenzijama i osvajanjima. Idejna esencija orijentalizma je da se kroz različita disciplinarna proučavanja dokaže

⁹⁴ Kao ilustraciju za “kulminaciju orijentalističkog samopuzdanja” (Said, 2008: 69), Said navodi tekst jednog bivšeg člana Obaveštajne i istraživačke službe pri Stejt Dipartmentu u prestižnom američkom naučnom časopisu iz oblasti psihijatrije. Autor tog teksta detaljno analizira “unutrašnji mehanizam arapskog ponašanja” i zaključuje da je Arapima imanentna poslušnost, da neguju kulturu sramote, da najbolje funkcionišu u konfliktnim situacijama i da islam pretvara osvetu u vrlinu (Said, 2008: 67–68). Ovaj izdvojeni primer nikako nije usamljen, smatra Said. On je samo još jedan akterski doprinos u sveukupnom stupnjevitom građenju hegemonog mozaika orijentalizma.

⁹⁵ Interesantno je da odnos Orijenta i Zapada možemo posmatrati i kroz antropomorfizovano prođenje stereotipnog odnosa muškarca prema ženi. Said tvrdi da je orijentalizam muško područje sa izrazito seksističkim naočarima. Baš kao što, po pravilu, muška percepcija žene proizilazi iz njegove fantazije o moći, tako i Orijent ima slične karakteristike ovakve parabole. Fantazije o ženi kao penetrabilne, neupitno pokorne, bezgranično senzualne, zavodljive, manje ili više intelektualno inferiorne, i nadasve beskraino spremne da se preda muškarcu, analogija su slike Orijenta u očima Zapadnjaka (Said, 2008: 276). Okoštali patrijarhalni obrasci koji prožimaju globalnu istoriju idejni su ekvivalent odnosa zapadnih putopisaca, državnika i naučnika prema Dalekom istoku. Naročito je važna ova veza između recepcije Orijenta i žene zbog postojanja harema i mogućnosti poliginije u muslimanskim društvima koji su, sledstveno ovim specifičnostima, neretko prva asocijacija na taj deo sveta i kulturu. Analiza istovetnosti jezičkih formulacija kada je u pitanju odnos prema Orijentu, odnosno prema ženskom rodu, veoma je značajna za holističko razumevanje odnosa dominacije i podređenosti, kako u istorijskoj, tako i u savremenoj perspektivi (Jovanović, 2017d; Yegenoglu, 1998).

immanentna inferiornost orijentalnih zajednica. Ukoliko se Orijent na civilizacijskoj lestvici postavi nepromenljivo niže od Zapada, i takva percepcija postane samorazumljiva za šire društvene slojeve u različitim državama, onda osvajanje teritorija i prisvajanje resursa (kako prirodnih tako i društvenih) ne izgleda kao agresija i zločin, već kao svojevrsna, najblaže rečeno, nužnost. Dakle, veoma eksplicitan i konkretan cilj konstruisanja orijentalističke percepcije Bliskog i Dalekog istoka je teritorijalno, političko i ekonomsko ovladavanje tim delom sveta. Kako Said tvrdi, stereotipima uslovljen diskurs je neophodno legitimacijsko sredstvo za učvršćivanje hegemonije pozicije zapadne prevlasti nad Orijentom još od Napoleonovih osvajanja. Džozef Naj (*Joseph Nye*) je izričito tvrdio da se regioni nalaze tamo gde politički akteri žele da se oni nalaze (Nojman, 2011: 138) a Said je podsećao i na preteče ovakvih ideja pa je citirao Ničeovu (*Friedrich Nietzsche*, 1844-1900) tvrdnju da su istine „iluzije za koje je čovek zaboravio da su ono što su“ (Said, 2008: 272).

Mi smatramo da je ova funkcija od ključne važnosti za (re)definisanje orijentalizma. Smatramo da je veoma opasno (i na teorijskom i na praktičnom nivou) poistovetiti orijentalizam u službi opravdavanja eksploatacije resursa sa orijentalizmom koji je posledica romantičarskih fantazija. Said je ispravno detektovao vezu između nauke i umetnosti sa jedne, i kolonijalnog osvajanja sa druge strane. Adekvatno opisuje način na koji dominacija nad Orijentom postaje *hegemoni diskurs* kojim se opravdavaju tlačenje ljudi koji žive u tom delu sveta i eksploatacija različitih resursa. Zbog toga smo upravo tu vezu između osvajačkih namera i politika i opravdavajućeg i diskriminišućeg narativa stavili na kraj negativno uslovljenog orijentalizma. Međutim, ukoliko obratimo pažnju na još jednu funkciju koju orijentalizam prema Saidovom mišljenju ima (osim, dakle, eksplicitne potrebe za opravdanjem kolonizacije i drugih osvajačkih pohoda), situacija postaje daleko kompleksnija (i problematičnija) i potrebna su nam sofisticiranija metodološka oruđa za razumevanje nastojanja Zapada da Orijent definiše ne samo kao različitost, već i kao suprotnost u odnosu na samog sebe. Reč je, naime, o konstruisanju sopstvenog, zapadnog, identiteta. Said, umnogome hiperbolično, tvrdi da je Zapad idejno i jezički “stvorio” Orijent radi formiranja sopstvene identitetske matrice.⁹⁶ Saidovo mišljenje nije usamljeno. Armando Salvatore takođe tvrdi da je

⁹⁶ Funkcije opravdavanja kolonizacije i formiranja identiteta možemo posmatrati i kroz prizmu razlike između manifestnih i latentnih funkcija. Prve se odnose na “one objektivne posledice po specifičnu jedinicu (osoba, podgrupa, društveni ili kulturni sistem) koje doprinose njenom prilagođavanju ili

esenciju Zapada – modernost i progres, moguće definisati tek kada orijentalna društva oponiramo zapadnim (Salvatore, 1996: 458).⁹⁷ Jasno je da je Deridino stanovište po kome istorija ne bi ni postojala da nema perpetuirane oponiranosti *Drugom* veoma uticalo na Saida. Međutim, Derida insistira na tome da treba prigrliti *Drugog* kako bismo obogatili sopstvo i učinili ga vidljivim, a Said, sa druge strane, ide tako daleko u kritici Zapada da se gotovo uopšte ne može nazreti mogućnost da se Orijent i Okcident bilo kako identitetski međusobno obogate (Derrida, 1990: 94; Dallmayr, 1996: 58). Ova funkcija je daleko sveobuhvatnija od prve i mogla bi se generalno odnositi na čitav orijentalistički spektar, odnosno na postojanje orijentalizma zarad konstruisanja sopstvenog (zapadnog identiteta). Ideju da je identitetski ram nemoguće oformiti ukoliko ne postoji neki drugi entitet u odnosu na koga se identifikuju sličnosti i razlike, prihvatili su i primenili mnogi autori. Upravo zbog ove konstruktivističko-identitetske funkcije, u orijentalističku retoriku spadaju, kao što smo rekli, i afirmativna viđenja Orijenta (poput opisa koji su dali Dizraeli (*Benjamin Disraeli*, 1804-1881), Mark Tven (*Mark Twain*, 1835-1910) ili Kinglejk [*Alexander William Kinglake*, 1809-1891]) (Jovanović, 2017e: 102). Prema Saidovom mišljenju, slika Orijenta kao egzotične i mistične suprotnosti (u odnosu na hladni i racionalni Zapad) i dalje je orijentalistička, jer je pojednostavljena i takođe ima ulogu konsolidacije Zapadnog identiteta na demarkacionoj liniji koja ga odvaja od orijentalnog sveta (Said, 2008).

Hipoteza koja podrazumeva da zapadnog identiteta ne bi bilo bez (diskurzivne) konstrukcije orijentalnog *Drugog* je voma izazovna i važna. No, postoje barem dva problema koja su u neposrednoj vezi sa tom hipotezom. Prvi problem je što je ovu hipotezu teško dokazati. Ona ostaje umnogome spekulativna i intuitivna. Drugi problem je u tome što je ona toliko široka da zamagljuje razlike u motivacijama unutar orijentalizma. Said bi rekao da nije bitno da li se orijentalističko pojednostavljevanje vrši eksplicitno zarad imperijalizma, ili to čini u implicitno kroz romantizaciju, međutim, mi se sa time ne slažemo. Nivelisanjem motivacija tupi se kritička oštrica i relativizuje se delanje aktera koji su zaista direktno pozivali i pozivaju na opresiju nad orijentalnim

adaptaciji koja je bila nameravana; druge se odnose na nenameravane i nepriznate posledice slične vrste” (Merton, 1998: 129). Manifestna funkcija orijentalizma je lako uočljiva – legitimisanje kolonijalne eksploatacije a borba oko identiteta takođe je neophodna da bi orijentalizam opstajao.

⁹⁷ Ovaj autor čak ide i korak dalje i smatra da je esencijalizovanje Orijenta ključno za distinkciju između dva “univerzuma” – zapadnog i islamskog. Reč je, prema njegovom mišljenju, o igri ovladavanja nad istinitošću jednog od ta dva ‘univerzuma’. Prvobitni kontekst rastakanja ova dva ‘univerzuma’ Salvatore, kao i Said, pronalazi u zapadnom prosvetiteljstvu (Salvatore, 1996: 458).

društvima. Ovo je nama bila jedna od osnovnih motivacija za konstruisanje spektra i za redefinisane Saidovih modela.

Saidovu teorijsko-metodološku, i nadasve ideološku protivtežu zapadnocičnom normativizmu, prihvatili su mnogi čiji je glas do sredine dvadesetog veka bio nečujan. Uklapajući se u opšti kontekst uvođenja “političke korektnosti”⁹⁸ u javne debate i potenciranje vidljivosti onih koji ne pripadaju idealnotipskoj nediskriminiranoj poziciji (beli, heteroseksualni muškarac iz srednje klase koji etnički pripada nekom od zapadnih društava) (Šolte, 2009), Said je doprineo da i pripadnici zemalja Trećeg sveta (kako oni koji su migrirali ka Zapadu tako i oni koji su ostali u domicilnim sredinama) postanu politički i kulturno validan (iako i dalje neravnopravan) sagovornik u savremenom poretku. Said je tvrdio da je u XX veku antropocentrizam udružen sa evropocentrizmom (ili zapadnocičnom) i da “bela srednja klasa Zapadnjaka veruje da je njen ljudski prerogativ ne tek da gospodari ne-belim svetom, nego i da ga poseduje, samo zato što po definiciji ‘on’ nije sasvim ljudski kao što smo to ‘mi’. Nema čistijeg primera dehumanizovane misli od ovoga” (Said, 2008: 147). Iako je Said iskoristio trenutak kada su se “manjine” (crnci, žene, LGBT populacija itd.) borile za ravnopravnost u Zapadnom svetu, orijentalizam nije imanentan samo tom trenutku. „Čak i u postkolonijalnom svetu, jezik orijentalizma i dalje zadržava svoju retoričnu snagu

⁹⁸ Već šezdesetih godina prošlog veka, a naročito od druge polovine osamdesetih počela je da se kristališe ideja o neophodnosti promene diskursa da bi u narednom koraku došlo do transformacije društvene realnosti. To je bila teorijska osnova formiranja i uvođenja tzv. političke korektnosti u javni govor. S obzirom na to da je etika “Novih socijalnih pokreta” o kojima smo već govorili podrazumevala i konkretno delanje, a ne samo deskripciju postojećeg stanja, pripadnici pokreta su se zalagali za transformaciju diskursa što bi moglo da inicira i promene u domenu svesti pojedinaca. Dakle, period od šezdesetih do devedesetih godina prošlog veka su na Zapadu bile vremenski i prostorni kontekst “formativnih trenutaka” tj. perioda kada se nove metafore konstruišu i puštaju u etar. Idealnotipski rečeno, tada pojedinci i grupe prihvataju drugačije narative o sebi i drugima (Ringmar, 1996). Ovaj “lingvistički zaokret” podrazumevao je (pre)naglašavanje značaja jezičkih formi za konstrukciju identiteta i za konstrukciju i dekonstrukciju odnosa moći (Hall, 1994: 180; Jovanović, 2017b: 111–112). “Društveni i stručni odnos prema jeziku menjao se tokom istorije. Duranti (*Alessandro Duranti*) identifikuje tri *paradigme* u razvoju proučavanja jezika i percepcije njegovog značaja za teoriju. Prva paradigma obuhvata period od kraja XIX veka do šezdesetih godina XX veka. Jezik je bio proučavan u okviru formalnih kategorija, gramatike i porekla. Gotovo da se uopšte nije podvlačila korelacija između lingvističkih formi i društvene realnosti. Već pomenute promene koje su nastupile sa delanjem ‘Novih socijalnih pokreta’ šezdesetih godina prošlog veka, kao jednu od posledica imale su i promenu teorijskog odnosa prema diskursu. Jezik se kontekstualizuje i dovodi u vezu sa društvenim strukturama i procesima. Diskurs postaje društveni fenomen *per se*. Socijalni konstruktivizam se polako utemeljuje kao važna (ako ne i dominantna) teorijska paradigma u okviru proučavanja autora koji su idejno i/ili praktično pripadali ‘Novim socijalnim pokretima’. Osamdesete i devedesete godine XX veka bile su istorijski katalizator socijalnog konstruktivizma i prodiranja postmodernizma u skoro sve društvene discipline. Jedan od važnijih predmeta proučavanja postaje konstrukcija (različitih) identiteta. Logično, jezik postaje ‘neuralgična tačka’ istraživačkog fokusa i to je bila pogodna klima za razvijanje ‘političke korektnosti’” (Jovanović, 2017b: 115–116).

koristeći se moćnim kategorijama kojima stigmatizuje društva koja se ne uklapaju u 'zapadni tip demokratije'" (Bakić-Hayden, 2006: 32).⁹⁹

Upravo u toj sveobuhvatnosti Saidovog orijentalizma leži osnovni problem. Politička ambicija nadvaladala je sazajnu objektivnost i orijentalizam je postao čak ne toliko ni teorijska, koliko ideološka etiketa koja se veoma lako "lepi" bilo kom akteru koji želi da proučava Orijent. Dakle, bilo da toponime orijentalizma proučavamo kao zaostale sredine ili pak kao egzotični raj na zemlji, prema Saidovom mišljenju, političke posledice biće istovetne (što je svakako veoma upitna tvrdnja). Ako je i bio u pravu da su naučnici, istraživači i državnici bili nepošteni prema Orijentu, onda je i Said neheterogenizacijom stvaralaštva načinio veliku grešku prema svima onima koji teže da se na (relativno) vrednosno neutralan način bave područjem iz kojeg sami ne potiču. Teorija Maksa Vebera je samo jedan od primera pogrešnog i redukcionističkog Saidovog tumačenja kako bi sopstveni koncept orijentalizma personalno osnažio tj. da bi ispunio stranice svoje monografije imenima koja su važna u istoriji socijalne misli. Dekontekstualizacija ideja i istrnutost iz matičnog sklopa hipoteza da bi se potvrdila sopstvena, osnovne su greške koje je Said načinio i koje su mu, u sazajnom (ali i političkom) smislu oslabile debatnu poziciju. Ova kritka jedna je od bazičnih postulata na osnovu kojeg gradimo orijentalistički spektar i umerenu orijentalistički poziciju kao važan korektiv orijentalizma. No, najpre ćemo se još malo zadržati na proučavanju kritika, a zatim ćemo se upustiti i u analizu nastavljača i apologeta Saidovog dela.

⁹⁹ Valjalo bi se podsetiti da postoji i opozitni koncept a to je *okcidentalitis*. Ovaj koncept, doduše manje poznat javnosti od orijentalizma, razradili su mahom iranski intelektualci. Uvođenjem ovog pojma želeli su da prikažu odnos koji je nalik na patologiju tj. na bolest. Ovaj koncept ekstremniji je od orijentalizma iako ima sličnu konotaciju. Koriste se i drugi sinonimi poput *okcidentalouz* (kao *overdouz*) ili *okcidentoksikacija* (kao *intoksikacija*). Uočljivo je da su izbegnuti *izmi* (za razliku od orijentalizma koji nije *orijentalitis* već je uz sufiks *izam* postao teorijska matrica a ne bolest), odnosno da su korišćeni sinonimi za medicinsku terminologiju što ukazuje na nameru tvorca ovih koncepata. "Na ovaj način stvara se leksička slika koja Zapad poistovećuje s neprijateljem čoveka, bolešću ili prirodnom nepogodom koja se obrušila na islam" (Fuad Alam, 2012: 28). Okcidentalitis je zamišljen kao negativna inverzija ekstremnog varijeta orijentalizma. Ovaj antipod orijentalizmu nije dovoljno ni razrađen ni upotrebljavan, pa ipak smatrali smo da je neophodno da napomenemo da u islamskom svetu postoji koncept koji je suprotan pojmu orijentalizma.

2.2. “Diskurs je moć koju valja zadobiti”¹⁰⁰ – borba za orijentalizam i protiv orijentalizma

Na Saidov *Orijentalizam* najpre su reagovali oni čija su se imena u njemu našla i čiji je (u nekim slučajevima) višedecenijski naučni rad okarakterisan kao etnocentrični korenspondent celokupnom viševjekovnom civilizacijskom unižavanju Orijenta i imperijalističkom dominacijom nad njime. Karijere mnogih društvenih naučnika postale su samo delovi jednog opšteg mozaika orijentalizma pa je, samim time, Said oduzeo originalnost i mogućnost vrednosne neutralnosti mnogima koji su svoje živote posvetili proučavanju Orijenta. Razumljivo, bes onih koji su se našli na spisku orijentalista bio je veliki.

Najpoznatija debata (ili čak sukob) odvijala se između Saida i Bernarda Luisa (*Bernard Lewis*). Iako etabliran kao jedan od najboljih poznavalaca islama i istorije Arapa, Luis se našao u samom epicentru Saidove kritike orijentalistike. Said je u *Orijentalizmu*, ali i u nekim drugim studijama (Said, 1997: xxx–xxxii) insistirao na tome da Luis islam posmatra kroz prizmu monolitnosti, da ne pravi razlike među učenjima i frakcijama i da je svojim studijama doprineo konstruisanju slike islama na Zapadu kao nediverzifikovanog versko-pravnog sistema. “Luis je zanimljiv slučaj za dalje ispitivanje, jer je njegov renome u političkom svetu anglo-američkog srednjoistočnog establišmenta renome učenog orijentaliste i sve što on piše natopljeno je ‘autoritetom’ te discipline. Bar tokom poslednjih petnaestak godina, njegov rad bio je uglavnom agresivno ideološki, uprkos njegovim različitim pokušajima da bude tanan i ironičan. Pominjem njegove skorašnje tekstove kao savršen primer akademskog rada koji deluje kao liberalno objektivno, a u stvari je veoma blizu propagande protiv svog predmeta. Ali, to ne bi trebalo da bude iznenađenje ni za koga ko poznaje istoriju orijentalizma; ovo je samo poslednji među ”naučnim” skandalima, a istovremeno i skandal koji je najmanje kritikovan na Zapadu” (Said, 2008: 420). U jednom intervjuu Said je otišao tako daleko da je optužio Luisa da četrdeset godina nije nogom kročio na tlo arapskih zemalja o kojima piše i govori¹⁰¹ i da, zapravo, o njima ništa i ne zna.

Luis je odgovarao u više teorijsko-polemičkom a manje političkom maniru, permanentno postavljajući pitanje o tome zašto bi želja za znanjem o npr. egipatskoj

¹⁰⁰ (Fuko, 2007: 9).

¹⁰¹ <http://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/> pregledano 9.6.2017.

lingvistici bila imperijalističko unižavanje Orijenta. Takođe, Luis je osporavao orijentalizam kao ishodište orijentalistike, nauke koja je procvat doživela u XVI i XVII veku, dakle u vreme kada evropske sile nisu imale nikakvu kontrolu nad Bliskim ili Dalekim istokom (Lewis, 1993: 126). Luis sa pravom uočava ovu nekonzistentnost u Saidovoj misli: Said orijentalizam vezuje za proces kolonijalne dominacije, ali to ne korendira sa nastankom orijentalistike kao nauke koju on optužuje da formirana u službi orijentalizma. Luis dalje podseća da je napada na orijentalistiku bilo i pre Saida i da je osporavanje zapadne nauke o Orijentu zapravo često stanovište među muslimanskim autorima te da, samim tim, Saidove reči nisu inovativne već su puka replika već postojećeg stanovišta.¹⁰²

Uz pomoć ovih, ali i nekih drugih teorijskih nelogičnosti, Luis je oponirao Saidu koji nije reterirao već je ostao veran kritici stvaralaštva i neokonzervativne političke pozicije¹⁰³ Bernarda Luisa do kraja svog života. Animositet između njih dvojice eskalirao je na godišnjem samitu Asocijacije Studija Bliskog istoka 1986. godine kada je postalo jasno da je sukob poprimio *ad hominem* karakter i da je odavno izašao izvan granica teorijskog (Varisco, 2009: 3, Lockman, 2004: 191, Macfie, 2002: 135).

Neki drugi autori, takođe, reagovali su burno. U sad već čuvenom prikazu knjige¹⁰⁴ Roberta Irvina, Martin Kramer (*Martin Kramer*) tvrdi da, zahvaljujući Saidu, danas sebe niko ne sme nazvati orijentalistom i da, ukoliko se usudite da nekoga nazovete tim imenom, to će imati značenje intelektualne uvrede. Za to je kriv Edvard Said, smatraju i Irvin i Kramer. Kramer ide čak dotle da tvrdi da je Said orijentalizam podigao na nivo antisemitizma tj. da je orijentalizam kao svojevrsni anti-islam koji je ekvivalent anstisemitizmu. Ovaj kritičar smatra (u kontekstu knjige o kojoj piše prikaz) da sa

¹⁰²<https://www.amherst.edu/media/view/307584/original/The+Question+of+Orientalism+by+Bernard+Lewis+%7C+The+New+York+Review+of+Books.pdf> (pregledano 9.6.2017.)

¹⁰³ Bernard Luis je, na primer, podržao Bušovu (*George W. Bush*) administraciju i afirmativno gledao na američku vojnu intervenciju u Iraku
<http://forward.com/news/163089/neocons-gather-to-fete-iraq-war-godfather-bernard> (pregledano 9.6.2017.)

<http://mondoweiss.net/2012/04/bernard-lewis-revises-bernard-lewis-says-he-opposed-invasion-of-iraq> (pregledano 9.6.2017.)

<http://www.thenational.ae/arts-lifestyle/the-review/how-neoconservatives-led-us-to-war-in-iraq> (pregledano 9.6.2017.)

¹⁰⁴ Reč je o knjizi *Dangerous Knowledge* (prev. Opasno znanje) Roberta Irvina, britanskog istoričara i arabiste. U knjizi objavljenoj 2006. godine autor oštro oponira Saidu i njegovoj tezi da je svako promatranje Orijenta od strane Zapada zaslužilo da bude nazvano orijentalizmom. Irvin optužuje Saida da je orijentalizmu dodao pežorativnu konotaciju što je u skladu sa njegovim političkim pobudama i aktivizmom a ne tiče se poboljšanja saznanja o tom delu sveta.

ponosom može konstatovati da je Irvin orijentalista u najboljem smislu te reči – naučnik koji tečno govori arapski i persijski (odnosno farsi) jezik i koji predano proučava različite segmente orijentalistike – kako lingvističke tako i kulturološke. Kramer se slaže sa Irvinom u tome da je Saidov orijentalizam malignitet za orijentalistiku i da ju je opteretio potpuno nepotrebnim političkim balastom.¹⁰⁵

Albert Hurani (*Albert Habib Hourani*, 1915-1993), autor jedne od najobimnijih (i najvalidnijih) istorija arapskog sveta,¹⁰⁶ nazvao je Saidovu knjigu krajnje uznemirujućom. Hurani pobija mnoge od Saidovih hipoteza (i istovremeno mu zamera izostanak temeljnog objašnjenja nemačkog orijentalizma kao i to što binarne lingvističke kategorije smatra imanentnim ljudskom rodu i depolitizuje ih itd.) pa ipak, napad na Saida nije se sastojao isključivo od naučnih pobuda. Optužbe su, i u ovom slučaju, bile i *ad hominem*, i odnosile su se, pre svega, na Saidov politički angažman i njegovu (zlo)upotrebu istog u naučne svrhe¹⁰⁷. Pati (*Biswamoy Pati*) je otišao i korak dalje postavljajući pitanje o tome otkud Saidu moralno i intelektualno pravo i legitimitet da govori u ime Orijenta kada je on, osim po poreklu, tipični orijentalista – pripadnik je više klase, ceo život je proveo i školovao se u anglosaksonskom području (čak i dok je živio u Kairu školovao se u britanskim a ne u domicilnim školama) i na kraju, i sam je bio profesor orijentalistike (na Kolumbija Univerzitetu) protiv čijeg se naučnog etabliranja tako žestoko borio. Pati poprilično malicioznom tonom naglašava licemerstvo i partikularno deljenje naučne podobnosti u Saidovim delima i javnim nastupima (Pati, 1999).

Za razliku od prethodno citiranih autora, istoričarka Niki Kedi (*Nikki Keddie*), koju je Said takođe nazvano orijentalistom, pomirljivim tonom zaključuje da je orijentalizam postao svojevrsna psotka za sve istraživače bliskoističnih studija, iako to nije trebalo da bude poenta uvođenja tog pojma. Orientalizam se, prema njenom mišljenju, definiše pozicijom u odnosu na arapsko-izraelski spor i u odnosu na podelu liberalizam-konzervativizam. Orientalizam ne procenjuje da li su određeni ljudi dobri u svom poslu ili nisu i ne podrazumeva mogućnost odbacivanja nekih naučnika i njihovih

¹⁰⁵ <https://www.commentarymagazine.com/articles/dangerous-knowledge-by-robert-irwin/> (pregledano 9.6.2017.)

¹⁰⁶ Njegova knjiga *Istorija arapskih naroda*, jedno od najobuhvatnijih dela o razvoju arapskog sveta, skoro je prevedena i na srpski jezik (Hurani, 2016).

¹⁰⁷ <http://www.mei.edu/content/edward-said-and-two-critiques-orientalism> (pregledano 9.6.2017.)
<http://www.nybooks.com/articles/1979/03/08/the-road-to-morocco/> (pregledano 9.6.2017.)

radova. To sigurno nije bila Saidova zamisao, smatra Kedova, ali je orijentalizam ipak postao neka vrsta slogana koja uveliko nadilazi političku konotaciju koja mu je, zapravo, primarna (Gallagher, 1996: 144–145).

Interesantna je i Saidova kritika Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*, 1930-2002) koga je takođe optužio za evrocentričnu perspektivu. Said je smatrao da je jedan od najuticajnijih sociologa u XX veku zanemario negativne posledice kolonizacije u svojim etnografskim i teorijskim istraživanjima. “Burdije je, naime, kraj pedesetih i početak šezdesetih godina proveo u Alžiru i neke od svojih studija u tom periodu posvetio je upravo preispitivanju zapadnocentrične perspektive u naučnom i političkom polju. Neke od njegovih kasnijih teorijskih konstrukata poput habitusa, polja ili refleksivne sociologije nastaće pod uticajem zaokruženog proučavanja kolonijalne kulture, društvene dinamike i političkih implikacija. Burdijev pogled na Alžir daleko je više u postkolonijalnom maniru nego što je to Said hteo da prizna” (Jovanović, 2017c: 313–314). Neki autori smatraju (Go, 2013) da je Burdijeov doprinos postkolonijalnim studijama zanemaren upravo zbog toga što ga je Said etiketirao kao još jednog u nizu zapadnoevropskih orijentalista. Ta činjenica dovela je to toga da se neretko previđa Burdijeov doprinos preispitivanju kulturnocentričnosti i uvažavanju alternativnih kulturnih obrazaca. Upravo je tzv. Alžirska faza u Burdijeovom stvaralaštvu iznedrila neke od njegovih eminentnih i originalnih koncepata.¹⁰⁸ Njegov doprinos postkolonijalnim studijama trebalo bi ispitati u posebnoj studiji, ali na ovom mestu samo podvlačimo da je Saidova neumerenost u optuživanju radi dokazivanja sopstvene teorije (i ideologije) nepravедno pogodila i neke autore čiji je doprinos daleko veći nego što bi Said to priznao. Posledično, Said je ovakvim nepravdama narušio sopstvenu kredibilnost, uprkos značajnom doprinosu i inovativnosti u deskripciji odnosa Orijent-Okcident koji je u njegovom radu po prvi put temeljno kritički preispitan.

Said je učestvovao u mnogo polemika a mi smo prikazali samo neke od najvažnijih. Velika većina tih rasprava dobila je lični i ideološki predznak što, u krajnjoj instanci, nije ostavilo značajnog teorijskog traga, već su se te polemike odvijale i završile na

¹⁰⁸ Proučavajući kabilsku zajednicu Burdije je ispitivao alternativne forme uspostavljanja moći i već tada zauzeo je izrazito prakseološki stav koji će ga karakterisati i u daljem stvaralaštvu. “Kako je prve obrise dobila kroz proučavanje društvene organizacije kabilske zajednice, dakle jedne pretkapitalističke ekonomije, ova nauka je redefinisala pojam ekonomskih praksi u pravcu ne-ekonomskog određenja ističući mogućnost postojanja druge vrste dobiti do one novčane – simboličke dobiti, i njenu ulogu u strukturisanju društvenih odnosa kao analognu onoj koju obavlja ekonomski kapital u kapitalističkim ekonomijama i delatnostima koje su ekonomske u užem smislu reči” (Birešev, 2013: 8–9).

način koji se više može okarakterisati kao novinarski senzacionalizam a ne kao naučna polemika. Zbog toga smo dali samo kratak prikaz debata koje su uzburkale javnost, a to nam je poslužilo i kao ilustracija za lične rasprave i sukobe koji su se odvijali sve do kraja Saidovog života. Međutim, kao što smo rekli, te polemike nam ne ostavljaju intelektualno utilitarnu podlogu za kritiku orijentalizma kao kognitivne matrice, kao ni za njegovu dalju razradu. Gotovo sve kritike upućene kako orijentalizmu, tako i njemu samom, Said je nadmeno nazvao efemernom prošlošću (Said, 1985: 107) i zatvorio poglavlje za sve dalje debate. No, uprkos žestokoj borbi njegovih teorijskih i političkih protivnika “sama reč orijentalista ostala je u upotrebi kao uobičajena optužba protiv onih koji nadgledaju ulogu Istoka u stvaranju Zapada” (Nojman, 2011: 35). Pa ipak, smatramo da nam dva nivoa polemike koja ćemo sada analizirati, otvaraju vrata za utemeljenu kritiku i konstruktivnu redefiniciju orijentalizma.

Prvi nivo polemike odnosi se na opšteteorijsko usmerenje konstruktivizma u društvenim naukama. Reč je, dakle, o *široj* opšteteorijskoj kritici. I tu opet možemo identifikovati kritiku *spolja* (“napade” realista, neomarksista, pozitivista itd.) konstruktivizma kao opšte paradigme, ali i kritiku *iznutra*. Kritika iznutra podrazumeva, pre svega, kritiku velikih narativa uopšte i insistira na formulisanju teorija srednjeg obima (ili čak i mikrosocioloških teorija) koje su svojevrsni korektiv za nivo analize, ali ne nužno i za celokupno idejno stanovište.

Realisti su, sa stanovišta međunarodnih odnosa, *spolja* vojevali bitku sa konstruktivistima zbog zanemarivanja objektivnih centara i struktura moći (stavljajući akcenat na moć kao resurs a ne na moć kao fluidni konstrukt (ili kaplarnu mrežu značenja).¹⁰⁹ (Neo)marksisti su konstruktivizmu, kao i realisti, zamerili nemanje sluha za objektivnu društvenu strukturu koja reprodukuje moć ugnjetavanja određenih

¹⁰⁹ “Rat paradigmi, odnosno četiri Velike debate u nauci o međunarodnim odnosima odvijale su se u nekoliko faza. Prema nekim tumačenjima prvu Veliku debatu izvojevali su realisti nad idealistima. Druga Velika debata vodila se na polju epistemologije – da li primeniti tradicionalni ili naučni metod bila je ključna tačka razdora. Da i u nauci o međunarodnim odnosima ima mesta empiriji tvrdili su pozitivisti koji su umnogome izvojevali bitku. Iako je metod transformisan uz oprez (i očuvani su osnovne premise realističkog koncipiranja discipline), međunarodni odnosi napravili su korak ka objektivnoj, preciznoj, sistematičnoj, opštoj i validnoj nauci. Treća velika debata odigrala se sedamdesetih godina između realizma, pluralizma i strukturalizma. Polemika o pobedniku ove debate još uvek je otvorena i bez konačnog zaključka. No, ono što je postalo jasno je da je triangulacija teorija u nauci o međunarodnim odnosima veoma plodnosna te da stoga i nema potrebe da se odlučuje o pobedniku, već treba iskoristiti prednosti svakog od teorijskih pristupa i dopuniti ga sa inovacijama iz neke druge paradigme. U nastavku Debate pojavili su se i novi teorijski pravci o kojima smo već govorili (postmodernizam, konstruktivizam, studije kultura i roda itd.) što je dijalog učinilo još dinamičnijim a studije o međunarodnim odnosima intelektualno bogatijima” (Jovanović, 2017c: 317).

društvenih slojeva. Sprega privrednog, političkog i kulturološkog (u novijim interpretacijama marksističke teorije) niže klase istorijski drži otuđene i pod kontrolom, ma koliko da su se oblici proizvodnje i, posledično, društvenih odnosa, menjali. Takođe, kritikujući Fukoa a samim tiim i Saida, neomaksistički orijentisani autori neretko ovakve studije nazivaju književnošću a ne ozbiljnim istorijskim studijama (Lockman, 2004: 193). Iz ove perspektive pitanje konstruisanja, ovladavanja i usmeravanja diskurzivnih konstrukata je od drugostepenog značaja. Na kraju, pozitivizam, na temeljima Poperovog (*Karl Raimund Popper, 1902-1994*) nasleđa kritikuje konstruktivizam zbog svoje nemerljivosti i empirijske neuhvatljivosti. Za savremene pozitiviste konstruktivizam je po pravilu deskripcija a ne naučni metod.

Proizvodnja *Drugog* u konstruktivističkom interaktivnom modelu nudi objašnjenje za formiranje sopstvenog identiteta i, u narednom koraku, ogoljuje motive koji stoje iza mnogih poteza centara moći duž istorijskog kontinuuma. Konstruktivizam svoju emanaciju dobija, pre svega u politikologiji, a na “mala vrata” preko postkolonijalnih studija ulazi i u druge discipline. Saidova (re)interpretacija pre svega Fukoove teorije,¹¹⁰ ali i Deridine definicije semiotičke dekonstrukcije, poslužila je kao kamen temeljac postkolonijalnim studijama. Bez razumevanja *procesa dugog trajanja* (Braudel, 1982) koje Said akcentuje tj. bez sagledavanja istorije zidanja kulturnog, religijskog, pa i civilizacijskog sopstva u opoziciji *Drugosti*, ne mogu se validno istraživati politički akti i njihove systemske i pojedinačne posledice. “Dakle, međunarodni odnosi su na “klizavom terenu” ukoliko se ne upuste u hermeneutiku viševjekovne dijadne interakcije između Orijenta i Okcidenta. Drugim rečima, iz ugla postkolonijalizma u konstruktivističkom ruhu, bez simboličkog, diskurzivnog, procesualnog, refleksivnog i interaktivnog korektiva ne mogu se razumeti makropolitčki događaji” (Jovanović, 2017c: 319).

Još jedna kritika koja se neretko upućuje konstruktivizmu je da je upravo eksploatacija kolonija najbolji primer za gotovo “nulti zbir moći” oko različitih vrsta resursa i da pitanje identiteta nema mnogo veze sa imperijalističkom realnošću. Kao što smo već istakli, Saidu se zamera i to što je, u skladu sa konstruktivističkim nasleđem,

¹¹⁰ Problematiku anti-esencijlizma, odnosno odbijanje da se društveno konstruisani identiteti prihvate kao notorni i prirodni, prihvatili su oni koji su se borili da ospore ustaljene društveno izgrađene identite rase, roda, seksualnog ili etničkog opredeljenja itd. Zbog toga je Fuko izuzetno važan za postkolonijalne studije (Neš, 2006: 37).

prezaglasio značaj nauke i pripadnika akademskih elita za nešto što je ponajmanje imalo veze sa naukom i radilo se zapravo o vojnoj, političkoj i ekonomskoj nadmoći bez ikakve simbolike ili identiteskog lavirinta.

Slažemo da je Said prezaglasio značaj kulturološkog (a posebno akademskog) u svojoj arhitektonici orijentalizma. Uostalom, opstanak nejednake raspodele moći između bivših kolonija i kolonizatora svedoči o tome da orijentalistički diskurs jeste bitan idejni gradivni element za hijerarhijski odnos, ali nipošto nije jedini. “Uočljivo je da se uprkos dekolonizaciji vodeće svetske sile nisu bitno menjale u toku XX veka. Najvećim delom, iste (bivše) imperijalne države nastavile su da dominiraju u onim zemljama koje su ranije bile njihove kolonije. Slučajevi Avganistana, Kube, Irana i Iraka jasno su pokazali da svaka država koja ima hrabrosti da pruža otpor svojim nekadašnjim imperijalnim gospodarima čini to na sopstveni rizik” (Jang, 2013: 15). Sa druge strane, mi smatramo da se ne sme izgubiti iz vida ni značaj kulturološkog. “Međutim, idejne korene i održivost kolonizacije (makar samo u formi ideologije) ne možemo razumeti bez sagledavanja ne samo meta-teorijskog, već i suštinskog procesualnog i kulturološko-vrednosnog odnosa Zapada prema kolonijalnim društvima. Ukoliko se ne pronikne u samu srž sveobuhvatne, konzistentne i razorne civilizacijske hijerarhizacije koja je ovaploćena upravo kroz dijalektiku između znanja (u najširem smislu) i opstanka orijentalističkog diskursa, ostaćemo samo na pojavnom i normativnom nivou analize” (Jovanović, 2017c: 321).

Na nivou kritike *iznutra*, Saidu se može zameriti i da je potpao pod uticaj tzv. grand teorijskih sistema i da je pokušao da objasni celokupni odnos Okcidenta i Orijeanta bez objašnjenja konkretnih istorijskih slučajeva. Zagovornici “teorija srednjeg obima” smatraju da je epistemički daleko ubojitije društvenu realnost objašnjavati na mezo nivou (npr. na regionalnom ili bilateralnom) i da su veliki teorijski sistemi deo istorije socijalne misli. Savremena nauka, prema njihovom mišljenju, treba da se oprostí od tih zabluda. Teorije srednjeg obima u svom izvornom obliku koji definiše Robert Merton (*Robert K. Merton*), trebalo bi da posluže izbegavanju zamki grandioznih ili metateorijskih projekata tako što će istraživački fokus biti na specifičnom problemu, a teorijski pristup biće izrazito ekletičan (Merton, 1998; Lake, 2013: 573).

Nivo unutrašnje kritike (sa iste teorijske pozicije) je pitanje validnosti velikih socijalnih teorija u savremenom inherentno kompleksnom društvu. Postmodernizam,

etnometodologija, interakcionizam i drugi pravci insistiraju upravo na iščezavanju teorijskih sistema koji pretenduju da objasne funkcionisanje čitavog društvenog poretka (najpoznatiji primer je, svakako, Parsonsova (*Talcott Parsons*, 1902-1979) funkcionalistička teorija). Sa druge strane, savremena društvena nauka teži da postane neparadigmatska znanost (Katunarić, 2007: 27).¹¹¹ Grand teorije imale su svoju političku, društvenu (pa u nekim slučajevima i moralnu) ulogu, međutim, kompleksnost savremenog poretka onemogućava konstruisanje validnih teorija koje imaju megalomanski karakter. Kako je Saidov orijentalizam poprilično sveobuhvatan i ova kritika je veoma utilitarna.

Iako se Said, donekle, ogradio i od Fukoovog stanovišta¹¹² i od konstruktivizma uopšte (naglašavajući doprinose pojedinaca na značajnim socijalnim funkcijama za razvoj i konsolidaciju orijentalizma kao sveopšte zapadne ideologije i insistirajući na kolonijalnoj dominaciji kao okosnici orijentalizma), njegova teorija ipak uglavnom ostaje pod snažnim uticajem ovih teorijskih usmerenja (Jovanović, 2017c: 321–322). Samim tim, svakako da jedna od osnovnih kritika leži upravo u preneglašavanju značaja kulturološkog i, u Saidovom slučaju, naučnog (Lockman, 2004: 199).¹¹³ Problem sa ovom vrstom kritike je u tome što se ona daleko više odnosi na Saidove preteče (Ničea, Fukoa i Deridu) nego na samog Saida (Macfie, 2002: 134). Pa ipak, to ne umanjuje doprinos koji ove zamerke mogu imati na dalju razradu orijentalizma.

Ako se decentriramo sa bojnog polja velikoteorijskih, ili čak i srednjih i mikroteorijskih okršaja, i ako pažnju usmerimo na drugi nivo analize, možemo podvući nekoliko najbitnijih, konkretnih zamerki na Saidov koncept. Reč je, dakle, o *užoj* kritici Saidovog orijentalizma i odnosi se na specifične zamerke njegove definicije ovog pojma.

¹¹¹ „Miroljubivi pluralizam” može se razumjeti kao prešutni sporazum o diobi eksplanatornog prostora između više različitih teorija, čiji učinak je sličan korisnosti koju za spoznaju ima dioba proučavane stvarnosti među znanstvenim disciplinama, sa svrhom da se što potpunije objasne društveni fenomeni. I doista, u nizu područja društvenih znanosti u posljednjih desetak godina, uključujući izučavanje nacionalizma i etničkih sukoba, što je predmet ovog priloga, klima „miroljubivog pluralizma” postupno potiskuje stare oblike teorijske, i implicitno ideološke, konfrontacije” (Katunarić, 2007: 26).

¹¹² Uticaj Žaka Deride zapravo nikada i nije eksplicitno priznao, ili barem uvažio u istoj meri kao što je to učinio sa Fukoovim nasleđem, pa ipak, uticaj francuskog poststrukturaliste je više nego očigledan.

¹¹³ Još jedna veoma interesantna kritika stiže iz antropoloških krugova. Richardson (*Michael Richardson*) postavlja (sasvim opravdano) pitanje zašto su iz Saidove analize isključena pojedina antropološka istraživanja koja su doprinela razumevanju drugih kultura (Richardson, 2000: 209). Kao i u slučaju Pjera Burdijea, Said je neka krajnje dobronamerna etnografska istraživanja ili paušalo optužio za orijentalizam ili ih je, jednostavno, prevideo. Teško je zamisliti da to nije urađeno tendenciozno.

Primeri, svakako, ima mnogo, ali nekoliko smatramo fundamentalnim za dalju razradu orijentalističke matrice.

Said orijentalizam prevashodno vezuje za kolonijalizam. Orientalizam je diskurs koji prati i opravdava imperijalističke težnje i konkretnu eksploataciju velikih zapadnih sila od XVIII pa sve do sredine XX veka. Kada analizira engleski roman Said detaljno ukazuje na ona mesta u poetici i načinu pripovedanja koja unižavaju stanovnike Istoka i koji dominaciju Britanije nad njima čine samorazumljivom (Said, 2002). U narednom koraku, Said u orijentalizam uključuje i romantičarske vizije i zapadne aporije prema Orijentu koje, iako drugačije po sadržini, imaju, prema Saidovom mišljenju, istu funkciju kao i negativni stereotipi. Na kraju, Said ne zna kako da izađe na kraj sa svim onim pojednostavljivanjima Orijenta koji uopšte nisu ni u kakvoj direktnoj ili čak indirektnoj funkciji sa legitimacijom kolonijalizma. Na ovaj način Said je orijentalizam učinio previše inkluzivnim i samim tim, manje ubojitim konceptom. Kao što smo već rekli, ukoliko se skoro svako proučavanje Orijenta od strane neorijentalnih autora proglasi za orijentalizam, upadamo u novu zamku kulturcentrizma.

U prilog ovoj kritici idu i problematične tendencije da se odnos Zapada prema Orijentu neretko poistovećuje sa historijom, paranoidnim strahovima i stalnim ponižavanjem bliskoističnih društava od strane zapadnih.¹¹⁴ Kao što smo videli, Said je i Vebera uvstio među latentne orijentaliste.¹¹⁵ Said se, dakle, nije podrobno (ili čak nije uopšte!) bavio stvaralaštvom ovog sociološkog klasika, a ipak je dekontekstualizovao jedan od Veberovih socioloških i metodoloških pojmova (idealni tip) i paušalno ga uklopio u svoj svetonazor orijentalizma. To je posledica holističkog karaktera orijentalizma, kao i nedovoljno jasnih distinkcija između različitih oblika orijentalizma. Očigledno je da je Saidov veliki projekat imao jasnu političku funkciju u datom trenutku, ali upravo zato mu je i umanjio eksplanatornu vrednost.

Kritika koja proizilazi iz prethodne, i koja se najčešće upućuje Saidu je homogenizacija Okcidenta.¹¹⁶ Svakako da nije ista funkcija orijentalističkog govora ukoliko analiziramo odnos Nemačke prema “bolesniku sa Bosfora” krajem XIX i početkom XX veka, ili ako proučavamo ciljeve Francuske u zemljama Magreba za

¹¹⁴ „Psihološki, Orijent je oblik paranoje, znanje drugačije vrste nego što je, recimo, uobičajeno istorijsko znanje“ (Said, 2008: 100).

¹¹⁵ Said nikada nije koristio ovu formulaciju, ali uloga Veberovih idealnih tipova zapravo služivo upravo za to to je latentni katalizator orijentalizma kao tipološke opozicije Okcidentu.

¹¹⁶ Neki autori ovu homogenizaciju nazivaju čak i esencijalizacijom Okcidenta (Macfie, 2002: 136).

vreme kolonizacije ili ako pak imamo na umu savremeni kontekst borbe protiv terorizma sa islamskim predznakom. Kao što smo već rekli, bez jasnog razlikovanja između društveno-etničkih, profesionalnih, istorijskih i individualnih specifičnosti ne može se dati metodološki validna analiza odnosa različitih zapadnih društava prema konkretnim orijentalnim (Lockman, 2004: 194).¹¹⁷ Upravo na toj funkciji orijentalizma insistiramo u našoj definiciji *orijentalističkog spektra*. Identifikovanje diskurzivnih matrica koje postoje prema određenom entitetu samo je prvi stepenik u adekvatnoj studiji koja mora biti uže specifikovana. Zamerka koja se odnosi na homogenizaciju geografskih i političkih skupina se, između ostalog, odnosi i na neistoričnost Saidovog pristupa (Macfie, 2002: 135; Cohen-Vrignaud, 2015: 4; Richardson, 2000: 213; Ahmad, 2000: 288, Todorova, 2006: 56).¹¹⁸ Iako on, kao što smo videli, insistira upravo na povesnoj procesualnosti kada opisuje konstruisanje orijentalizma, ipak se nazire nedovoljno razumevanje istorijskih specifičnosti. Na primer, time što je marginalizovao značaj različitih modela kolonizacije i odnosa prema koloniji, nije mogao dovoljno uspešno da objasni ni namere i politiku čak ni akademskih krugova u tim zemljama, a kamoli šire od toga.¹¹⁹ Kako primećuje Marija Todorova, za razliku od prozaičnih kritika koje su se ticale samog Saida i njegovog političkog aktivizma: “postojale su fundamentalnije i suptilnije kritike Saidovog rada koje su više imale za cilj da iznijansiraju nego da opovrgnu njegovo delo. Te kritike ticale su se njegovih neistorijskih, esencijalističkih nedoslednosti i generalizacija stavova Zapada samo na osnovu francuske i britanske paradigme; Saidu su uglavnom, i s pravom, zamerili nedovoljnu socijalnu i ekonomsku kontekstualizaciju, koncentrisanje na književne tekstove, kao i njegov izrazito idealistički pristup” (Todorova, 2006: 56).

Velika Britanija i Francuska, dve najveće kolonijalne sile, razvile su različite (u nekim aspektima čak i dijametralno suprotne) modele organizacije i upravljanja kolonijalnim posedima.¹²⁰ Za razliku od britanske, francuska kolonijalna politika je uz

¹¹⁷ Najčešće se ističu dve kritike – izostanak nemačkog orijentalizma i nereprezentativnost američkih orijentalista. Said se upustio u temeljno istraživanje britanskog i francuskog orijentalizma, dok je nemački jedva okrznuo a američki je gotovo poistovetio sa logikom britanskog orijentalizma, iako je reč o dva različita modela (Lockman, 2004: 194).

¹¹⁸ Saidu se zamera i to što je parcijalno primenio Fukoovu teoriju. On je iskoristio Fukoovu ideju o uslovljenosti diskursa, moći i znanja a nije primenio i njegovu izuzetnu istoričnost (Ahmad, 2000: 291).

¹¹⁹ Takođe, pojedini autori smatraju da u XVIII i ranom XIX veku za Britance *Drugi* nije bio Orijent već Francuska sa kojom su se borili za globalnu prevlast (Macfie, 2002: 136–137).

¹²⁰ Mnoštvo kritika Saidove teorije odnosi se upravo na to što je prosvetiteljstvo video kao istorijsku okosnicu orijentalizma a kolonizaciju kao njen katalizator. Neki autori smatraju da se orijentalizam može

ekonomsku eksploataciju, podrazumevala i uvođenje kulturnih obrazaca u vidu obaveznog bilingvalizma i implementacije francuskog sistema školovanja u Alžir i Tunisu itd. Francuske vlasti zahtevale su unifikaciju kolonijalnog stanovništva u skladu sa njihovim modelom življenja dok je britanska kruna zadržala kulturnu distancu u odnosu na sopstvene kolonije (Jovanović, 2015: 211).¹²¹ Nemački orijentalizam je, sa druge strane, razvijan u sasvim drugim istorijskim i političkim okolnostima. Zbog izostavljanja analize razvoja nemačkog orijentalizma protiv Saida su bili najpoznatija imena istorijske nauke XX veka poput Huranija, Rodinsona i Ovena (Lockman, 2004: 195, Pollock, 2000: 302). Neki autori koji su čak veoma afirmativno pisali o Saidovoj studiji takođe mu najviše zameraju izostanak nemačkog orijentalizma. Kliford (Clifford) smatra da je Saidovo istraživanje jedan od boljih primera primene Fukove teorije van istraživačkih polja u kojim se kretao sam Fuko, ali da bez analize nemačkog orijentalizma panteon orijentalizama nije zaokružen (Clifford, 1988). Kao što smo već rekli, smatramo da je Said izbegao analizu nemačkog orijentalizma zato što nije uspeo da ga poveže sa imperijalnom funkcijom koju orijentalizam, prema njegovom mišljenju, ima.

Razvoj nemačke orijentalistike umnogome je, mada ne isključivo, bio pod uticajem nemačkog romantizma. Na primer, prve analize Sanskrita u Evropi urađene su upravo zahvaljujući trudu nemačkih i austrijskih misionara. S obzirom na to da Nemačka nije bila kolonizator i nije imala značajnije imperijalističke pretenzije (to je Bizmarkova svesna i izričita odluka) razvoj nauke o Orijentu tekao je u potpuno drugačijem okviru nego što je to bio slučaj sa Britanijom i Francuskom (Pollock, 2000: 302). Nakon Bizmarka situacija se menja, formira se društvo za proučavanje Orijenta, brane se prve teze iz oblasti orijentalistike itd. Kako ćemo u trećem poglavlju disertacije videti, akademsko interesovanje za islam i Orijent uopšte imalo je svoju političku funkciju u kontekstu Drugog rajha i sve boljim odnosima sa Turskom, ali svakako nije bilo reči o pokušaju uspostavljanja kolonijalnog uticaja. *Ergo*, priča o nemačkom orijentalizmu

identifikovati i u antičkim dramama (u kojima Evropa odnosi porednu nad varvarkom Azijom), ili u kasnijim spisima (čim je počelo muslimansko osvajanje Evrope) (Mastnak, 2007: 23–37). Činjenicu da je Said izostavio ovaj period autori pripisuju političkoj funkciji orijentalizma (Ahmad, 2000: 288). U Saidovu odbranu – on je više puta naglasio da preteče orijentalizma postoje u više istorijskih perioda (navodili smo primer Dantegovog *Pakla*), ali da orijentalizam kao zaokružen sistem i ideologija počinje zajedno sa razvitkom prosvetiteljstva.

¹²¹ Takođe, treba imati na umu da je britanski orijentalizam mnogo više bio preokupiran indologijom nego što ju je zanimao muslimanski svet. To je bila uža specijalnost francuskih naučnika, državnika i misionara (Pollock, 2000: 303).

jeste bitno drugačija od historijata britanskog i francuskog orijentalizma i to je verovatno razlog zbog koga je Said nemački varijetet orijentalizma elegantno zaobišao. O ovoj temi biće više reči u narednom poglavlju (kada budemo govorili o Veberovom stavralaštvu) tako da na ovom mestu samo otvaramo pitanje uklopivosti nemačkog orijentalizma u Saidovu definiciju orijentalizma. Zaista, nemački orijentalizam više nego bilo šta drugo tera nas da razmislimo o Saidovom konceptu (Pollock, 2000: 304).

Takođe, neki autori smatraju da je upravo zbog toga što je insistirao na analizi kolonizacije kao nukleusu imperijalizma, Said izgubio bitku sa istorijskom dimenzijom orijentalizma (Adib-Moghaddam, 2011: 88). Sa druge strane, pojedini istraživači razlikuju “meki” orijentalizam (protoorijentalizam) od imeprijalnog orijentalizma¹²² upućujući Saidu kritiku sa predznakom nedovoljne istorijske istančanosti (Kalmar, 2012: 19).¹²³ Said je naglašavao da Okcident nije jedinstven pojam, pa ipak ova konstatacija ostala je bez temeljnije razrade ili primene tog rezona. Sa tim u vezi, ta izjava više je dobila ton opravdanja nego što je suštinski bila istraživački imeprativ (Alessandrini, 2005: 445).

U Saidovoj analizi izostala je refleksivnost – on se uopšte nije pozabavio istraživanjem autopercepcije Orijenta. Takođe, ni malo prostora nije posvetio slici koju Orijent konstruiše o Okcidentu (Richardson, 2000: 210).¹²⁴ Iako je ova primedba tačna,

¹²² Neki autori razlikuju radikalni orijentalizam koji vezuju za romantizam od drugih oblika orijentalizma (Cohen-Vrignaud, 2015: 1–23). Mi se sa ovakvim tumačenjem intenziteta orijentalizma ne slažemo, ali evidentno je da mnogi pokušavaju da reinterpretiraju Saidov koncept.

¹²³ Treba imati na umu da ovaj autor (*Ivan Kalmar*), kao i mnogo drugi, primenjuje upravo Saidov orijentalizam kao teorijski okvir za svoje istraživanje. No, upravo u takvim primerima neretko se kriju plodnosne kritike dok su oni koji su sa Saidom imali lični sukob najčešće zaista ekstremni u kritici samog koncepta. Neretko se može govoriti zaista o “vulgar-Saidizmu” (Kalmar, 2012: 21).

¹²⁴ Ova tema je, takođe, naročito važna, ali i nedovoljno istražena. Cvetan Todorov, na primer, smatra da zemlje koje su, uglavnom, bivše kolonije, danas karakteriše osećaj *ozlojeđenosti* (on to ničeanski naziva i *ressentiment*-om) i da je to imperativ koji determiniše njihove poteze u međunarodnoj politici, ali i oblikuje njihov savremeni identitet. “Takav stav proishodi iz nekog poniženja, stvarnog ili imaginarnog, koje su im nanele najbogatije i najmoćnije zemlje. Vrlo je rasprostranjen, u različitoj meri, u velikom broju zemalja čije je stanovništvo pretežno muslimansko, od Maroka do Pakistana. Otpre nekog vremena prisutno je i u drugim azijskim zemljama i u nekoliko zemalja Latinske Amerike. Meta ozlojeđenosti su nekadašnje kolonizatorske zemlje Evrope i, sve više, Sjedinjene Američke Države, koje se smatraju odgovornima za privatnu bedu i javnu nemoć” (Todorov, 2014: 15). Todorov države klasifikuje u četiri kategorije a to su, osim već pomenutih država ozlojeđenosti, države sa *apetitom* (Japan, Kina, Indija, Brazil itd.), države u *strahu* (zapadne zemlje u strahu u odnosu na prethodne dve kategorije) i *neodlučni* tj. grupa zemalja u kojoj prirodne resurse “pljačkaju državljani drugih zemalja, uz aktivno saučesništvo njihovih sopstvenih korumpiranih upravljača; etnički sukobi u njima donose pustoš” (Todorov, 2014: 16). Shemu koju je izneo Todorov svakako možemo kritikovati sa više aspekata (za više videti: Jovanović 2018), međutim, on je među prvima otvorio pitanje, ne samo značaja dvosmernosti odnosa između Zapada i drugih (orijentalih) zemalja, već je među prvima i oslikao suprotni proces – proces stereotipizacije Zapada kao agresora, neprijatelja, ogризlog u dekadenciju, otuđenog od svetog i u

Saidova odluka da se te teme izostave može se opravdati epistemološkim zauzdavanjem; on je u istraživački fokus stavio odnos Zapada prema Orijentu a ne obrnuto. Sa druge strane, može se postaviti i pitanje intelektualnog poštenja. S obzirom na to da funkcija orijentalizma nije samo teorijsko-saznajna već i implicitno (ili čak i eksplicitno) politička, može se zameriti izostanak analize druge strane. No, bez obzira na bezobalnost kritika, Saidov koncept opstaje kao jedan od najčešće primenjenih teorijskih okvira za anлізу Zapada prema *Drugom*.

Kao što smo rekli, jedna od posledica elastičnosti Saidovog orijentalizma je ta da su mnogi autori primenili ovaj teorijski rezon na različite regione. Tako je orijentalizam opet izgubio na ekskluzivitetu. Dakle, autori koji su nastavili Saidovim teorijskim (i političkim) koracima koncept orijentalizma primenili su na mnogo različitih geografskih širina, pa se, stoga, nukleus orijentalističkog diskursa (kao osnove odnosa Zapada prema muslimanima i islamu) zapravo izgubio. Iako je epistemološka logika konstruktivizma (naročito lingvističkog konstruktivizma) važno i plodonosno teorijsko usmerenje u analizi političkih i kulturnih identiteta, prevelika sloboda u korišćenju samog pojma orijentalizma, čini se, vodi u sazajnju, ne samo stranputicu, već i neinovativnost. Pronalaženja sličnosti i analogija između odnosa različitih društava svakako su fundamentalan element analize. Međutim, preuzimanjem celokupnog idejnog i kategorijalnog *apparatusa* gubi se suština specifičnosti (i ekskluzivitet) orijentalizma kao takvog.¹²⁵

Uprkos svim kritikama, i onima koje su se odnose na teorijski nivo i onima koje su se ticale Saidovog političkog i akademskog angažovanja, isticanje važnosti principa nastanka orijentalizma i orijentalističkog diskursa za formiranje dualizama na globalnom nivou koje je promovisao Said, preuzeli su mnogi drugi autori i primenili ih na različite delove sveta. Tako, na primer, Marija Todorova i Milica Bakić-Hajden

suprotnosti sa tradicionalnim vrednostima. Ispitivanje *okcidentalizacije* Zapada (da iskoristimo Saidovu semantiku sa obrnutim značenjem) je veoma važna i danas sve aktuelnija tema. Kakva je percepcija Okcidenta u muslimanskim zemljama, ali i u Kini i Indiji nije ni izbliza jednako istražena kao što je to primer u obrnutom slučaju. Ovaj propust može se pripisati i Saidu, ali i većini drugih istraživača u XX i XXI veku. Kritika se odnosi i na istraživače koji rade u kontekstu zapadne intelektualne klime, ali i na one u drugim (orijentalnim) zemljama.

¹²⁵ Mi ovo doživljavamo kao manu Saidovog koncepta. Neki drugi autori smatraju da u tome leži njegova prednost. "U određenom smislu i Saidov orijentalizam je zapravo bio veoma konkretna rasprava sa konkretnim istorijskim povodom: problemima u kojima se Palestina našla u eri poznog imperijalizma. Međutim, orijentalizam je bio zaodnut tako uopštenim diskursom da se mogao preneti i postati metaforički pogodan i za postkolonijalizam uopšte, a meni se čini da je Said to mogao da izvede delom i zbog rastegljivosti Orijenta" (Todorova, 2006: 12).

smatraju da je Balkan u određenom istorijskom kontekstu dobio primarnu ulogu *Drugosti*.¹²⁶ Već pomenuti Iver Nojman je definisanje različitih regiona zasnovao na orijentalističkoj saznoj matrici (Nojman, 2011). Najčešće se i oporavak “bolesnika sa Bosfora” i njegova saradnja sa Nemačkim carstvom tumači upravo iz orijentalističke perspektive (Blumi, 2016). Logika Saidove definicije određenja Zapada u odnosu na druge delove sveta, prema mišljenju različitih autora umnogome je fleksibilna i omogućava da se odnos prema Aziji, Japanu, Rusiji, Balkanu ili nekom drugom delu sveta podvede pod kategoriju orijentalizma. „Na taj način, Saidov “Orijent” prestaje da bude “prostorno utamničen” i pretvara se u “slobodno-lebdeći” koncept “simboličke geografije” koji na različitim “mentalnim mapama” figurše kao generička oznaka za procese egzotizacije, esencijalizacije i nipodaštavanja Drugog radi izgradnje i samopotvrđivanja superiornosti vlastitog kolektivnog identiteta“ (Subotić, 2013: 123).

I sam Said bio je svestan ovog polivalentnog čitanja njegove studije, pa je u jednom od novijih izdanja *Orijentalizma* (1994) napisao da to više nije jedna studija, već da se radi o mnoštvu monografija. Said je znao da sudbina orijentalizma kao pojma više nije u njegovim rukama (Said, 1994: 330). Gledajući malo šire, to jeste epilog gotovo svake uticajne studije, pa ipak, logika orijentalizma dobila je više emanacija nego što je to iko, pa i sam autor, mogao očekivati. Reč je zaista o plodonosnom konceptu. No, ukoliko se on previše (zlo)potrebi, gubi se esencija specifičnosti odnosa judeo-hrišćanske prema orijentalnim kulturama. Kao što smo već rekli, autori (Nojman, 2011) su, na primer, i odnos Skandinavije prema ostatku Evrope analizirali kroz orijentalističku matricu. Ovo smatramo ozbiljnom teorijskom stanputicom koja je logična posledica isuviše poroznih granica Saidove definicije. Orijentalizam je nastao kao koncept koji je trebao da pokaže idejno, ideološko, kulturno i teorijsko opravdanje kolonizacije. Orijentalizam ne znači da pojedini autor homogenizuje Orijent: velika većina naučnika, političara i umetnika razlikuje muslimansku od kineske civilizacije, ali orijentalizam znači da se kroz istu simplifikujuću i degradirajuću optiku posmatraju te civilizacije, a sve to u funkciji osvajanja tih teritorija i eksploatacije resursa. Zbog toga smatramo da je Said napravio veliki problem kada je u orijentalizam uključio i apologetski i negativni odnos, odnosno kada je orijentalizam najpre vezao za imperijalizam, a potom pod orijentalističku logiku stavio i sve one koji nikakve veze sa imperijanim uticajem nisu imali. Posledice takvog

¹²⁶ Reč je o studijama *Varijacije na temu “Balkan”* (Bakić-Hayden, 2006) i *Imaginarni Balkan* (Todorova, 2006).

poteza vidljive su upravo u pomenutim studijama koje su orijentalizam protegle preko čitavog sveta, analizajući različite međudržavne odnose koji u svojoj biti nemaju nikakve veze sa orijentalizmom.

Saidovo delo značajno je uticalo na „disciplinarni obrt od socioloških i ekonomskih analiza, ka kulturnim, teorijsko-semiotičkim i diskurzivnim analizama“ (Todorova, 2009: 194). Njegov doprinos je nesporan. I smatramo da je odlična polazna osnova za dalje redefinisane koncepta i njegovo preciznije određenje i razlikovanje varijeteta. Saidov orijentalizam, metaforično možemo zamisliti kao svemoćno mitsko biće Levijatan koje živi na dnu okeana i čeka priliku da ustane i uništi čovečanstvo. Moć orijentalizma tj. moć da se Orijent politički i kulturološki zbrise iz globalne arene jednaka je moći ovog drevnog čudovišta da se obračuna sa ljudskim rodom.

Mi, međutim, smatramo da kada orijentalizam nije više “prostorno utamničen” nego je ovako sveobuhvatno i gotovo arogantno inkluzivno postavljen zapravo nema dovoljno ubojitu eksplanatornu moć. Svakako, ni približno snazi Levijatana. Smatramo da je neophodno orijentalizam rekonstruisati i, pre svega, napraviti razlike između vrsta i niva orijentalizma kako bi on pružio bolji istraživački potencijal. U nastavku disertacije upustićemo se upravo u to da bismo, potom, ispitali gde se, u tako redefinisanom orijentalističkom koordinatnom sistemu, nalazi Veberovo shvatanje islama kao inherentno ratničke religije. Uostalom, zaista je došao trenutak da se orijentalizam pomeri izvan referenduma o Edvardu Saidu (Varisco, 2007: xv–xvi).

2.3. Orientalistički spektar kao neophodni korektiv orijentalističke teorijske matrice i definisanje srednjeg puta orijentalizma

Najopštija, Saidova odrednica, prema kojoj se orijentalizam definiše kao kompletan idejni, teorijski, narativni, politički i epistemološki korpus koji podrazumeva stereotipnu percepciju orijentalnih društava od strane okcidentalnih autora je, kao što smo već rekli, polazna osnova na kojoj i mi gradimo naš teorijski okvir. Potpuno svesni mana primene shematizama u društvenim naukama, ipak smatramo da je Saidovo identifikovanje orijentalizma veoma važan naučni doprinos za razumevanje odnosa između Zapada i Orijenta. Smatramo da je društvenoj nauci bio prekopotreban koncept koji će oslikati

specifičnost te relacije i teorijski je dovoljno izdiferencirati u odnosu na druge, slične koncepte (egzotizacija, esencijalizacija, rasizam itd.).

Iako se slažemo da je Said ostao uglavnom u domenu kulturološkog, smatramo da je i to neophodan aspekt za kompletno razumevanje relacije koju proučavamo, uz, naravno, i analizu svih drugih nivoa interakcije (političkog, ekonomskog, vojnog itd.). Said jeste preglasio značaj nauke (što se “prelilo” na sve one koji su se našli na listi orijentalista), kao i značaj diskursa, međutim, smatramo da je važno da se situacija sagleda i na tom nivou. Na toj analitičkoj poziciji Saidov orijentalizam jeste uzrdmao ustaljena, ustajala (umnogome i konzervativna) znanja o Istoku. Said je veoma vešto (i semantički izuzetno elegantno) upoznao naučnu i širu javnost sa time da je reč o veoma specifičnom odnosu između Okcidenta i Orijenta i ta je ta dihotomija daleko kompleksnija od puke eksploatacije resursa za vreme kolonizacije, ali i pre i posle nje. Analize su pre Saida uglavnom ostajale na deskriptivnom i normativnom nivou, bez ulaženja u dublju prirodu odnosa koja je multikauzalnog karaktera. Said to jeste promenio.

Međutim, kada se odmaknemo iz tog makro-okvira, tj. paradigmatičke perspektive, slažemo se sa većinom kritika autora koje smo citirali u prethodnom poglavlju. Kada se spusti na nivo pojedinačnih (istorijskih) slučajeva, orijentalistička matrica nije primenljiva i, u ponekim slučajevima, ostaje puka ideološka ljuštura bez ikakve sazajne ili analitičke suštine.

Jedna od najvećih zamerki Saidu tiče se sveobuhvatnosti značenja koje se pripisuju stereotipima koje karakterišu Orijent. Kao što smo više puta naglasili, Orijent je gotovo uvek predstavljen kao “militantan”, “sklon despotizmu”, “senzualan”, “tradicionalan” i “stagnantan”, ali ponavlja se pitanje da li se o ovim epitetima govori sa pozitivnom ili sa negativnom konotacijom. Čim se govori u kategorijama oštrih kulturoloških ili civilizacijskih razlika, i čim se nalazimo u domenu pojednostavljivanja i predrasuda, na tragu smo da identifikujemo orijentalizam. Međutim, zaista nije svejedno kakav je vrednosni naboj sa kojim se o Orijentu govori. Takođe, od krucijalnog je značaja sa kakvim namerama se Orijent simplifikuje tj. da li je reč o opravdavanju imperijalizma ili ne.

Zbog toga što se slažemo sa nekim autorima (Macfie, 2002; Cohen-Vrignaud, 2015; Richardson, 2000; Ahmad, 2000; Adib-Moghaddam, 2011; Kalmar, 2012) da je ovo

apsolutno neophodna korekcija Saidovog orijentalizma, prvi korak koji činimo u konstruisanju sopstvene teorijske pozicije jeste pravljenje *orijentalističkog spektra*. Taj spektar omogućava da se iskristališu razlike, ne samo u vrednosnom predznaku stereotipa, već i na nivou simplifikacije tumačenja Orijenta. Prvi korak u analizi svakako podrazumeva detektovanje postojanja stereotipne i simplifikovane analize Orijenta koji se posmatra kroz već postojeće i postojeane binarne opozicije u odnosu na Okcident. Ukoliko orijentalizam zaista postoji u istraživanjima konkretnog autora, prelazimo na analizu vrste orijentalizma, odnosno funkcije koja mu je imanentna. Drugim rečima, prelazimo na pozicioniranje konkretnog istraživanja duž spektra. Jedan kraj *orijentalističkog spektra* čine ona shvatanja Orijenta u kojima prevagu odnosi stereotipni i pojednostavljeni pristup istočnjačkim društvima sa izrazito negativnim predznakom pri čemu su ti stereotipi u službi legitimacije kolonijalne opresije i osvajanja. Na drugom kraju spektra nalaze se apolozijske interpretacije Orijenta koje karakteriše takođe neobjektivna, ali afirmativna percepcija tih kultura. Ove polove orijentalističkog spektra možemo nazvati *negativno uslovljenim orijentalizmom* i *apologetskim orijentalizmom* (Jovanović, 2017a: 271–272; Jovanović, 2017e: 12).

Ovako omeđeno prostranstvo orijentalne misli omogućuje nam da između te dve krajnosti konstruišemo *orijentalizam srednjeg puta*, kao umerenog shvatanja Orijenta, koje takođe karakteriše simplifikacija, pa ipak, postoji jasna diskrepancija između umerenog orijentalizma i stanovišta u skladu sa kojima proučavanje muslimanskih (i drugih orijentalnih) društava neizostavno podrazumeva pežorativnu konotaciju i opravdavanje imperijalizma. Shvatanja islama koja možemo svrstati u *orijentalizam srednjeg puta*, iako simplifikovana, mogu u intelektualno i istraživačko nasleđe ostaviti prilično plodonosnu građu i zaključke, upravo zbog toga što, iako postoji magla redukcionizma, ne postoji jasna politička podloga i namera koja orijentalizam na negativnom polu učvršćuje i u potpunosti diskredituje kao sazajno valdinu poziciju. No, pre nego što pređemo na analizu *srednjeg puta orijentalizma*, najpre da pojasnimo karakteristike suprotnih polova *orijentalističkog spektra*.

U istoriji zapadne misli primera negativnih stereotipa o Orijentu zaista ima mnogo. Najupečatljiviji (i najopasniji) su oni koji se odnose na militantni karakter islama i unifikovanje muslimana kao sklonih nasilju. Predratni uticajni belgijski istoričar, Anri Piren (*Henri Pirenne*, 1862-1935) čitavu karijeru posvetio je tome da dokaže da je

arapsko osvajanje jednog dela Evrope u VII i VIII veku jedan od najnasilnijih činova u istoriji, upravo zbog toga što su muslimani po svom načinu života, vrednosnim sistemima i religijskim ubeđenjima, inherentno suprotni svemu onome što čini esenciju evropskog. “Bili su nomadski narod koji je živeo gotovo nepoznat u kamenoj pustinji i svi su ga nipodaštavali dok ga Muhamed nije ispunio “verskim entuzijazmom” odnosno fanatizmom. Njihova osvajanja je Piren izjednačio sa pljačkaškim pohodima u kojima su arapska plemena u vremenima pre proroka jedna drugima krala kamile i koze, čak i žene: bili su “racija” univerzuma, *razzia de l’Univers*. Za zlo im se uzimala, kao što se vidi, čak i verska trpeljivost – to što Arapi na osvojenim teritorijama nisu nametali pobedenima da pređu u islam, već su od njih tražili samo spoljašnje pokoravanje. Upravo to bi trebalo za nemuslimana pod islamskim carstvom da bude nepodnošljivo i demorališuće: ‘Ne napadaju njegovu veru, ignorišu je’” (Mastnak, 2007: 18).¹²⁷ Piren dalje objašnjava zašto je neophodno muslimanski deo sveta “držati pod kontrolom” i zato je njegova studija bila osporavana od trenutka kada je izašla iz štampe, pa ipak ostala je uticajno štivo za istoričare sve do danas. Pirenova studija zahvalna je za potkrepljivanje neokonzervativnih i desnih stavova o islamskoj civilizaciji kao ne samo suprotnoj u odnosu na evropsku, već i potencijalno uvek opasnoj. Dakle, “Piren ih je prikazao ne samo kao antagonističke neprijatelje, nego im je pripisao odlučujući uticaj na evropsku istoriju” (Mastnak, 2007: 19). Zbog ovakvih stavova i njihovih posledica ovog belgijskog istoričara smo naveli kao primer *negativno uslovljenog orijentalizma*.

Nakratko ćemo se osvrnuti i na savremene primere *negativno uslovljenog orijentalizma*. Preselićemo se sa Starog kontinenta u SAD. U jednom intervjuu za američku medijsku kuću CNN, kada ga je novinar upitao da li bi trebalo voditi rat između Zapada i radikalnog islama ili između Zapada i islama uopšte, tadašnji kandidat

¹²⁷ Može se postaviti pitanje zašto nismo u negativno uslovljeni orijentalizam svrstali i jednu od najčuvenijih studija o sukobu između hrišćanskog i muslimanskog sveta: reč je, naravno, o Hantingtonovom (*Samuel Huntington, 1927-2008*) *Sukobu civilizacija i preoblikovanju svetskog poretka* (Hantington, 2000). Knjiga koja je uzburkala svetsku javnost više nego i Saidova monografija može se tumačiti kao orijentalistička. Kada autor podseća na to da su “dve trećine do tri četvrtine međucivilizacijskih ratova bili između muslimana i nemuslimana” (Hantington, 2000: 286) nije teško o Sukobu civilizacija misliti kao o još jednoj studiji koja ima za cilj da afirmiše nepremostive razlike i antagonizme između Zapada i islama, međutim, iako Hantingtova teza u sebi sadrži (negativno uslovljene) orijentalističke elemente, teorija je daleko kompleksnija od takvog zaključka. Ne želeći da ulazimo u analizu Hantingtonovog dela, podsetićemo samo na to da je reč o veoma složenoj deskripciji posthladnoratovskog stanja u kome će, prema autorovom mišljenju, doći do eskalacije nacionalnih, verskih i kulturnih razlika koje mogu biti predvorje budućih ratova. Hantington je ukazao na to da pri nestanku bipolarno uslovljenog globalnog poretka, na scenu stupa diverzitet svetskih različitosti što može biti uvod u nove, krvave sukobe.

za predsednika a sadašnji prvi čovek SAD-a, Donald Tramp (*Donald Trump*), odgovorio je da je reč o radikalnom islamu, ali da je te razlike veoma teško definisati i razdvojiti muslimane jedne od drugih. Kako on tvrdi, zapravo se ne može znati ko je ko.¹²⁸ U drugom intervjuu on je upozorio da se nikada ne može pouzdano znati ko od njih muslimana čini tajnu terorističku armiju i da je stoga neophodno preduzimati akcije protiv njih (Jovanović, 2017b: 126).¹²⁹

Pogledajmo i posledice retorike ovakvog ekstremno negativno uslovljenog orijentalističkog diskursa. Jedna od Trampovih pristalica iz Oklahome rekla je da se zalaže za zatvaranje svih džamija u SAD jer muslimani: „koriste religiju kako bi opravdali ubijanje ljudi“. Njena sugrađanka precizirala je ovaj stav: „Napadnuti smo. *Kuran* nije miroljubiv. *Kuran* nalaže da se uništi svako ko nije musliman“.¹³⁰ Na kraju, jedan od glasača zaključuje, u stilu “kulminacije orijentalističkog samopuzdanja” (Said, 2008: 69) da se Tramp „samo trudi da Amerikanci budu sigurni. Naši životi su važniji od njihovih i to je realnost“ (Jovanović, 2017b: 130).¹³¹

Iako je pežorativnih stereotipa mnogo više, zapadna (prvenstveno evropska) zanesenost orijentalnim uživanjima, afirmacija tradicionalnih vrednosti ili, pak, glorifikacija istočnjačke mašte i umetnosti nisu nepoznati istoriji socijalne misli. Po pravilu se prvo navodi ime Fridriha Ničea kada se govori o ovakvom pogledu na nezapadna društva, ali svakako da se spisak imena ne završava na tom mestu. Takođe, afirmativan pogled na Orijent nije relikv XIX veka. Njega možemo pronaći i u savremenim narativima.

Dobar primer za drugi pol spektra, a koji smo naveli i u Uvodu, jeste “islamologizacija znanja”. “Islamologizacija znanja” je svojevrsno reakciono teorijsko stanovište koje apologetski naglašava i pozitivno diskriminiše muslimansku saznavnu poziciju kao apriorno validniju u odnosu na poziciju evropskih ili američkih nemuslimanskih autora (Turner, 1994: 8). Jedan od ilustrativnijih primera “islamologizacije znanja” je insistiranje na tome da je srednjovekovni tunišanski

¹²⁸<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3485353/Islam-hates-Donald-Trump-continues-anti-Muslim-campaign-major-TV-interview.html> (pregledano 17.6.2017.)

¹²⁹https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html (pregledano 17.6.2017.)

¹³⁰https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html (pregledano 17.6.2017.)

¹³¹https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html (pregledano 17.6.2017.)

misli Ibn Haldun (*Ibn Khaldun*, 1332-1406) bio značajniji za razvoj sociologije od Marksa, Dirkema i Vebera (Turner, 1994: 8). Iako je Ibn Haldunov uticaj na razvoj socijalne misli (posebno na razvoj cikličnih teorija čije je doktrine kasnije razvio britanski historičar Arnold Tojnbi (*Arnold Toynbee*, 1889-1975)¹³² nesporan, ne treba prenaplaćavati njegov doprinos samo da bi se apostrofirao značaj muslimanskih autora za razvoj moderne društvene nauke. Neki drugi autori smatraju da je on začetnik historijske nauke (Lacoste, 1984: 187).¹³³ Bernard Luis je oprezniji, pa ga ne etablira kao začetnika discipline, ali ipak naglašava da je reč o “istorijskom geniju” (Lewis, 1993: 176). Uticajni historičar koga smo već citirali, Maksim Rodinson¹³⁴, u želji da dokaže da je islamska etika savršeno kompatibilna sa modernim kapitalizmom, umnogome se oslanja upravo na proučavanja Ibn Halduna i uz pomoć njegovih hipoteza pokušava da ospori Veberovo stanovište o ekskluzivitetu spone između asketskog protestantizma i industrijskog kapitalizma (Rodinson, 1974: 30).

Ovo je jedan od boljih primera *apologetskog orijentalizma*. Ibn Haldun je bio srednjovekovni tunišanski ekonomista, historičar i filozof. Bavio se proučavanjem razvoja berberskih zajednica i razlikom između nomadskog i stacionarnog načina života. Najpoznatija studija je *al-Mukadima* (Haldun, 1982) u kojoj se iz različitih uglova proučava uspon i pad civilizacija. “Za sociološku misao je interesantno da je ovaj autor razvio cikličnu teoriju uspona i pada društvenih zajednica, kao i teoriju socijalnog konflikta na primeru dihotomije između nomada i trajno stacioniranih Berbera” (Jovanović, 2015: 209). Arnold Tojnbi je, osim što je kao i Rodinson, Luis i drugi veličao Ibn Haldunov rad, njegovu ideju o cikličnom smenjivanju društveno-političkih organizacija primenio i u svom radu (Toynbee, 1934: 322). Ibn

¹³² Interesantno je to da Ibn Haldunovo ime ne asocira samo (pa ni prvenstveno) na etnografsku i teorijsku lucidnost. Ibn Haldun postao je simbol kontinuiteta modernog, progresivnog i tolerantnog Tunisa čija je istorija obeležena nasleđem muslimana iz Španije. Nakon rekonkiste jedan deo muslimanskog i jevrejskog stanovništva izbegao je iz Andaluzije. Sagledavajući celokupni srednjovekovni historijski kontekst, islamska Španija bila je naprednija sredina u odnosu na neke druge evropske centre. Progresivnost se naročito odnosila na nauku, umetnost, ali i politička prava i obaveze (Vukomanović, 2005: 36). “Opisana politička i društvena kultura kroz radove Ibn Halduna (i drugih autora) ali i putem svakodnevnih prakse i običaja obdeglog španskog nehrišćanskog stanovništva, stigla je u Tunis i na taj način postala važan deo tuniskog načina života. Na ovaj period pozivaju se i savremeni političari aludirajući na to da je verska tolerancija imanentni oblik komunikacije u Tunisu. Statua Ibn Halduna u centru grada ima zadatak da podseća nove generacije Tunišana na to” (Jovanović, 2015: 210).

¹³³ „Ukoliko se Tukidid smatra osnivačem istorije, onda Ibn Haldun prvi predstavlja istoriju kao nauku” (Lacoste 1984: 187).

¹³⁴ Podsećamo na to da je i Rodinson jedan od oštih kritičara Saida. On je, iz neomarksističke perspektive izrazito kritikovao naglašavanje identitetske dimenzije u Saidovoj studiji nauštrb analize neravnomerne preraspodele resursa na relaciji Orijent-Okcident (Rodinson, 1973).

Haldun je nesumnjivo dao značajan doprinos društvenoj nauci, međutim glorifikacija njegovog dela zarad smanjivanja značaja doprinos evropskih mislilaca zaista spada u *apologetski orijentalizam* (Jovanović, 2017e: 103–110).

Savremeni primer za *apologetski orijentalizam* je veličanje muslimana koji stradaju u verskom ratu od strane Evropljana i Amerikanci. Samoubice motivisane religijskom dogmom predstavljeni su kao “novi romantičari” koji se bore za nematerijalne (religijske, onostrane) vrednosti. Prema ovom mišljenju, zapadni čovek je uveliko ogrezao u radikalnom materijalizmu, konzumerizmu i senzacionalizmu pa su muslimani koji se bore u tzv. svetom ratu¹³⁵ savremena protivteža potrošnjom zatupljenom Zapadu. Slavoj Žižek, na primer, smatra da je posredi primenjeni sukob dve čuvene filozofske koncepcije (Hegelove i Ničeove), ali u savremenom ruhu. On smatra da su ljudi na Zapadu u ovakvim narativima predstavljeni kao Ničev *Poslednji čovek* koji je utonuo u glupost zadovoljavanja dnevnih zadovoljstava,¹³⁶ dok su radikalni islamisti spremni da rizikuju sve, pa čak i sopstveno uništenje, u borbi za ideale (Žizek, 2015: 13).¹³⁷

¹³⁵ O konceptu svetog rata u islamu i razlikama u tumačenju biće reči u IV poglavlju ove disertacije.

¹³⁶ “Imaju svoje sitno zadovoljstvo za dan i svoje sitno zadovoljstvo za noć: ali čuvaju zdravlje. ‘Mi smo pronašli sreću’ – kažu poslednji ljudi i žmirkaju očima” (Niče, 1990: 19).

¹³⁷ Sam Žižek je poprilično ambivalentan kada je reč o ovakvom viđenju islamista kao “novih romantičara”. Kritikujući zapadnu liberalnu misao da je nesposobna da očuva sopstvene ideale (sloboda, jednakost), gotovo da ima razumevanja za muslimanskim radikalizam (naravno, uz osudu svih ubistava i teorora koji su počenjeni). No, već na narednoj strani on se obrušava na islamski fundamentalizam gotovo isto kao što to čini i sa liberalno-demokratskom ideologijom savremenog Zapada. Štaviše, on analizirajući izvore islama neretko veoma lako upada u zamku stereotipnog iščitavanja muslimanskih svetih spisa i istorijske literature pa tako, na primer, nastupa sa platforme koja podrazumeva da je drugorazredni položaj žene u islamu neupitna činjenica. Slično postupa i sa drugim konceptima u islamskoj dogmi, ne pružajući čitaocima širi uvid u varijetete tumačenja islamskog pravnog korpusa. Sve to koristi kako bi potvrdio zamisao koju obeležava čitavu njegovu karijeru i politički aktivizam: neophodnost povratka levice u velikom stilu. “Šta je onda sa suštinskim vrednostima liberalizma: slobodnom, jednakošću itd.? Paradoks je u tome što sam liberalizam nije dovoljno snažan da ih sačuva od fundamentalističkih napada. Fundamentalizam je reakcija – lažna i obmanjujuća, naravno – na stvarni nedostatak liberalizma i zbog toga ga liberalizam iznova generiše. Prepušten sam sebi, liberalizam će se polako urušiti, a jedina stvar koja može sačuvati njegove suštinske vrednosti jeste obnovljena leвица. Liberalizmu je neophodna bratska pomoć radikalne levice da bi preživela ta glavna zaostavština. To je jedini način da se porazi fundamentalizam, da mu se izvuče tlo pod nogama” (Žižek, 2015: 15). Žižeka svakako ne možemo svrstati u *apologetski orijentalizam*, mada u više navrata koketira sa tom idejom i sasvim je semantički vešto koristi da bi oponirao liberalizmu i naglasio neophodnost (radikalno) levog korektiva savremenom svetskom poretku. U svakom slučaju, on zaista veoma lepo prepričava i ilustruje narative koji kritikujući obesmišljenost u materijalnom degradiranom Zapadu idu dotle da afirmišu verski (islamski feminizam) “Mi na Zapadu smo ti ničeanski Poslednji ljudi uronjeni u glupa svakodnevna zadovoljstva, dok su muslimanski radikali spremni da rizikuju sve, angažovani u borbi do samouništenja” (Žižek, 2015: 13). Skorašnja izjava jednog francuskog glumca o tome da je kulturni preporod Evrope moguć samo ukoliko ga izvrše muslimanski migranti koji nisu ogrezli u kulturnoj praznini kao Evropljani je dobar primer apologetskog orijentalizma (Jovanović, 2017e: 110).

<http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/461/svet-poznatih/2912026/depardje-migranti-su-jedina-sansa-z-a-kulturni-preporod.html> pregledano 21.10.2017

I ova retorika je dobra ilustracija za *apologetski orijentalizam*. Reč je simplifikaciji kompleksnih pojava (pluralizam koncepcije svetog rata u islamu, diverzitet pobuda i organizacijskih emanacija za savremeni teorizam sa islamskim predznakom, homogenizacija ljudi koji pripadaju zapadnoj civilizaciji (ali i muslimanskoj) i, na kraju, suprotstavljanje dve koncepcije koje su, na nivou humanih posledica toliko različite (nikako se u vezu ne mogu dovesti implikacije konzumerizma i radikalnog terorizma!) i dekontekstualizaciji. Kao i u slučaju *negativno uslovljenog orijentalizma*, reč je o sličnim stereotipima (muslimani kao ratoborni, tradicionalni, idealisti, okrenuti nematerijalnom), ali sa dijametralno suprotnom konotacijom.

Zadržavajući se u zoni *apologetskog orijentalizma* otvorićemo i pitanje odnosa između romantizma i orijentalizma. To pitanje je naročito važno u kontekstu analize Veberovog dela. Svakako da se romantizam i orijentalizam ne mogu poistovetiti. Romantizam je pravac daleko konvergentniji i kompleksniji od teorijske zamisli na kojoj se temelji orijentalizam. Međutim, smatramo da pojedine romantičarske koncepcije o Orijentu spadaju u *apologetski orijentalizam*. Postoje, dakle, dodirne tačke, ukoliko u orijentalizam uključimo i afirmativne percepcije Orijenta. Ako ostanemo u domenu *negativno uslovljenog orijentalizma*, spone između romantičarske tradicije i orijentalističke teorijske platforme ne možemo pronaći. Kao ilustracija za romantičarsku interpretaciju Orijenta može poslužiti Karlajlov (*Thomas Carlyle*, 1795-1881) opis poslanika Muhameda u *O herojima, herojstvu i herojskom u istoriji*. Inspirisan Geteovim delima, škotski filozof i istoričar u duhu romantizma piše o herojima koji su obeležili istoriju. Među značajnim figurama svetske istorije našao se i Muhamed (Carlyle, 1869: 51–97).¹³⁸ “On je čovek goruće iskrenosti i moći i zato je za divljenje; ono s čime se on poredi, prema čemu e postoji sklonost, jeste osamnaesti vek, usahnuo i beskoristan, koji je za Karlajla iskvaren i drugorazredni vek. Karlajl ni najmanje nije zainteresovan za istine *Kurana*, smatra da *Kuran* ne sadrži ništa u šta on može verovati. Ono zbog čega se on divi Muhamedu jesto to što je on praiskonska sila, što vodi intenzivan život, što ima ogroman broj sledbenika; što se dogodilo nešto praiskonsko,

¹³⁸ Ostali heroji su, po Karlajlu, Oliver Kromvel (*Oliver Cromwell*, 1599-1658) Vilijam Šekspir (*William Shakespeare*, 1564-1616), Napoleon, Dante, Ruso (*Jean-Jacque Rousseau*, 1712-1778) Martin Luter (*Martin Luther*, 1483-1546) i još nekolicina izabраниh ličnosti, uključujući i Muhameda (Berlin, 2012: 16).

strahovita pojava, velika epizoda u istoriji čovečanstva, koju on predstavlja” (Berlin, 2012: 26).

Tomasa Karlaja, uprkos tome što nije gajio nikakav afinitet prema islamu kao dogmi, neki muslimanski autori vide kao jednog od najzaslužnijeg za grandiozni prikaz Poslanika. On je evropskom posmatraču doneo sliku Muhameda kao heroja istorije, uprkos ustaljenom prikazu muslimana kao necivilizovanih (Ali, 2014: 48). Primer Karlajlovog divljenja je zajednički imenitelj romantizma (nagalašavanje kulta pojedinaca, harizmatiskih heroja i romantičarskih genija za kreiranje istorije) i *apologetskog orijentalizma* (pojednostavljena i egzotizovana slika Poslanika Muhameda, ali sa afirmativnim predznakom). Svakako, Karlajl nije jedini primer ovakve interpretacije Orijenta (u njegovom slučaju, on je personalizovan u liku Muhameda, ali to nije uvek tako) (Ali, 2014: 49).

Kada govorimo o *apologetskom orijentalizmu* nezaobilazno je i ime i stvaralaštvo Esada Beja, odnosno Kurvana Saida. Reč je o pseudonimima azerbejdžanskoj Jevrejina koji je u Berlinu studirao orijentalistiku da bi kasnije njegovo interesovanje za književnost i jezike preraslo u verski zanos. Lev Abramovič Nusinbaum (*Lev Abramovich Nussimbaum*, 1905-1942), kako mu je pravo ime, konvertovao se u islam da bi se kasnije pridružio fašističkoj ideologiji u Berlinu i Italiji. Esad Bej je autor jedne od najpoznatijih biografija Muhameda (ali i drugih romana sa islamološkom tematikom) u kome su lepota i dobrotu Poslanika virtuožno retorički predstavljene. “Neukrotljiva muška snaga beše tada kao i docnije ponos Muhamedov. Zbog te muške snage volela su ga katkad i bratstva zemlje. “Bog mu je dao semena za trideseticu drugih”, govore sa strahopoštovanjem pobožni arapski mudraci. Za narode Istoka to je najjači dokaz milosti Svemogućega. Docnije, Muhamed je imao često prilike da dokaže svoju mušku snagu. Utoliko je značajnije da je ovaj najmuškiji Arabljanin sačuvao do svoje smrti nepokolebljivu vernost ženi, mnogo starijoj od sebe” (Bej, 1990: 66.). Nisu izostale ni estetske elaboracije posebnosti poslanika. “On je stalno upotrebljavao sve mirise Istoka: amburu, mošus, pomade, masti i sredstva za negu kose... Njegova crna, pomadom namazana kosa visila mu je preko ramena spletena u dve pletenice... Uživanje u svom telu, u sopstvenoj snazi i lepoti, postalo je takođe bitnom crtom islama... Pa ipak taj elegantni, negovani, namirisani bogati gospodin, koji se na oko rado podavao radostima

života, beše ozbiljan i strog čovek. Nije nikakv slučaj da je on, pored mirisa i žena, naveo molitvu kao svoju najveću radost” (Bej, 1990: 66–67).

Ovaj kontroverzni književnik je značajan i zbog toga što je domaća javnost imala prilike da se upozna sa njegovim delima još u prvoj polovini XX veka. Dakle, romantičarski pogled na islam nije nepoznat ni srpskoj, odnosno jugoslovenskoj društvenoj i kulturnoj javnosti.¹³⁹ Stvaralaštvo Esada Beja svakako se moralo naći na stranicama disertacije čiji je predmet proučavanja Veberovo shvatanje islama, pa ipak, ono je smešteno na margine zbog toga što postoje argumenti protiv klasifikacije Beja u *apologetski orijentalizam*. U našem teorijskom okviru *apologetski orijentalizam* rezervisan je za nemuslimane koji afirmišu islamske vrednosti kao vrhunske. Bej je konvertirao u islam i samim tim ga ne možemo svrstati u istu kategoriju sa, na primer, Karlajlom ili Tojnbijem. Sa druge strane, Bej je superiornost islama opisivao i pre nego što je primio ovu veru tako da njegovu konverziju možemo uzeti i za primer ekstremna *apologetskog orijentalizma*. Ovo je, svakako, veoma inspirativna tema za debatu, ali na ovom mestu to pitanje ćemo ostaviti otvorenim jer nije od presudnog značaja za našu disertaciju. Međutim, valjalo bi ga otvoriti u nekom drugom, budućem radu.

Između ove dve krajnosti (između *negativno uslovljenog* i *apologetskog orijentalizma*) postavili smo *srednji put orijentalizma*. Kao što smo i u Uvodu rekli, nije reč o medijani, tj. o preciznoj statističkoj sredini između dva pola. Spektar nije napravljen kao numerički ekvivalent već kao deskriptivno sredstvo koje teba da pokaže razlike u intenzitetu i vrednosnoj konotaciji.¹⁴⁰ *Srednji put orijentalizma* je stoga *umerena* pozicija koju karakteriše nekoliko odlika. Ovaj teorijski referentni okvir nezavisan je od analize stvaralaštva bilo kog konkretnog autora i primenljiv je na raličitu empirijsku građu. Umereni orijentalizam definisaćemo relaciono u odnosu na dva ekstremna pola *orijentalističkog spektra*. *Srednji put orijentalizma* podrazumeva prisustvo orijentalizma, ali on ima drugačiju i vrednosnu konotaciju i posledice u odnosu na negativni i apologetski pol spektra.

Prvi kriterijum na osnovu koga u određenoj analizi detektujemo prisustvo orijentalizma jeste simplifikovano i homogenizovano gledanje na islam kao na monolitni versko-pravni sistem. U orijentalističkim analizama, pa i onima koje

¹³⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Lev_Nussimbaum pregledano 27.10.2017.

¹⁴⁰ Pravljenje razlika na *orijentalističkom spektru* može se ostvariti putem analize različitih diskursa (pojedinačnih govora, zvaničnih spisa i akata, književnih dela itd.).

smatramo umerenim, izostaje pre svega religijsko-frakciona, ali i nacionalna, etnička, klasna ili rodna diferencijacija. Na početku rada smo istakli zašto je važno islam posmatrati u divergentnoj formi, čak i u kontekstu komparativne analize religija. Svakako da postoje zajednički dogmatski i prakseološki imenitelji i mitologija za sve muslimane sveta od VII veka do danas, ali svako detaljnije i ozbiljnije proučavanje i poređenje islama sa drugim religijama zahteva identifikaciju frakcionih i pravnih razlika. Posmatranje islama kroz monofokalnu optiku je veoma važan i diferencirajući, mada nije i jedini elemenat orijentalizma. Neki od najznačajnijih islamologa danas (npr. *Olivier Roy*) takođe ukazuju na opasnost posmatranja islama kroz prizmu monolitnosti. Prema njegovom mišljenju, islam je sve samo ne unifikovana religija, i ukoliko se ta činjenica zanemari, imamo zaista čvrst temelj za orijentalističko viđenje koje zamagljuje vrednosno neutralno izučavanje ove vere i kulture (Fekete 2009: 85). A upravo to i jeste najčešći način na koji se islam doživljava na Zapadu. Said je u nekim slučajevima nepravедno, a češće krajnje ispravno, ukazivao na to da je ovo jedna od osnovnih grešaka. Podsetićemo na stanovište navedeno i u uvodnom delu, a to je da interpretacija islamske dogme ima mnogo: iako je islam jedan, vernika je više od milijardu i po. Toliko ima i interpretacija iste dogme (Kulenović, 2008:176). Podsećamo i na metaforičnu predstavu islama kao mora iz čijih dubina je moguće izvući ribu kakvu god želimo (Halliday 1994: 96). Pošto ćemo u nastavku rada detaljno analizirati nastanak islama i njegove osnove (u socijalnom i dogmatskom smislu), na ovom mestu ćemo još jednom podsetiti na to da je tumačenje islama kao jednog, jedinstvenog, bez istorijske, etičke, šizmatske ili bilo koje druge kontekstualizacije, baza za razvoj orijentalizma, pa i onog sa umerenom provenijencijom. Između ostalog, ovo je zamerka koja se najčešće upućuje Veberovom tumačenju islamske religije.

Drugi konstitutivni element orijentalizma, a naročito negativno uslovljenog i umerenog, jeste isticanje stereotipnog viđenja islama kao *a priori* militantne religije. Reč je o najčešće upotrebljivanom stereotipu koji može da ima značajne političke posledice. On može služiti i za opravdavanje zapadnog intervencionizma (i onda ga približava negativnom polu), ali u svakom slučaju služi kao važna demarkaciona linija u odnosu na Zapad koji, navodno, nije *po prirodi* militantan. I drugi stereotipi se vezuju za islam, ali naglašavanje postojanja ukrenjenog i obavezujućeg ratničkog *ethos-a* čini okosnicu orijentalizma. Kao što smo videli, i *apologetski orijentalizam* može podvući

značaj ratništva u islamu, ali on nema negativnu, već romantičarsku konotaciju stradanja za nematerijalne vrednosti. Sve tri vrste orijentalizma ističu militantnost islama u prvi plan, samo je vrednosna konotacija drugačija i to je ono što razlikuje ove tri forme orijentalizma: negativni na islamsko ratništvo gleda sa strahom, ljutnjom i kritikom; apologetski ga glorifikuje, a umereni orijentalizam samo konstatuje da je to glavna karakteristika islama, bez vrednosne pristrasnosti, ali i bez propitivanja tačnosti te hipoteze (što ga, dakle, svrstava u orijentalizam, a ne u objektivnu analizu). Ratništvo kao glavna karakteristika islama u umerenom orijentalizmu na različite načine se uklapa u opštu hipotezu. Videćemo da je prema mišljenju Maksa Vebera konstituisanje nove (muslimanske) države zahtevalo aporiju ratništva nauštrb drugih dogmatskih poruka i etičkih kodeksa u islamu. Ova teza, iako nije netačna, u svakom slučaju je nepotpuna (jer postoje i mnogi drugi motivi koji su bili temelj nastanka nove religije i koji nisu bili uslovljeni nastankom teritorijalne i političke zajednice prvih muslimana) i stoga je svrstavamo u *srednji put orijentalizma*.

No, ovde se krije jedna važna napomena koju odmah treba istaći u prvi plan. Stanovište po kome je islam *per definitionem* ratnička religija je svakako pojednostavljeno i stereotipno. Međutim, s obzirom na to da verski rat zauzima značajno mesto u islamskoj dogmi i etici, i da su bitni koncepti poput neprijatelja islama, izvitoperenosti i dekadencije (*širk* i *džahilija*)¹⁴¹, zalaganja za širenje islamske vere (*dava*)¹⁴² definicije sa prilično poroznim granicama, bilo bi krajnje neadekvatno svako (zapadno) stanovište koje ovako posmatra islam *a priori* odbaciti kao ekstremni i negativni orijentalizam. Argument više u prilog ovoj tezi jesu shvatanja jednog dela samih islamskih vernika koji ove koncepte i tumače na militantan i ofanzivan način te stoga neki od njih i preuzimaju akcije (pa čak i terorističke) u svrhu “borbe za islamsku stvar”. Viđenje islama kao religije ratnika je redukcionističko i stereotipno uslovljeno, ali ne u potpunosti netačno gledište i zbog toga smo ga definisali kao jednu od odrednica *srednjeg puta orijentalizma* i nismo ga pozicionirali samo na ekstremne polove spektra.

¹⁴¹ Izvorno značenje reči *širk* je politeizam, ali se u širem kontekstu koristi za interpretacije različitih oblika izopačenja u doba *džahilije* (predislamski period varvarstva u kome nije bilo ideje o jednom Bogu – i ovaj koncept se može vremenski i prostorno izmestiti i primeniti i na savremena zbivanja) (Robinson, 2011: 177).

¹⁴² *Dava* u bukvalnom prevodu znači poziv (za islam). To je forma upoznavanja sa lepotama islama kroz dijalog (Božović, Simić, 2003:44).

Najvažnija distinkcija između ove tri vrste orijentalizma jeste odsustvo eksplicitne ili implicitne političke pretenzije na osvajanje bliskoistočnih delova sveta, odnosno stvaranje hegemonističkog okvira za opravdavanje intervencija na Orijentu (Jovanović, 2017a: 271–272). Na ovom mestu mi pravimo značajan iskorak od Saidove tradicije jer razdvajamo orijentalizam prema funkciji, odnosno prema posledicama koje ima. Možemo pratiti jednu jasnu istorijsku i teorijsku nit od početaka kolonizacije do danas koja podrazumeva simbiozu i međusobno podržavanje strukturalnih procesa eksploatacije resursa i vojnog intervencionizma u zemljama Trećeg sveta i diskursa o neophodnosti tog procesa i njegovom gotovo lekovitom učinku. Tu nit je naravno sam Said opisao i objasnio, pa smatramo da ona jeste adekvatan deskriptivni obrazac za *negativno uslovljeni orijentalizam*. Sa druge strane, *apologetski orijentalizam* ne podrazumeva nikakvo opravdavanje imperijalizma, naprotiv, autori koji pripadaju ovom polu spektra najčešće će intenzivno i glasno pozivati na prestanak mračnog doba (post)kolonijalnih opresija. Takođe, apologete Orijenta neretko pozivaju i na ireverzibilni proces, tj. na implementaciju orijentalnih vrednosti na Zapadu i glorifikuju migracije iz tog dela sveta. Pozicija srednjeg puta je drugačija od obe navedene i za nas je veoma značajna. Reč je o orijentalizmu bez pozivanja na akciju, tačnije o orijentalizmu bez imperijalizma i imperijalnog konteksta. Ako se prisetime Monteskejeove teorije, videćemo da je orijentalističko simplifikovanje i stereotipizacija (čak i u negativnoj konotaciji) moguća bez pozivanja na početak i/ili nastavak osvajanja i eksploatacije Orijenta. Nemački orijentalizam zasnovan je upravo na proučavanju Orijenta kroz redukcionističku optiku, ali bez funkcije opravdavanja kolonija. U tom kontekstu proučavaćemo i Veberovu zaostavštinu o islamu.

Said je smatrao da je svaki orijentalistički diskurs katalizator za preduzimanje konkretnih mera protiv Orijenta. Na implicitnom nivou to može biti ispravan zaključak, mada je on veoma teško dokaziv. Ovde, međutim, smatramo da ukoliko jedno etnografsko proučavanje islama, koje nije obuhvatilo sve aspekte ove religije, izjednačimo sa zapaljivim političkim govorom u kome se traži, na primer, zabrana muslimanima da uđu u neku zapadnu zemlju jer su islamski vernici predestinirani na borbu protiv hrišćana i Jevreja (ili se zahteva već pomenuto zatvaranje svih džamija u državi) radi se, u najmanju ruku o nepoštenom manipulisanju pojmom orijentalizma. Zbog toga je preko potrebno redefinisavanje i razlaganje koncepta orijentalizma.

Kako proceniti da li je neko istraživanje objektivno ili nije? Kako izvagati da li je autor težio objektivnom proučavanju ili je od samog početka pisao prikriveni ideološki pamflet umesto vrednosno neutralne studije? Da je reč o Sizifovom poslu sa malim izgledima na uspeh ne treba posebno ni naglašavati. Međutim, mi se izrazito zalažemo za to da je moguće dostići ideal Veberove vrednosne neutralnosti, tj. da je imperativno tom idealu stremiti. Takođe se slažemo sa time da su refleksivnost i introspektivnost¹⁴³ koje Veber apotrofira prečica za stizanje do objektivnosti u društvenim naukama. Podsećamo na to da je nemoguće u potpunosti izbrisati otisak vrednosti na društveno istraživanje (toga je i Veber bio svestan kada je govorio da naučnici nisu “asketski protestantski vernici” – Weber, 1989: 211), ali da je moguće sasvim pošteno priznati a u narednom koraku i omeđiti njihov uticaj na predmet izučavanja. Po tome se autori koji teže objektivnosti razlikuju od onih koji više ulaze u domen dogmatskog, a ne kritičkog.

Slažemo se sa Veberom da je esencija naučnog poziva “puštanje činjenica da same govore” (Weber, 1989) što, naravno, ne podrazumeva da u tumačenju iskustvene građe izostaju društvene i vrednosne determinante istraživača, nego podrazumeva da nema “učitavanja” ideoloških i konkretnih političkih pobuda u dobijene rezultate. Za procenu nečije objektivnosti potrebna je ne samo epistemološka istančanost, već i intelektualni integritet i poštenje, ali ni ta prepreka ne znači da treba odustati od jednog od osnovnih postulata naučnog poziva. Mi, dakle, zastupamo stav da je ideal vrednosne neutralnosti u društvenim naukama moguć – ne u idealnotipskom obliku, već u realnoj emanaciji. Uostalom, baš onako kako je o tome pisao Veber. Zbog toga što verujemo u, ne samo mogućnost postizanja objektivnosti u društvenim naukama, već i u to da je u pitanju svojevrsni etički a ne samo epistemološki imperativ, posvetili smo se proučavanju uticaja orijentalizma na zapadno proučavanje orijentalnih društava.

Saidu je upućivana i jedna konkretno metodološka primedba. Zbog toga što je preširoko postavio predmet istraživanja i preambicizno ga je konceptualno proširio, mi se slažemo sa navedenim autorima (Curtis, 2009; Fekete, 2009; Salvatore, 2006) da je nužno istraživački fokus usmeriti na pojedinačne primere i onda ih temeljno i sa više

¹⁴³ Već smo u prvom delu disertacije o ovome govorili, ali još jednom ćemo podsetiti na to da ovo nisu dovoljni, ali jesu neophodni uslovi za postizanje objektivnosti. Bez ovog prvog koraka (preispitivanje sopstvene pozicije, ukazivanje na sve ono što može uticati na tumačenje rezultata a dolazi iz biografskog konteksta itd.) nema ni upuštanja u dalje ispitivanje nečije objektivnosti.

aspekata analizirati. Mi se, dakle, zalažemo za primenu *studija slučaja*¹⁴⁴ koje su adekvatan obim za proučavanje tako delikatnih fenomena kao što je odnos među kulturama. Na taj način očuvaće se celina slučaja koji se proučava i sprečava se da poroznost granica dovede do metodoloških i teorijskih grešaka. Takođe, primena studija slučaja omogućava raznolikost evidencije, korišćenje različitih izvora podataka i zgusnutost informacija koje su relevantne za ono što se proučava (Yin, 1985: 20). Reč je o izuzetno jezgrovitoj formi koja omogućava, ne samo objektivnost, već i preciznost u proučavanju određene pojave.

Kao što smo videli, mnogi autori insistiraju na neophodnosti primene teorija srednjeg obima da bi orijentalizam postao metodološki “uhvatljiv” i ne da ne ostane samo slobodnolebdeća etiketa za sve oni koji ne razmišljaju prema Saidovim aršinima definicije ideološki ispravnog mišljenja. Mi smatramo da bi nivo analize koji bi obuhvatio metod slučaja doprineo poboljšanju koncepta koji smatramo inicijalno idejno utilitarnim, ali u praksi suviše neadekvatno primenjenim.¹⁴⁵

Naša studija slučaja je Veberovo shvatanje značaja ratničke etike za nastanak i ekspanziju islama. Već smo rekli da smatramo da okosnicu orijentalizma treba da čini islam kao referentni sistem određivanja evropskog identiteta, a Veberovo delo i dan danas je velika engima kada je reč o tome da li ga možemo svrstati u kategoriju evropocentričnog stvaralaštva, ili je, naprotiv, njegovo nasleđe kritika birokratskog (i hladnog) Zapada. Neki autori ga gotovo automatski svrstavaju među najveće apologete racionalnog (okcidentalnog) *ethosa* (Hobson, 2004: 3) dok ga neki drugi autori vide kao jednu od karika u intelektualnom nizu najvećih kritika zapadnog načina razmišljanja. U toj interpretaciji Veber je samo jedan od nastavljača (zajedno sa Fukoom, Adornom i drugim autorima) Ničeovog lamenta nad moralnim i estetskim posrnućem Zapada (Gandhi, 1998: 37). Zapravo, ključno je pitanje da li su na Vebera veći uticaj imali Hegelovi i Kantovi spisi, ili je pak, nemački romantizam ostavio značajniji otisak na

¹⁴⁴ Studija slučaja je metod kojim se pojave proučavaju kao celoviti “slučajevi”. Ona omogućava holistički pristup proučavanoj pojavi, kontesktualizaciju i procesualnost. Može da se primeni na više nivoa i složenost proučavanog slučaja zavisi od nivoa koji se tretira. Pomenuti metod ima izrazito dubinski karakter (Bogdanović, 1993: 81–120). Mogućnost uopštavanja jeste njegov najveći hendikep, međutim, kada je reč o fenomenu kakav je orijentalizam to i nije prepreka; kako smo rekli, kada je došlo do prevelikog uopštavanja došlo je do problema sa definicijom i identifikacijom orijentalizma na konkretnim primerima.

¹⁴⁵ Ako uzmemo aktuelnu političku funkciju orijentalizma u periodu u kome je nastao, onda ne možemo reći da je neadekvatno upotrebljavan, ali ako imamo u vidu teorijske posledice onda zaista možemo govoriti o nedovoljno dobroj primeni koncepta.

Veberovu teoriju (Adib-Moghaddam, 2011: 2). Naš teorijski okvir, odnosno određenje umerenog orijentalizma poslužiće nam za procenjivanje utilitarnosti Veberovog tumačenja islama u ratničkom ključu, ali i omogućiće nam da ispitamo domete ovako definisanog i razloženog koncepta orijentalizma koji u svom prvobitnom (Saidovom) obliku ne smatramo aplikabilnim u konkretnim studijama slučaja.

3. Biografski i istorijsko-idejni kontekst stvaralaštva Maksa Vebera

“Dijagnoza moderne duše – čime da počne?
Rezolutnim rezom u suprotnost instinkta,
vađenjem njegovih suprotnih vrednosti,
vivisekcijom izvršenom na slučaju
iz koga se najviše može naučiti.”

(Fridrih Niče, “Slučaj Wagner”)

3.1. Akademske putanje i istraživačke luke nemačkog sociološkog klasika

“Maksa Vebera (Max Weber) domaćoj čitalačkoj publici nije potrebno posebno predstavljati” (Molnar, 2014: 9). Ovo je zaista potpuno tačno. Uticaj nemačkog klasika na društvenu misao izvan granica Srbije nije neophodno detaljnije elaborirati jer je gotovo opšte poznato da je reč o jednom od najpoznatijih i najuticajnijih sociologa, i to ne samo u XIX i XX veku, nego i dan danas.¹⁴⁶ No, naročito je interesantno da je stvaralaštvo Maksa Vebera poznato i u domaćoj akademskoj i široj zajednici, uprkos tome što je zbog vladajuće socijalističke ideologije na prostorima bivše Jugoslavije Karl Marks bio dominantna istorijska, filozofska i ideološka figura. Iako je, dakle, marksizam bio dominantni teorijski okvir koji je usmeravao pravac društvenih istraživanja, jedan nemali deo ukupne zaostavštine Maksa Vebera preveden je na jezike sa ovdašnjeg govornog područja a pisani su i radovi i monografije o njemu – i to ne nužno sa marksističko-kritičkim predznakom.¹⁴⁷ Imajući sve to u vidu, nije teško

¹⁴⁶ Međunarodno sociološko udurženje je Veberovu *Privredu i društvo* proglasilo za najuticajniju knjigu u XX veku (Molnar, 2014: 119). Najcitiraniji klasik, prema podacima iz 2007. godine je i dalje Maks Veber. Ukoliko pogledamo ovu listu koja obuhvata sve autore iz oblasti društvenih nauka, Veber se nalazi na osmom mestu (posle Fukoa, Burdijea, Deride, Bandure (*Albert Bandura*), Gidensa (*Anthony Giddens*), Gofmana (*Erving Goffman*, 1922-1982) i Habermasa (*Jurgen Habermas*)) i to ga čini najbolje rangiranim misliocem u odnosu na druge sociološke klasike (Dirkem i Marks su mnogo ispod Vebera prema podacima o citiranosti). Lista na kojima su, prema različitim kriterijumima hijerarhizovani autori, ima mnogo i, po pravilu, Veber se visoko pozicionira. Dva primera koja smo naveli služe samo kao ilustracija za to koliko se ime ovog sociološkog klasika ni danas nije zaboravljeno. <https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article?storyCode=405956§ioncode=26> pregledano 1.9.2017.

¹⁴⁷ Burne 1968. godine Biblioteka *Veselin Masleša* iz Sarajeva objavljuje *Protestantsku etiku i duh kapitalizma* (Veber, 1968). Već 1976. godine izašlo je dvotomno izdanje *Privrede i društva* (Veber, 1976). Izdavačka kuća *Prosveta* iz Beograda objavila je objedinjene rukopise koji su tada bili smatrani celinom

zaključiti da je upuštanje u istraživanje jednog aspekta Veberovog stvaralaštva u sadašnjem trenutku dvosekli mač – sa jedne strane veoma je teško ostvariti originalan doprinos kada bezobalna građa o Veberu postoji čak i u domaćoj literaturi, ali, sa druge strane, ukoliko se uspe u rasvetljavanju nekih elemenata Veberove teorije koji nisu dovoljno temeljno istraženi, dobit je zaista velika. Nas će posebno zanimati Veberova socioreligioška teorija, ali i praktičnopolitički angažman naročito u domenu spoljne politike Nemačke na prelazu iz XIX u XX vek. Bavljenje religioškim temama vezano je za zreliju fazu Veberovog stvaralaštva. Interesovanje za odnos između religijskog *ethosa* i društvenih procesa i struktura započelo je sa izučavanjem kohabitacije između asketskog protestantizma i modernog kapitalizma, a svoj vrhunac dostiže 1911. godine kada se intenzivno bavi proučavanjem judaizma, islama i religijama zastupljenim u Kini i Japanu (u sklopu rada na projektu *Temelji socijalne ekonomije*). Nekoliko godina kasnije (1916. godine) objaviće studije o konfučijanizmu i taoizmu i o budizmu i hinduizmu (Turner, 2000: xvi–xvii). Kao što smo već rekli, sudeći prema biografskim podacima trebalo da usledi i monografije o islamu, ali ona nikada nije napisana. No, najpre treba da se, sasvim ukratko, osvrnemo na istraživačku i akademsku genezu jednog od “očeva osnivača sociologije”.

Maks Veber rođen je 18. aprila 1864. godine u Erfurtu. Model aktivnog političkog delatnika imao je već od malih nogu, u primarnoj porodici. Veberov otac, Maks Veber

pod nazivom *Privreda i društvo* (o tome da nije reč o jedinstvenom projektu biće više reči u nastavku rada). U Zagrebu je 1986. godine *Globus* objavio zbirku Veberovih tekstova o metodološkim pitanjima pod nazivom *Metodologija društvenih nauka* (Weber, 1986). Drugo izdanje izašlo je samo tri godine kasnije (Weber, 1989). Tokom, i krajem devedesetih godina objavljeni su *Sabrani spisi o sociologiji religije* u tri toma, *Duhovni rad kao poziv*, predavanja *Socijalizam i Politika kao poziv* (Weber, 1997; Veber, 1998, Veber, 1990a; Veber, 1990b). Takođe, treba napomenuti i domaću literaturu koja je napisana o Maksu Veberu. Svakako da je najpoznatija studija Mihaila Đurića *Sociologija Maksa Vebera* koja je prvi put objavljena već 1964. godine. Ta monografija i danas je nezaobilazno štivo u proučavanju sociološkog klasika, između ostalog, upravo zbog toga što je pisana (relativno) vrednosno neutralno. To je, u datom istorijsko-političkom kontekstu koji se svakako prelamao i na akademski svet, bio veoma hrabar potez. Prema istraživanju Aljoše Mimice i Vladimira Vuletića, prema stepenu citiranosti, interesovanje za Marksa postaje sve manje a na njegovo mesto polako dolaze Dirkem, i, pre svega Veber. To se naročito odnosi na sociološku literaturu. “Zanimanje za Marksa je u stalnom opadanju, ali je još uvek izraženije negoli zanimanje za Vebera i Dirkema. Ukoliko bi se isti trend nastavio, moglo bi se očekivati da zanimanje za Marksa potpuno splasne. Zanimanje za Dirkema je takođe u stalnom opadanju, iako ne jenjava na tako drastičan način kao kada je reč o rodonačelniku marksističkog učenja. To je i razumljivo s obzirom na činjenicu da u jugoslovenskoj sociologiji zanimanje za Dirkema nikada i nije bilo naročito strasno i ustrajno. Najzad, jedini »dobitnik« u trci na dugu stazu je, izgleda, Veber. U početku gotovo nezapažen i najmanje citiran od svih posmatranih klasika, on beleži izuzetno blag ali konstantan uspon. Poneko bi, tako, mogao zaključiti da će veliki nemački sociolog ostati jedini koga će se naredne generacije sećati” (Mimica, Vuletić, 1998).

stariji (*Max Weber Sr.* 1836-1897),¹⁴⁸ bio je pravnik i nacionalnoliberalni poslanik Rajhstaga (u periodima 1872-1877 i 1879-1884) i pruskog Poslaničkog doma (u periodima 1868-1882 i 1884-1897). O Veberovoj majci, Helen Falenštajn Veber (*Helene Fallenstein Weber*, 1844-1919) najčešće se u biografijama o Maksu Veberu navodi samo to da je bila posvećena protestantkinja, iz ugledne učiteljske porodice. Takođe, po pravilu se u biografijama navodi i to da je brak između Veberovih roditelja bio nestabilan čime neki autori objašnjavaju zdravstvene probleme Vebera mlađeg.¹⁴⁹ No, u svakom slučaju, Maks Veber je od ranog detinjstva imao priliku da se u sopstvenom domu upozna sa značajnim akterima nemačke političke scene za vreme Bizmarkovog režima. Želja za participacijom u političkom životu ovog sociološkog klasika neće napustiti do kraja života (Đurić, 1964: 13–15; Molnar, 2014: 9–11; Gerth, Mills, 1946: 3–4; Käsler, 1988: 1; Bendix, 1960: 25; Ringer, 2004: 1; Eliaeson, 2000: 131–132).

Veber je u proleće 1882. godine završio predakademske obrazovanje i iste godine je otpočeo studije prava na Hajdelbergu. Pohađao je predmete iz oblasti ekonomije, istorije i filozofije. Nakon završetka služenja vojnog roka, 1884. godine, nastavlja svoje studije u Berlinu i Getingenu. Dve godine kasnije polaže završni ispit iz prava. Uporedo sa sticanjem akademskog obrazovanja, Veber je učestvovao u više vojnih vežbi (leta 1885. godine i 1887. godine, kao i tokom 1888. godine). Iskustvo u vojsci i želja za učešćem u oružanim snagama Nemačke ostaviće traga u njegovoj teoriji u kojoj se na više mesta apostrofira uloga vojske u državi. Veber smatra da je država “ona ljudska zajednica koja u okviru neke određene teritorije – ove “teritorija” služi kao obeležje – (sa uspehom) polaže pravo na monopol na legitimnu primenu fizičkog nasilja. Jer danas je specifično da se svim drugim organizovanim grupama ili pojedinim osobama pravo na fizičko nasilje pripisuje samo ukoliko ga država sa svoje strane dopušta: ona važi kao jedini izvor “prava” na nasilje” (Veber, 2014a: 48). Već iz ove osnovne definicije države jasno je koliki je značaj pridavao monopolu na legitimnu upotrebu fizičke sile. Dakle, pitanje vojnog ustrojstva i militarističke kulture je od fundamentalnog značaja za

¹⁴⁸ Maks Veber stariji poticao je iz ugledne porodice pruskih trgovaca platnom i tekstilom. Studirao je u Getinbergu i Berlinu i stekao je titulu doktora pravnih nauka. Radio je na više poslova u državnoj upravi i ostao upamćen, pre svega, kao jedan od prvaka nacionalne liberalne partije (Đurić, 1964: 13; Käsler, 1988:1).

¹⁴⁹ Mi se time u ovom radu nećemo baviti jer ne smatramo da je relevantno za našu analizu Veberovog naučnog stvaralaštva.

razumevanje Veberovog stvaralaštva i političke pozicije. Veberovo iskustvo u vojsci vidi se i na primeru isticanja značaja (pruskog) militarističkog *ethosa* za stabilnost i osnaživanje nemačke države (Gerth, Mills, 1946: 8–11; Bendix, 1960: 25, Ringer, 2004: 1).

Veber je 1889. godine doktorirao na razvoju trgovine u srednjem veku analizirajući više od hiljadu italijanskih i španskih referenci. Naučio je oba jezika na kojima su radovi bili napisani a naziv disertacije bio je *Prilog istoriji trgovačkih društava u srednjem veku* (*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*) (Weber, 2003). Ovaj rad dobio je *summa cum laude* prefiks. Sa tezom *Agrarni odnosi u starom svetu* (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats – und Privatrecht*) habilitirao je 1892. godine (Weber, 2008). Dakle, već na samom početku akademske karijere Veber je integrisao različite aspekte analize: pravni, ekonomski i istorijski. Nešto kasnije on će se zainteresovati i za religiologiju. U godinama koje slede imao je i zavidno uspešnu predavačku karijeru. Najpre je bio redovni profesor na Univerzitetu u Frajburgu a 1896. godine vratio se u Hajdelberg (Gerth, Mills, 1946: 10–11; Ringer, 2004: 1–2).¹⁵⁰

Teorijsku klimu u kojoj se Maks Veber socijalizovao kao naučnik ovako je rezimirao Mihailo Đurić. “Intelektualna atmosfera u Nemačkoj krajem 19. i početkom 20. veka takođe je povoljno uticala na stvaranje naučnika onakvog tipa kakvog je bio Veber. Usred oštrog sukoba između idealističke tradicije u društvenim naukama – koja je, oslanjajući se na Kantovo i Hegelovo učenje i Rankeovu historiografiju, nastojala da povuče nepremostivu granicu između prirodnih nauka i onih disciplina koje se bave

¹⁵⁰ U tom periodu, tačnije 1893. godine, Veber se oženio Marijanom Veber (*Marianne (Schnitger) Weber*, 1870-1954). Nakon venčanja, Marijana Veber je nastavila sa studijama pod Rikertovim mentorstvom. Već u toku osnovnog akademskog obrazovanja počela se zanimati za pitanja iz oblasti feminizma i do kraja života ostaće borac za ženska prava. U periodu Veberove bolesti, ona će biti izuzetno politički i istraživački angažovana: 1900. godine objavljuje svoju prvu monografiju o relaciji između Fichteovog shvatanja socijalizma i marksističke dogme (*Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*). Njeni kasniji radovi dominantno će biti usmereni na pitanja prava žena, (ne)plaćenog rada žena u domaćinstvu, socijalizacijom dece itd. Nakon Prvog svetskog rata postaće član nemačke demokratske partije i nakratko će čak biti i prvi ženski poslanik u federalnom parlamentu u Badenu. Marijana Veber je, takođe, bila i osnivačica različitih udruženja za prava žena. Već tokom prvog semestra studija na Hajdelbergu osnovala je sekciju udruženja “Studije za žene, obrazovanje za žene”. Interesantno je da je Veber, nakon oklevanja, podržao svu suprugu i nastojao da i sam doprinese promenama koje su se ticala otvaranju vrata univerziteta za žene. Veber je zaista doprineo labavljenju starih, konzervativno-patrijarhalnih društvenih pravila u akademskim krugovima (Hajns, 2011: 27; Lengermann, Niebrugge-Brantley, 1998: 194-210). Nakon muževljeve smrti, Marijana Veber posvetiće se, između ostalog, objedinjavanju, sistematizaciji i publikovanju Veberove zaostavštine. O propustima u toj intenciji, i sprovođenju iste u delo, biće reči u nastavku disertacije.

proučavanjem čoveka, društva i ljudske kulture – i Marksovog materijalističkog shvatanja istorije – koje je skrenulo pažnju na izvanrednu važnost ekonomskog činioca u društvenom životu i u središte svih naučnih razmatranja postavilo pitanje kapitalizma kao jedinstvenog društveno-ekonomskog sistema zasnovanog na specifičnim principima organizacije – bilo je teško zatvoriti se u neku usko stručnu oblast i zadovoljiti se nekim sasvim specifičnim naučnim opredeljenjem. Onaj kome je bilo stalo do nauke i koji se osećao pozvanim da uzme učešće u sukobu koji je razdirao akademske krugove onoga doba, morao je da pribavi pouzdana obaveštenja sa najrazličitijih naučnih područja i da se osposobi za samostalno prilaženje mnogobrojnim pitanjima koja su relevantna za rešavanje osnovnog teorijskog i filozofskog problema. Ovo je pogotovo bio neophodan preduslov za svaki kritički stav prema pomenutim suprotnim težnjama i strujanjima” (Đurić, 1964: 16–17).

Ovaj kontekst treba imati na umu kada je reč o sagledavanju Veberovog stvaralaštva. Tek pozicioniranjem u kontekst poprišta pomenutih teorijskih borbi dobijamo jasniju sliku o tematskim celinama koje su okupirale misao Maksa Vebera, o pokušajima integracije različitih pristupa, kao i o inheretntno teorijskoj i metodološkoj interdisciplinarnoj poziciji koju je zauzimao. Sudelujući u intelektualnoj grupi *Eranos*, Veber je nastojao da razreši istorijska, ideološka i nadasve metodološka pitanja u vezi sa debatom o značaju romantizma, odnosno racionalizma. Kružok su činili pripadnici tadašnje nemačke intelektualne elite: Trelč (*Ernst Troeltsch*, 1865-1923), Alfred Veber (*Alfred Weber*, 1868-1958), Vindelband (*Wilhelm Windelband*, 1848-1915) i drugi, i njihov rad je bio dominantno usmeren neokantovskom metodologijom, kao što je to bio i rad Hajnriha Rikerta (Koch, 1993: 123). Prva faza Veberovog stvaralaštva (pre bolesti) obeležena je pokušajima prevazilaženja razlika između idealizma i materijalizma. Daleko veća autonomija i teorijska (ali i empirijska!) inovativnost karakterišu “zreliju fazu” (od početka XX veka, tj. nakon oporavka od nervnog sloma).

Maks Veber Stariji umro je 1987. godine i nedugo potom njegov prvorođeni sin počinje da pokazuje prve znake nervne bolesti. U godinama koje slede Maks Veber će većinu vremena provesti u različitim psihijatrijskim institucijama (u Italiji i Švajcarskoj). Najviše je trpela njegova predavačka karijera. Iako se isprva borio da održi visok nivo predavačkog entuzijazma, psiho-fizički problemi sputavali su ga sve dok se konačno nije povukao sa univerzitetske pozornice (Gerth, Mills, 1946: 11–13, Bendix, 1960: 26).

Godina 1903. bila je presudna za ponovno javno i profesionalno istupanje Maksa Vebera. Te godine je, zajedno sa Vernerom Zombartom (*Werner Sombart*, 1863-1941) i Edgarom Džafom (*Edgar Jaffé*, 1866-1921), počeo da uređuje u budućnosti veoma ugledan časopis pod nazivom *Arhiv za društvene nauke* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*). Časopis je opstao sve do dolaska nacista na vlast u Nemačkoj 1933. godine. Veberu je rad na uređivanju ove periodike najpre omogućio revitalizaciju odnosa sa raznim uglednim istraživačima, ali i sa pripadnicima političke elite. Takođe, omogućio mu je i povratak objavljivanju stručnih eseja. Već sledeće godine Veber će upravo u tom časopisu objaviti delove čuvene studije koja je tada u fazi nastajanja – u pitanju je *Protestantska etika i duh kapitalizma* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) (Gerth, Mills, 1946: 14).

Naredna godina (1904.) donela je konačan raskid sa stagnantnom etapom u Veberovoj karijeri. Jedan Veberov kolega i prijatelj bio je u organizaciji *Kongresa umetnosti i nauke* u Sent Luisu pa je Veber, kao i Zombart, Trelč i mnogi drugi, dobio poziv da učestvuje na Kongresu. U avgustu 1904. godine Veber je zajedno sa suprugom bio na putu za SAD. U uvodnom delu disertacije naglasili smo da je ovaj tromesečni boravak doneo obrt u ideološkoj drami koja se odvijala u Veberovim mislima,¹⁵¹ međutim, boravak u Sent Luisu (i u drugim delovima SAD) nije bio značajan samo zbog promene političkih uvida. Veberovo izlaganje o socijalnoj strukturi i stratifikaciji Nemačke (sa posebnim osvrtom na političke i ruralne probleme) na *Kongresu umetnosti i nauke* bilo je prvo javno istupanje posle zaista duge pauze ispunjene bolešću i introspekcijom. Takođe, njegovo viđenje birokratije (naročito položaja birokratske mašinerije unutar političkog *apparatus*-a) kristališe se upravo nakon boravka u SAD-u. “Upravni aparat se sastoji od individualnih činovnika koji ispunjavaju sledeća tri kruga uslova: a) statusno-profesionalne; b) uslove kompetentnosti; i c) ugovorno-administrativne. U prvu grupu (statusno profesionalni) možemo ubrojati sledeće uslove: (1) lično slobodni i pokoravaju se samo objektivnim službenim dužnostima; (2) postavljeni (a ne birani) po strogo utvrđenoj hijerarhiji u službi; (3) sa strogo utvrđenim kompetencijama (nadležnostima) u službi. U drugu grupu (uslovi kompetentnosti) možemo uključiti: (4) osobe sa odgovarajućim stručnim kvalifikacijama; (5) obavezni da se odnose prema službi kao jedinom i glavnom

¹⁵¹ Boravak u SAD-u presudno je uticalo na rađanje ideje o ulozi birokratije u demokratiji. On je smatrao da legalna, racionalna vlast počiva na birokratiji.

zanimanju; (6) i mogućnosti da napreduju i naprave karijeru. Treću grupu (ugovorno-administrativni) čine sledeći uslovi: (7) angažovani na osnovu ugovora, dakle, po slobodnom izboru; (8) plaćeni za svoj rad platom u novcu, s pravom na penziju; (9) potpuno odvojeni od vlasništva nad sredstvima za upravljanje i bez mogućnosti aproprijacije službenog mesta; (10) podvrgnuti jedinstvenoj strogoj disciplini i kontroli u vršenju službe” (Pavlović, 2009: 17). No, iako Veber jeste smatrao da je birokratija najefikasniji način upravljanja, ne treba zaboraviti da on nije veličao birokratiju kao najbolji mehanizam vladanja i da je bio veoma svestan svih mana depersonalizacije vlasti i sprečavanja inovativnosti. Čvrsta kontrola i usložnjavanje administracije može smanjiti funkcionalnost birokratije i uništiti iskrnu kreativnosti koja je prekopotrebna političkom poretku (Veber, 1976: 173–175). Neki autori tvrde da se raskorak između Veberove precizne i detaljne deskripcije birokratije sa jedne, i odbacivanja suprotnosti takvog uređenja sa druge strane, nalazi u nepomirljivoj razlici između racionalističke epistemologije i romantičarske ontologije: oba idejna konstitutivna elementa vili su deo Veberovog naučnog identiteta (Koch, 1993: 124). Neki drugi autori prave nešto tačniju distinkciju između Veberove apologije racionalizacije mehanizama upravljanja (birokratizacije) i trenutka kada formalnost postaje sama sebi cilj: dakle, Veberov stav prema birokratiji ne može se jednostrano tumačiti, već se u obzir mora uzeti stepen formalizacije, kao i opšti kontekst (Maley, 2011).

No, Veber je svakako bio poprilično entuzijastičan¹⁵² u vezi sa američkim političkim i socijalnim uređenjem koje je neposredno empirijski evidentirao, i to ga je i navelo da se u tom periodu agilno bavi pitanjima u vezi sa komparacijom političkih uređenja. Možemo zaključiti da je ovo period u kome se razvijaju Veberova šira interesovanja koja se tiču, ne samo pravnih, istorijskih i ekonomskih aspekata društvenosti, već u analizu ulaze i konvergentni kulturološki sklopovi koji u sebe, između ostalog, uključuju i religiološku dimenziju (Gerth, Mills, 1946: 15–18; Bendix, 1960: 27).

Kao što ćemo kasnije u radu videti, poseta SAD-u bila je značajna, kako za Veberovu ideološku transformaciju, tako i za njegovu političku misao na teorijskom

¹⁵² Veber nije bio usamljen u pokazivanju pijeteta prema američkom uređenju. I drugi Evropljani poput Tokvila, Zombarta, Džejmisa Brusa, Mojsisje Ostrogorski itd. Videli su u američkom uređenju bolju političku i socijalnu budućnost (Stepan, Linz, 2011: 841).

nivou. Međutim, za nas je veoma važno da istaknemo još jednu posledicu boravka u SAD. Nakon povratka sa *Kongresa* možemo identifikovati sve snažniji uticaj religijskog činioca u Veberovoj sociološkoj jednačini (mada je on u tom trenutku još uvek ne naziva sociološkom). No, on već tada identifikuje, eksplicira i apostrofira političke posledice (i prednosti) određene religijske dogme. Precizno i jasno izvlači pozitivne implikacije kalvinističkog i drugih varijeteta protestantizma, i dovodi ih u neposrednu vezu sa antiautoritarnom crtom režima u SAD i Engleskoj. “U pismu protestantskom teologu Adolfu fon Harnaku on iznosi svoje ubeđenje da su individualistički duh ljudskih prava i “američka sloboda” delo puritanskih sekti. Na drugom mestu skreće pažnju na kalvinistički prezir prema “obožavanju kultura” koji je u osnovi “slobodnijeg (...) stava Engleza prema svojim velikim državicima” nego što je to slučaj u Nemačkoj” (Hajns, 2011: 36–37). Iako će ideju o specifičnosti racionalizma na Okcidentu razviti nešto kasnije (kada se bude posvetio sociomuzikološkoj teoriji), već u ovo doba počinje da se kristališe Veberova slika Zapada “na kojoj idealne i transcendentne pokretačke energije na specifičan način prožimaju profano organizovana područja delanja, i predstavljaju njihov oslonac” (Hajns, 2011: 39).

Po povratku iz SAD-a, Veber dovršava drugi deo *Protestantske etike i duha kapitalizma*. Iako ga nagovaraju da ne narušava iznova uspostavljen kontinuitet predavačkog poziva, on se ipak povlači u intimnost istraživačkog rada. Doduše, uprkos akademskoj apstinenciji, Vebera često pozivaju da učestvuje u izborima za fakultetska zvanja. Tako je i došlo do toga da negativni rasplet Mihelsove (*Robert Michels*, 1876-1936) akademske sudbine u Nemačkoj duboko uznemiri njegovog budućeg mentora – Maksa Vebera.

Putevi Roberta Mihelsa ukrstili su se sa Veberovim upravo onda kada mu u Nemačkoj nije data univerzitetska pozicija kojoj se nadao. “U takvim okolnostima upoznao je Maksa Vebera, koji se nije zadovoljio da u štampi osudi ostrakizam kojem je Mihels bio podvrgnut. Veber uskoro postaje njegov mentor, pa je logično što mu je bilo posvećeno prvo izdanje *Političkih partija*” (Šatle, 1993: 669). Bilo je više nego očigledno da je Mihelsu predavačko mesto izmaklo ne zbog njegovih akademskih performansi, već zbog ideološkog opredeljenja. Veber to u članku objavljenom u *Frankfurter Zeitung*-u naziva pseudoslobodom akademskih krugova u Nemačkoj (Gerth, Mills, 1946: 19). Mihels je, naime, bio socijalista koji je u periodu od 1903. do 1907.

godine bio član socijaldemokratske stranke. Veoma brzo je zauzeo poziciju na levom krilu stranke i održavao je prisne veze sa Kauckim (*Karl Kautsky*, 1854-1938) i nekim drugim pripadnicima anarhosindikalističkog pokreta. Svi ovi ideološko-biografski elementi nisu bili od pomoći prilikom ulaska u akademske krugove (Šatle, 1993: 668–670; Gerth, Mills, 1946: 19). Njegovo najznačajnije (i već pomenuto delo) stoga nije “plod izučavanja i razmišljanja jednog neutralnog posmatrača, niti pak rezultat zapažanja “angažovanog očevidca”, već analiza koju je obavio razočarani partijski borac” (Šatle, 1993: 669).

Političke partije značajne su zbog formulisanja onoga što nazivamo *gvozdeni zakon oligarhije*. Mihels je, kako i Veber primećuje, brilijantno uočio pervertirani efekat partijske organizacije (kasnije će ovu logiku preneti i na funkcionisanje sindikata). Mihels je razložio morfološku strukturu stranaka i pokazao kako teče proces oligarhizacije partija, uprkos njihovom nominalnom zalaganju za demokratske principe (Michels, 2001: 218–246). Mihels je, osim ovog aspekta (de)evolucije partija, u svom kapitalnom delu naćeo i pitanja u vezi sa demokratijom uopšte. Tragajući za idealnim demokratskim uređenjem, Mihels će prihvatiti i ideju da je Musolini *harizmatiski vođa* koji može biti korektiv političkog sistema. No, i pre afirmisanja Musolinija (treba napomenuti da će se, na kraju razočarati i u fašizam), Mihels i Veber će se razići tako što će Veber biti veoma kivan na Mihelsovo skretanje ka autoritarnim koncepcijama političkih uređenja (prema kome je sporadićno ovaploćenje volje naroda ideal demokracićeosti). Iako je imao zapaženu predavaćku karijeru (u Italiji), Mihels je ipak dominantno ostao željan političke afirmacije (Šatle, 1993: 669–673). U permanentnoj želji za političkom participacijom, ali i uvažavanjem, Mihels je veoma podsećao na Vebera. Takoće, ni jedan ni drugi, na njihovu žalost, nisu uspeli da postignu željeni cilj i postanu zaista relevantne figure i u političkoj istoriji, mećutim Mihels takoće nije ni izbliza uspeo da dosegne teorijsko-istraživaćke visine Maksa Vebera.

U periodu između 1906. i 1910. godine Veber se angažovao na etabliranju sociologije kao naućne discipline u Nemaćkoj. To je period koji su obeležili sastanci sa pripadnicima razlićitih intelektualnih krugova u Nemaćkoj i Veber se ponovo, korak po korak, vratio na naućne i društvene pozicije koje je imao pre bolesti. Poćetkom 1909. godine osnovano je *Nemaćko sociološko društvo* (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*). *Spiritus movens* ovog udruženja bili su, osim Maksa Vebera, Ferdinand Tenies

(*Ferdinand Tönnies*, 1855-1936) i Georg Zimel.¹⁵³ Tenies je izabran za prvog predsednika Društva i na toj funkciji je ostao sve do dolaska nacional-socijalista na vlast u Nemačkoj. Od 1909. godine Veber sebe smatra i naziva sociologom.¹⁵⁴ To je zaista od presudnog značaja za razvoj ove naučne discipline. Njegovi svetonazori u tom trenutku već su odavno prevazišli uske disciplinarne okvire, i njegova zahtevno koncipirana istraživanja holističkog su karaktera. On sva svoja proučavanja od 1909. godine imenuje i klasifikuje kao sociološka, i samim tim pred buduće generacije pripadnika te nauke postavlja veoma visoke standarde (Mommsen, 2000: 373, Hajns, 2011: 162).

Na sredini gore pomenutog plodnosnog perioda u Veberovoj karijeri, tačnije 1908. godine, on prihvata da koordinira izradu priloga za zbornik pod nazivom *Temelji socijalne ekonomije (Grundriss der Sozialökonomik)* koji je kasnije objavljen kao *Priručnik političke ekonomije (Schonberg'sches Handbuch der Politischen Ökonomie)*. Veber je ovom projektu isprva prišao bojažljivo, verovatno zbog toga što je rekonstrukcija ekonomskog razvoja i svih njegovih političkih implikacija trebalo da bude obojena evolucionističkim pristupom (Molnar, 2014: 11–13; Mommsen, 2000: 368).¹⁵⁵ Međutim, vremenom je Veber sve dublje ulazio u projekat u koji se upustio, i već 1909. godine piše svoje prve priloge za zbornik. Zbornik je trebalo da bude višetomni a Veber je treći odeljak prve knjige naslovio kao *Privredu i društvo (Wirtschaft und Gesellschaft)*. Sve do početka Prvog svetskog rata on je intenzivno radio na *Privredi i društvu*. Nekoliko godina kasnije (1914. godine) Veber prekida rad na ovom zborniku, ne samo zbog ratnog stanja, već i zbog zasićenosti posvećenim i

¹⁵³ Interesantno je to da se Veber, tokom učestvovanja u radu udruženja, veoma zalagao za komplementarnost teorije i različitih empirijskih metoda. Veber je sam u svojim istraživanjima primenjivao i razgovor i anketu, ali je na prvom sastanku Nemačkog sociološkog društva predložio preduzimanje i iscrpne analize sadržaja štampe (Weber, 2009). To je bio jedan od prvih pokušaj etaliranja ovog istraživačkog postupka, koji, doduše, nije naišao na veliko interesovanje u širem auditorijumu.

¹⁵⁴ Veber je počeo svoju karijeru kao istoričar a zvršio ju je kao sociolog, međutim, on nikada nije vidio antagonizam između ovih disciplina, već je izrazito bio interdisciplinarno orijentisan (Roth, 1976: 306). Njegov širok nučni svetonazor i danas bi mogao da posluži kao primer naučnicima kako da se izađe iz disciplinarnog provincializma.

¹⁵⁵ “Moguće da je ova teorijska orijentacija Vebera isprva delovala potpuno odbojno i da zbog toga u početku nije pokazivao preterani entuzijazam (izbegavajući da mu bude dodeljena titula urednika, insistio je na tome da bude samo “rukovodilac projekta” (*Schriftleiter*))” (Molnar, 2014:12). U jednom pismu iz 1913. godine on se jasno ograđuje od teorijskog usmerenja dominantnog u projektu u kome učestvuje, ali se distancira i od paradigmi karakterističnih za liberalnu ekonomiju naglašavajući neophodnost istorijskog korektiva pomenutoj perspektivi. Veber je insistirao na tome da svoju vrednosnu neutralnu i objektivnu sociologiju suprotstavi ideološki obojenoj političkoj ekonomiji. (Mommsen, 2000: 375; Spadafora, 2013: 13).

napornim radom. Građa koju je u tom trenutku imao već je uveliko nadilazila obim predviđen prvobitnim planom; ne samo u kvantitativnom smislu, već i po teorijskoj i istraživačkoj ambiciji. Takođe, zbog toga što je određene delove napisao u skladu sa temeljima nemačke istorističke tradicije (a ne sa evolucionističkim predznakom), zaista je bilo teško svu (zaista impozantnu) građu zaokružiti u smislenu celinu. Radovi su bili paradigmatički heterogeni i ideja o njihovom povezivanju u jedinstveno delo bila je na fragilnim nogama (Molnar, 2014: 11–14; Tenbruck, 1980: 318).

Veber se ovom projektu vratio tek 1919. godine (nakon povratka sa mirovne konferencije u Versaju). Tada je intenzivirao rad na tekstovima – i to ne samo na izradi novih, već i na prerađivanju i doradivanju starih. Tih godina Veber se vraća i na univerzitetsku katedru. Jednim delom zbog finansijskih problema, ali uglavnom zbog porasta akademskih apetita, upustio se ponovo u predavačke izazove. U aprilu 1920. godine počinje reklamiranje skorog objavljivanja *Temelja socijalne ekonomije* a Veberov deo je nosio naziv *Privreda i društvo: Sociologija (Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie)*. No, taj velelepni zbornik nije dočekaao finalni Veberov zapis. Maks Veber iznenada je umro od posledica teške upale pluća. Preminuo je u junu 1920. godine (Mommsen, 2000: 380–382).

“Kada je Veber umro iza njega je ostala hrpa tekstova koji su se mogli razvrstati u tri grupe: prvu grupu su činili tekstovi iz perioda 1909-1914, kojima je svima u manjoj ili većoj meri bila potrebna dorada; drugoj grupi su pripadali tekstovi iz perioda 1919-1920, kojii naprosto nisu bili završeni; naposletku, treću grupu je činio jedan manji broj tekstova iz ovog istog perioda (radi se o tekstovima “Osnovni sociološki pojmovi”, “Osnovne sociološke kategorije prosuđivanja”, “Tri tipa legitimne vlasti” i jedan fragment “Staleža i klasa”), koje je Veber smatrao završenim i predao u štampu” (Molnar, 2014: 15). U takvim okolnostima, sasvim je razumljiva intencija Veberove udovice da kompletira *magnum opus* svog prerano preminulog spuruga: smatrala je da to doprinosi zaokruživanju negovog legata, njegovog sociološkog testamenta. I tako je pomenuta hrpa nesistematizovanih tekstova koji su bili rezultat rada na projektu *Temelji socijalne ekonomije*, poslužila u svrhu hipostaziranja Veberove misli. Marijana Veber je, zajedno sa Pajlijem i Zibekom, u periodu 1921-1922 posthumno objavila prvo, a zatim i

druga dva izdanja *Privrede i društva*.¹⁵⁶ Ova, sada jedinstvena monografija, trebalo je da ilustruje svu intelektualnu raskoš, istraživačku posvećenost i eruditske performanse njenog pokojnog supruga. Tako je načinjen prvi korak u objedinjavanju nečega što Veber uopšte nije zamislio kao unifikovanu celinu (Molnar, 2014: 15–16; Tenbruck, 1980: 316; Mommsen, 2000: 365).

Drugi korak koji je zacementirao neadekvatno postupanje sa rasutom građom koju je Veber iza sebe ostavio, bio je Vinkelmanov (*Johannes Winckelmann*, 1900-1985) postupak amalgamiranja *Privrede i društva*. On je ispravno uvideo da je neophodno napraviti razliku između teorijskih narativa i istraživačkog normiranja u tekstovima koje je Maks Veber pisao u vezi sa projektom *Temelji socijalne ekonomije* (za razliku od prethodnih priređivača koji su se umnogome vodili hronološkim pristupom). Međutim, Vinkelman je radio na već modifikovanoj verziji a ne na izvornim tekstovima, pa je dodavao rečenice za koje je mislio da nedostaju, i već u petom izdanju nije postojala granica između onoga što je Veber stvarno napisao i onoga što nije njegovo delo. Mommsenov zaključak u vezi sa ovim problemom je zaista plauzibilan: zbog toga što je *Privreda i društvo* objavljeno u unifikovanoj formi, čitaoci imaju utisak da je reč o riznici socioloških koncepata, teorija i observacija a ne o koherentnoj studiji (Mommsen, 2000: 365–366; Molnar, 2014: 16; Tenbruck, 1980: 317).

Međutim, drama sa utvrđivanjem konačnog teksta *Privrede i društva* nije se tu okončala. Krajem sedamdesetih godina XX veka Fridrih Tenbruk (*Friedrich Tenbruck*, 1919-1994) počinje da “diže akademsku revoluciju” pozivanjem kolega da pristupe projektu koji bi za cilj imao da se već utvrđeni, i uveliko uticajni, Veberov *magnum opus* vrati u svoje prvobitno stanje koje podrazumeva objavljivanje pojedinačnih delova u vidu autonomnih i zasebnih celina (Molnar, 2014: 17–19). Iako je ovo bio veoma rizičan poduhvat (uzimajući u obzir da je *Privreda i društvo* dostigla ogroman uspeh između ostalog i zbog toga što se radi o celovitom i impozantno obimnom i sadržajnom delu), počinje proces razgradnje “tvrđave” *Privrede i društva* na njene sastavne delove.¹⁵⁷ Tenbruk je u potpunosti bio svestan u šta se upušta, međutim, smatrao je da

¹⁵⁶ U ovoj verziji *Privreda i društvo* doživela je tri (nešto malo modifikovana) izdanja (Molnar, 2014: 12).

¹⁵⁷ “Horst Bajer, m. Rajner Lepsius, Wolfgang Mommsen i Wolfgang Šluher su, kao urednici kritičkog izdanja Veberovih *Sabranih dela* najzaslužniji što je *Privreda i društvo* u narednim godinama (opet) postala onakvom kakvu ju je Tenbruk opisao” (Molnar, 2014: 18). *Sabrana dela* obuhvataju ukupno 43 toma.

zaista fundamentalno pogrešno da se Veberovim kapitalnim delom smatra nešto što on sam nije video u tom svetlu i što, na kraju krajeva, nije ni redigovao (Tenbruck, 1980: 318).

Paradoksalno, ali Veberovo glavno delo i dalje “živi” i to već skoro stotinu godina nakon njegove smrti. Pri tom se ne radi samo o tome da dobija različite interpretacije prolazeći kroz dijapazon čitalačkih habitusa (što je, kao što smo već spominjali, sudbina većine uticajnih studija), već je reč o morfološkoj promeni koja utiče, ne samo na istoriju discipline, već i na njene savremene refleksije. Svakako da to što su ti tekstovi u određenoj meri nedovršeni otežava istraživački posao onih koji se bave proučavanjem različitih aspekata Veberovog dela. Ovo naročito važi za Veberovo shvatanje islama. U nastavku disertacije videćemo da se savremeni veberolozi uglavnom oslanjaju upravo na spise iz *Privrede i društva* kako bi nekako uspeali da sjedine fragmente Veberovog tumačenja dogmatskog i socijalnog temelja islama. Zbog nedovršenosti Veberovog dela svi zaključci (pa i u ovoj disertaciji) moraju biti relativizovani i smešteni u ogradu istinskog nepoznavanja Veberovog konačnog suda.

3.2. Ideološke fluktuacije i konstanta apologije militarizma: druga strana hronologije Veberovog života

Iako je imao impresivnu akademsku karijeru, Maks Veber je permanentno tragao za putanjama koje bi ga odvele u samu srž visoke politike i učinile ga istorijski relevantnim – u državničkom a ne (samo) u intelektualno-akademskom smislu. U često citiranom pismu Mini Tobler (*Mina Tobler*, 1880-1967),¹⁵⁸ Veber bavljenje politikom naziva svojom tajnom ljubavi (Eliaeson, 2000: 131). No, on nikada nije dobio glavnu ulogu u drami nemačke realpolitike na prelasku iz XIX u XX veku, barem ne u skladu sa (velikim) ambicijama i visokim standarima koje je postavio (Mommsen, 1984). Ovu činjenicu smo već više puta naglasili, ali sada ćemo se detaljnije upustiti upravo u analizu te dimenzije Veberovog života i njenih teorijskih implikacija. Za naš predmet proučavanja najzanimljivija su dva aspekta: kontinuitet nemačkog nacionalizma (uprkos ideološkim distorzijama koje su mu obeležile karijeru) i pijetet prema vojsci i pruskom militarizmu.

¹⁵⁸ Mina Tobler je bila bliska prijateljica Maksa Vebera koja je uticala na njegov rad (Lepsius, 2004).

Folker Hajns (*Volker Heins*) smatra da je “Veberova sociologija u značajnoj meri teorijski centrirana prema ratu” (Hajns, 2011: 41). Iako je ova tvrdnja donekle hiperbolično uslovljeno shvatanje uloge rata u Veberovoj sociološkoj misli, važnost vojske (na organizaciono-političkom, ali pre svega na etičkom nivou) ipak je veoma lako uočljiva, i to i na biografskom, i na teorijskom nivou analize Veberove zaostavštine. Kao što smo već rekli, Veber je prolazio više faza vojne obuke i svojevremeno je participirao u nekoliko vojnih vežbi. Učestvovao je i u Prvom svetskom ratu. Njegovo loše fizičko i mentalno stanje u jednom delu života sprečili su ga u tome da se aktivnije angažuje u ovoj sferi, i na praktičnom i na strategijsko-taktičkom planu,¹⁵⁹ no, ono što definitivno možemo smatrati jednom od konstanta u njegovom životu je idealizacija pruskog militarizma i (pre)naglašavanje značaja vojske za održanje i progres nacionalne (nemačke) države. Koren toga umnogome leži u Veberovoj afirmaciji Bizmarkovog vojnog umeća i očuvanju pruske ratničke tradicije (Cochrane, 2017: 3; Eliason, 2000: 134).

Treba reći i to da Veberova apologija pruskom militarizmu nije bila usamljen slučaj – naprotiv, to je bila opšteprisutna etička konstanta u Drugom rajhu. Nemačko vojno obrazovanje bilo je veoma dobro razvijeno, dugotrajno i sveobuhvatno (trajalo je najpre tri a potom dve godine),¹⁶⁰ i ono je ujedno i rezultiralo mnogim pobedama pruske vojske u XIX veku. *Auftragstaktik* je bio osnova pruske vojne strategije: vojni komandant je davao svojim podređenima cilj i vremenski okvir u kome on treba da bude ispunjen. Konkretno taktike i metodika dolaska do tog cilja su decentralizovani i podrazumevaju visok stepen samostalnosti i kreativnosti. Jedini zajednički imenitelj mora biti postizanje unapred utvrđenog cilja. Zbog ove neuobičajne (a kasnije i u drugim zemljama dosta često korišćene) strategije, pruska vojska uspevala je da bude istovremeno i disperzivna i jedinstvena, a da na kraju borbe bude strahovito ubojita. Za uvežbavanje ovakve organizacije bilo je potrebno veoma ozbiljno obrazovanje svih koji u vojnom pohodu učestvuju. To je bio jedini način da ovako kompleksno koncipirana

¹⁵⁹ Pa ipak, on je više puta insistirao na tome koliko mu vojnički život prija, da ga je iz korena promenio i koliko mu je važno da učestvuje u vojnom establišmentu. Gledao je na to kao na najveću moguću čast (Cochrane, 2017: 5)

¹⁶⁰ Zanimljivo je da je Veber bio izraziti protivnik skraćivanja služenja vojnog roka sa tri na dve godine, ali je kasnije uvideo da to može biti funkcionalno u fazi formiranja parlamentarne države (Veber, 2006: 108).

strategija uspe (Holborn, 1942: 162; Keithly, Ferris, 1999: 118–121).¹⁶¹ Tokom šezdesetih godina XIX veka bilo je jasno da su Francuska i Pruska posedovale dve najmoćnije armije. Pruska vojska je bila sve snažnija, i kvantitativno i kvalitativno, i već 1867. godine bila je najjača vojna sila u Evropi. To je posebno interesantno ako se pogleda ukupna socijalna i ekonomska slika: šezdesetih godina XIX veka Velika Britanija kontroliše oko 68% evropskog bogatstva, Francuska 14% a Pruska svega 10%. Već 1870. godine situacija se menja. Britanija sada ima 64% evropske industrijske moći, Francuska 13% a Nemačka već 16%. Fantastične Bizmarkove pobeđe 1866. i 1870. godine rezultirale su transformacijom Nemačke u pravu evropsku silu (Miršajmer, 2017: 367–371). Zbog svega navedenog, vojna veština bila je visoko cenjena u Nemačkoj a Veberova apologija se u tom pogledu samo uklapala u opšti trend. Reč je o postojanju zaista visoko razvijene i čvrsto ukorenjene *kulture militarizma* u Nemačkoj u XIX veku (Hull, 2004: 240).

Kultura militarizma je u neposrednoj vezi sa koncepcijom države i njenom uslovljenošću moći. Kako Vukašin Pavlović primećuje, gotovo čitava nemačka istorijska škola bila je centrirana oko *Machtstaat*-a (“države moći”). Uticaj nemačkog istorizma na Vebera je, svakako, nesporan. “Druga polovina devetnaestog veka, vreme Veberovog studiranja i intelektualnog sazrevanja, protiče u Nemačkoj u znaku istorijske škole koju predvodi Leopold fon Ranke. U središtu tog teorijskog pravca je pojam države, i to „države moći“ (*Machtstaat*). To je jedan od glavnih razloga kojim se može objasniti uspon i uticaj istorijske škole u Nemačkoj toga doba. „Moć je, kao ujediniteljska i osvajačka sila, opsesivan predmet interesa i znanstvenika i političara“, jer je Nemačka toga doba ne samo dugo čekala na ujedinjenje, već je u odnosu na Englesku, Francusku i Rusiju, predstavljala svojevrstu evropsku periferiju. Dakle, opsednutost problematikom moći nemačke istorijske škole može se objasniti dvostrukim razlozima: (a) unutrašnjim, u vidu legitimnih nacionalno-patriotskih težnji za ujedinjenjem; i (b) spoljašnjim, u smislu pretenzija za ulazak u krug velikih evropskih sila i učešće u deobi kolonijalnog kolača. Za ujedinjenje Nemačke

¹⁶¹ Eminentni savremeni politikolog i geopolitičar, Džon Miršajmer (*John Mearsheimer*), podseća na to da je pruska vojska bila malobrojnija u odnosu na francusku 1870. godine, međutim, superioran sistem generalštaba i vojna strategija o kojoj smo govorili omogućili su Bizmarku velike pobeđe i stvaranje kulta militarizma u Nemačkoj. Takođe, multietničnost armije bila je jedna od osnovnih karateristika pruske vojske što je doprinelo profesionalizaciji (Miršajmer, 2017: 371). Važnost multietničnosti pruske vojske treba imati na umu i kada Veber se analizira Veberova ambivalentnost prema Poljacima. Osim ekonomske dobiti, on ima na umu i vojne benefiti.

najzaslužnija je Pruska, koja na delu sprovodi obrazac „politike moći“ (*Machtpolitik*)” (Pavlović, 2009: 9).

Opšte divljenje nemačkoj vojnoj veštini i militarističkoj etici ne znači da je postojala kongruencija u vezi sa time o kakvom tj. o kom *ethos*-u je reč. Nemački istoričar Wolfram Vete (*Wolfram Wette*) smatra da na početku XX veka nije postojala jedinstvena paradigma o tome kakav se nemački militarizam slavi. U tom trenutku još uvek opstaje ideal starog, tradicionalnog, odnosno pruskog militarizma, dok sa druge strane, ekspanzionistički i imperijalistički ratni ideal biva sve snažniji. Vilhelm II je vesnik novog militarizma, no to ne znači da je junkerski ideal zaboravljen u trenutku kada novi kajzer napušta Bizmarkove rute svetske politike i okreće kormilo spoljne politike ka Istoku (Wette, 2008: 101–115).¹⁶² U kontekstu rastrzanosti između starog i novog vojnog morala, strategije i prakse, treba posmatrati i Veberov vojnocentrizam kada govori o političkim orijentacijama Drugog rajha. Kao i u svojim ideološkim lutanjima (od prilično radikalno desnih pozicija do razumevanja za socijalne probleme siromašnih i aporije raznih levih sociopolitičkih inicijativa), tako i u slučaju analize nemačke vojske, Veber je bio rastrzan između uticaja svog oca, nacionalnoliberalnog poslanika, konstitucionaliste i apologete monarhije, i novog doba koje je donelo mogućnost prodora Nemačke dalje od onoga što je Bizmark podvukao kao granicu do koje će Nemačka ići. Veber se divi nemačkoj vojnoj veštini, ali njegova glorifikacija vojničkog *ethos*-a (ne nužno samo pruskog) bazirana je na racionalnim temeljima, a ne na pukoj fizičkoj ili tehničkoj nadmoći. Reč je o esenciji racionalne samokontrole imanentne puritanizmu, a ne o strastima determinisanom ponašanju. “Zahvaljujući asketskom principu ‘samokontrole’, puritanizam je otac i moderne vojne discipline... Kromvelovi ‘ironsides’, koji sa otkočenim pištoljima u ruci, ali ne pucajući, oštrim korakom napreduju ka neprijatelju, superiorni su ne zbog svoje derviške strasti, već naprotiv zbog svoje trezvene samokontrole, zahvaljujući kojoj vođa može njima da upravlja u svakom trenutku; suprotno tome, svako viteško obrušavanje ‘cavaliers’ završava tako što se raspadnu na atome” (Weber, 1920: 117). Naročito je zanimljivo to što Veber dervišku praksu i etiku suprotstavlja modernoj vojnoj disciplini koja je imanentna Okcidentu. S obzirom na to da su derviški redovi često pratili vojna

¹⁶² Naročito zanimljiva je Veteova analiza uloge žene u očivanju nemačkoj vojnoj umeća i etike. On govori o komplementarnosti uloga i u tome da je podeljenost na ‘ženski’ i ‘muški’ domen doprinela razvoju ideala heroja nemačkog vojnika u periodu 1914-1918 (Wette, 2008: 116–132).

osvajanja muslimanskih carstava, pre svega Otomanskog, ne čudi ni Veberov zaključak o simbiozi ratništva i sufizma (Vukomanović, 2007). Sa druge strane, origijaško-ekstatični karakter koji Veber pripisuje sufizmu, navodi ga na logičan zaključak o tome da je derviška vojna veština antipod zapadnom racionalnom načinu ratovanja. Kako on derviške (sufijske) redove smatra izrazito različitim od ostatka islama, veoma je važno na ovom mestu podvući činjenicu da je izbegao da kao antipode zapadnoj vojsci navede muslimanske ratnike. O tome će biti više reči u nastavku rada.

Kao što smo rekli, Veber se od ranog uzrasta interesovao za aktuelnu politiku. Svoju primarnu (političku) socijalizaciju doživeo je upravo u trenutku vrhunca Bizmarkove vladavine što je ostavilo i snažan pečat na Veberovo (pre)naglašavanje vojnih podviga za uspešnost vlasti i razvoj države. Ujedinjeno nemačko carstvo, velika ekonomska reforma i prvi pomaci ka socijalnoj državi legati su Bizmarkove vladavine.¹⁶³ Bizmark je intenzivno radio na unutrašnjim promenama i konsolidaciji novog carstva (doneo je veoma progresivne zakone o penzijama, o zdravstvenom osiguranju itd.) a što se tiče spoljnopoličke orijentacije, smatrao je da treba čuvati mir sa Rusijom, Francuskom, Austrijom i drugim velikim silama i nije ga interesovao bilo kakav potencijalni “izlazak” Nemačke na Istok ili na Orijent. *Čelični kancelar* svesno je, nakon poslednjeg dobijenog rata sa Francuskom (1870-1871 godine),¹⁶⁴ vodio izolacionističku spoljnu politiku Nemačkog carstva. Dok su se druge imperije borile za svoj deo “kolonijalnog kolača”, Nemačka se pod Bizmarkom okrenula sebi. Jedan od razloga za sprovođenje ovakve politike bila je održivost privrednog razvoja: dok su se druge zemlje oslanjale na dobijanje sirovina iz kolonija, Nemačka se u potpunosti usmerila na sopstvenu proizvodnju i na taj način je obezbedila dugotrajnost autohtonog privrednog rasta. Drugi razlog bila je diplomatska logika očuvanja ravnoteže

¹⁶³ Finale Ustavotvorne skupštine u Frankfurtu 1848/1849 nije ni malo nalikovalo na rezultat američkog federalizma; rođen je još jedan autoritarni režim sa klicom parlamentarizma. Članovi Skupštine su pred sobom imali različite modele državnog uređenja (kako one prekookeanske tako i one iz kontinentalnog susedstva), međutim, epilog političkih borbi bio je poprilično slab. Prevagnule su romantičarske skepse prema Americi a naučene su i lekcije o despotizmu Francuskoj. Rešenje je bilo negde između. “Umesto toga, liberali će postati mnogo prijemčiviji za priče o nacionalnoj časti, slavi i moći, a njih će uspeti da dobiju jednog tvrdokornog pruskog konzervativca, koji je iz vladavine Napoleona III naučio lekciju o demokratskom despotizmu kao optimalnoj formuli za iskorišćavanje demokratije za učvršćenje autitarne vlasti. Taj pruski konzervativac bio je Otto von Bismarck” (Molnar, 2002: 321).

¹⁶⁴ Rat koji je trajao od jula 1870. godine do maja 1871. godine, bio je lakmus papir pruske vojne nadmoći. Relativno brz poraz francuske vojske nije bio začuđujuć – u to vreme je general Moltke (*Helmuth Johannes Ludwig von Moltke*, 1848-1916) već uveliko predvodio fantastično organizovanu vojsku (Holborn, 1942: 162).

savezništava nauštrb iniciranja rivaliteta. Velika Britanija je morala da vodi računa o celokupnoj svojoj imperiji, Rusija je vršila pritisak na Aziju, Istočnu Evropu i na Otomansko carstvo, Francuska je, kao novoosnovano carstvo, imala pretenzije u Italiji i usmeravala je pažnju na Meksiko, dok je Austrija bila zaokupirana problemima u Italiji i na Balkanu. Nemačka je, sa druge strane, mogla da se posveti sebi. Takođe, dobri odnosi sa Britanijom, Rusijom i Austrijom na bilateralnom nivou trebalo je da klackalicu međunarodne politike Drugog rajha drži u ravnoteži. To je bila Bizmarkova spoljnopolitička orijentacija i međunarodna vizija. Ona je podrazumevala stvaranje saveznika a ne neprijatelja (Veblen, 2003: 70–72; Eliason, 2000: 134–135, Kisindžer, 2011: 102).

I sam je Veber bio svestan dobrih, ali i loših strana ovakve, kako je on naziva “konzervativne Bizmarkove spoljne (N.J.A.) politike” (Veber, 2006: 104). Veber kritikuje manjak želje za građenjem “velike Nemačke”, ali je i svestan ograničenja koje onemogućavaju sprovođenje takve politike. Kako sam kaže, skromno kolonijalno širenje nije ostavilo Bizmarku drugu opciju nego da se okrene sebi i svojim evropskim susedima (Veber, 2006: 104). Kako ćemo kasnije videti, Veber je smatrao da je usled sukoba sa Rusijom nužno potražiti saveznike na Orijentu.

Naročito važan aspekt Bizmarkovog dolaska na vlast, ali i konsolidaciji na istoj, bilo je negovanje pruskog militarističkog kulta (kulture militarizma) i očuvanje snage i organizacione suprematije nemačke vojske. Iako je, nakon “revolucije”¹⁶⁵ 1848. godine, bilo očekivano da će se ujedinjenje Nemačke izvršiti na parlamentaran način, Bizmark se oslonio na prusku vojnu nadmoć a ne na demokratske tj. parlamentarne institucije (Hull, 2004: 240). “Novu Nemačku – suviše demokratsku za konzervativce, suviše autoritarnu za liberale, suviše oslonjenu na moć za legitimiste – stvorio je prema svojoj meri jedan čovek na osnovu genijalne zamisli da snage koje je sam oslobodio (kako domaće tako i strane) vešto usmerava koristeći se njihovim antagonizmima; bilo je to umeće kojim je on lično savršeno ovladao, ali je u potpunosti prevazilazilo sposobnosti njegovih naslednika” (Kisindžer, 2011: 87). Objektivnije rečeno: “Bismarck je bio

¹⁶⁵ “O zbivanjima u Nemačkoj 1848/1849. vrlo često se govori kao o “Nemačkoj revoluciji”. To je ipak neprikladan naziv pošto u to vreme još nije postojala Nemačka kao država (Nemački savez je bio vrlo labav savez nemačkih vladara), koja bi se mogla “revolucionisati”. Više bi odgovarao istini naziv “nagoveštaj rotacionih revolucija u nemačkim državama (koje su najdalje odmakle u Prusiji i Austriji), koji je bio praćen nastojanjem da se uspostavi nova – nemačka – država, kao savezna država u koju bi išle sve postojeće članice Nemačkog saveza (iako ne više preko svojih vladara nego kao delovi jednog – nemačkog – naroda)” (Molnar, 2002: 310–311).

mudar konzervativac koji je pravovremeno uočio da se očuvanje autoritarne vlasti u novim prilikama može postići samo uz pomoć nacionalističke zloupotrebe demokratije i političke sile. Stvaranje Drugog rajha nije bila nikakva revolucija nego očajnički pokušaj da se održi starorežimska i nedogovorna vlast pruskog kralja i njegovog kancelara. Bismarck nije bio nikakav revolucionar već veliki konzervativni genije” (Molnar, 2002: 321–322).

No, uprkos endemskoj harizmi, i uprkos reformama koje su podigle životni standard građana, krah Bizmarkove vladavine odigrao se upravo u insituciji prema kojoj je bio skeptičan – u parlamentu. Na izborima 1890. godine Katolička partija centra i socijaldemokrati osvojili su neočekivano mnogo glasova i Bizmark je na insistiranje cara Vilhelma II dao ostavku (Eliason, 2000: 134).

Posle ostavke *Čeličnog kancelara* carstvo se našlo u svojevrsnom postbizmarkovskom vakuumu bez jasnih političkih koordinata. U tom trenutku Vilhelm II je još uvek veoma neiskusna i ne uspeva da se nametnuti kao pravi lider. Sa druge strane, parlamentarna struktura je suviše krhka i birokratski ustrojena. To je, dakle, trenutak u kome Veber počinje da uviđa prazninu koja ostaje posle jakih lidera i koja može biti potencijalno opasna po samu nacionalnu državu. Ideja o neophodnosti cezarističkog korektiva parlamentarne demokratije rodila se upravo na zgarištu Bizmarkove vladavine. Takođe, Veber je u američkom modelu jakog predsednika video moguće rešenje za nemačko uređenje. Puritanizam u američkom društvu naveo ga je na zaključak da je to *sine qua non* istinskog političkog liderstva. To je, između ostalog, jedan još segment objašnjenja ovog autoritarnog elementa u Veberovoj teoriji o demokratskom poretku (Mommsen, 1984: 37; Farris, 2013: 6).¹⁶⁶

Veber je, kao i Mihels, zagovarao parlamentarnu demokratiju u kojoj je vlada odgovorna skupštini, ali je bio svestan mogućnosti izvitoperenja ovog poretka u demokratski despotizam i stoga je smatrao da je politički lek borba za položaj harizmatičkog vođe unutar skupštine ili izborna borba za predsednika republike (Katunarić, 1999: 37). Tokvil je kovanicom *demokratski despotizam* napravio iskorak u odnosu na viševjekovnu filozofsku tradiciju (od Platona i Aristotela pa sve do mislilaca XIX veka) u kome su ova dva državna uređenja uvek na suprotnim stranama

¹⁶⁶ Veber se čak zalagao i za implementaciju američkog modela obrazovanja u nemačko društvo. Na taj način bi se buržoarska klasa mogla socijalizovati u skladu sa autentičnim vrednostima poštovanja puritanskog modela autoriteta (Farris, 2013: 5–6).

klasifikacija. Tako je Tokvil napravio *paradox* i na primeru Napoleonovog režima skovao kovanicu i definisao teorijski pojam koji prevazilaze okvire Drugog carstva i aplikabilan je u mnogim drugim istorijskim i nacionalnim kontekstima. “Taj naročiti oblik tiranije koji se naziva demokratskim despotizmom, a o kojem srednji vek nije imao nikakvu predodžbu, ekonomistima je već dobro poznat. Neće više u društvu biti hijerarhije, izrazitih klasih razlika, ustaljenih rangova već će postojati samo narod koji tvore međusobno gotovo isti i potpuno jednaki pojedinci, naime ona zbrkana masa priznata za jedinog suverena ali brižljivo lišena sviju prava koja bi joj mogla dopustiti da svojom vlašću upravlja, pa čak i da je sama nadzire. Iznad nje stoji samo jedan opunomoćenik kome je stavljeno u dužnost da sve radi u njeno ime, a da je ne konsultuje. Da bi on bio kontrolisan, postoji samo javni razum bez organa; da bi bio zauzdan, preostaju samo revolucije, a ne zakoni: pravno, on je potčinjeni činovnik, a u stvari je gospodar” (Tokvil, 1994: 147). Iako Veber svakako nije bio zabrinuti liberal kao Tokvil, delio je njegovu bojazan od demokratskog despotizma koji podrazumeva suštinsko izvitoperenje svih demokratskih principa: manipulaciju plebiscitima, izborne mahinacije, policijske intervencije nad oponentima, gušenje medijskih sloboda, cenzuru javnog govora, agresivnu spoljnu politiku itd. Veberovu političku formulu koja podrazumeva dobitnu kombinaciju u vidu sinergije jakog vođe i parlamenta nikako ne treba poistovetiti sa demokratskim despotizmom jer nije reč o uzurpaciji vlasti i manipulaciji demokratskim principima, već je reč o ličnom korektivu demokratskih institucija u koje je Veber imao poverenja. Veber je verovao da su partijski pluralizam i kompetitivni parlamentarni sistem (u skladu sa engleskim modelom parlamentarizma) najbolje uređenje jer: “Tada i samo tada, postoji podstrek za političke temperamente i političke talente da se podvrgnu odabiranju kroz konkurentsku borbu (Veber, 2014: 111).¹⁶⁷

Ovo može da stvori konfuziju u razumevanju Veberove pozicije: on jeste bio liberal u smislu zagovaranja neotuđivosti individualnih prava (u skladu sa američkim modelom i za razliku od socijalističke ideologije o kojoj će biti reči kasnije), ali ne i u smislu *Rechtsstaat*-a (ideje da je legislativa iznad čoveka)¹⁶⁸ već upravo u obliku svojevrsnog

¹⁶⁷ “Jedino *parlament* u kome se ne drže samo govori već se *radi*, može da bude tlo na kome poniči u procesu odabiranja se razvijaju ne samo demagoški već i pravi kvaliteti političkih vođa. Ali parlament koji radi jeste parlament koji stalno *kontrolise upravu* saradjujući sa njom” (Veber, 2014a: 115).

¹⁶⁸ Veberovo shvatanje parlamentarne demokratije umnogome se zasniva na njegovom shvatanju prirodnog prava čoveka. Međutim, on zbog prerane smrti nije uspeo da dovrši svoju teoriju o tome.

duumvirate između parlamentarne demokratije i cezarizma.¹⁶⁹ Prema Veberovom mišljenju, Bizmarkova vladavina ovaplotila je upravo taj princip. To je zapravo vladavina pragmatizma čiji je prvenstveni cilj dobrobit nemačke nacije (Eliason, 2000: 134–135; Farris, 2013: 6).¹⁷⁰ Veber je smatrao da je Bizmark u nasleđe Nemcima ostavio tri maksime koje su vanvremenski primenljive. Prvo, ne treba zaboraviti, smatra Veber, da rat vodi vojska a mir stvara državnik. To znači da se mimo rata politika mora sprovoditi mirnodopskim putem. Drugo, kada do rata ipak dođe, nemački nacionalni interes mora biti ideja vodilja vojskovođa. Nije poenta da Nemačka “iznudi mir čiji će glavni rezultat biti to da *nemačka čizma u Evropi gazi svima po prstima*” (Veber, 2006: 115). Na kraju, Bizmark je, prema Veberovom mišljenju, u svom delu *Misli i sećanja* Nemcima ostavio upustvo o tome kako se održava nacionalna država koja ne mora, i ne sme biti, orijentisana isključivo na interese dominantne nacije već treba da funkcioniše u skladu sa kulturnim interesima više nacija kako bi i manje zastupljene nacije delale u skladu sa nemačkim interesom (Veber, 2006: 116).¹⁷¹

Dakle, u tom haotičnom političkom periodu, nakon Bizmarkovog povlačenja sa vlasti, Veber je doživeo svoju ideološku transformaciju. Već 1897. godine bio je na korak da bude kandidat za ulazak u Rajhstag (*Reichstag*), ali je odustao zbog toga što je dobio profesorsku poziciju u Hajdelbergu. To je period njegove izrazito konzervativne orijentacije. Prema nekim podacima, u to vreme je “koketirao” sa Hugenbergovom¹⁷²

¹⁶⁹ “Zbog ovog poziva na dinamizam novoga vođe – poziva s primesom pangermanizma – on je, s obzirom na burne godine Drugog svetskog rata, doživeo koliko stroge, toliko i nepravedne kritike (kao što su Lukačeve)” (Lalman, 2004: 180).

¹⁷⁰ Ne treba zaboraviti da je Veber, uprkos tome što je poštovao Bizmarkov leaderski talenat i njegovu zalaganje za veličanje pruskog militarizma, ipak kritikovao njegov neparlamentarni duh. Kao što smo rekli, prema Veberovom mišljenju, racionalno organizovane partije i parlamenti (uz cezaristički element) najbolje su uređenje. “Sa druge strane, neorganizovana “masa” je, sa stanovišta državne politike, potpuno iracionalna: demokratija ulice. Ona je najsnažnija u zemljama u kojima je parlamenat ili nemoćan ili je politički diskreditovan, a to znači pre svega: kada nema racionalno organizovanih partija. U Nemačkoj, ako apstrahujemo odsustvo romanske kafanske kulture i mirniji temperamenat, organizacije kakvi su sindikati, ali kakva je i Socijaldemokratska partija, predstavljaju protivtežu stvarnoj i iracionalnoj vladavini ulice, koja je tipična za čisto plebiscitarne narode” (Veber, 2014a: 143–144).

¹⁷¹ Veberova napomena o neophodnosti zadovoljenja interesa više nacija u okviru nemačke države treba razumeti u kontekstu njegove elaboracije o nužnosti smanjenja Rusije u Evropi. Kada govori o “manjim nacijama” u okviru Nemačke pre svega misli na Poljake i na to kako da oni ne budu pod uticajem Rusije već da zastupaju nemačke političke interese. Ovo nadmudrivanje ruskih protivnika Veber je preuzeo od Bizmarkovih smernica (Veber, 2006: 114–116).

¹⁷² Alfred Hugenberg je bio nemački kapitalista koji je kasnije podržavao nacistički režim. Bio je i član prve Hitlerove vlade. Veberovo zbližavanje sa njime dalo je šlagvort za dalju predikciju potencijalnog Veberovog sudelovanja sa Hitlerom (da je ostao živ). Čak je i u domaćoj nauci bilo pristno da bi Veberov nacionalistički sentiment bio kompatibilan sa nacističkom ideologijom (Milić, 1969). Međutim, takva predviđanja smatramo neosnovanim iz dva razloga. Najpre, na svaku ličnu odluku o tome da li će se i na koji način pridružiti nekoj političkoj opciji utiče veoma mnogo faktora. Dakle, anticipirati šta bi neko

(*Alfred Hugenberg*, 1865-1951) Pangermanskom ligom, ali je ubrzo napustio ideju saradnje sa njima (Eliason, 2000: 132). Međutim, nakon povratka iz SAD-a, kao što smo rekli, Veber je zastupao poprilično liberalne ideje. Sve do pred sam kraj života baviće se elaboracijom tih ideja, kao i modelima praktične primene istih. No, nekoliko poslednjih godina njegovog života obeležiće (donekle nejasan i neočekivan) autoritarni zaokret.

Veberova želja za političkim angažovanjem u zrelijim godinama jednim delom je proizilazila i iz kritike Vilhelma II. Erupcija besa prema mladom kajzeru bila je uočljiva na više nivoa a najvažniji bio onaj koji se odnosio na pitanje ustavnih reformi. Veber mu je izuzetno zamerao i prevlast činovništva u političkim strukturama, kao i to što je omogućnost da kanal političke i socijalne prohodnosti dominantno bude nepotizam, ali uspevalo se i klijentelističkim prečicama, odnosno putem ličnih poznanstava i simpatija na dvoru. Sa druge strane, sam car je bio poprilično nejaka politička figura koja nije uspela da nadomesti slabost ostalih pripadnika političke elite. Ovako Veber opisuje vlast od 1890. godine u Nemačkoj: “Pored zastupništva lokalnih, privrednih privatnih interesa vrlo uticajnih birača, tada mala, subalterna patronaža predstavlja isključivo onu tačku oko koje se, na kraju krajeva, sve obrće... Partije, trajno isključene iz državnih službi, traže za sebe obeštećenje u opštinskim upravama ili upravama bolesničkog osiguranja, a u parlamentu vode (kao ranije socijaldemokrati) politiku koja je neprijateljska prema državi i tuđa njoj” (Veber, 2014: 111).¹⁷³

uradio da je ostao živ spada u domen laicističkog spekulisanja a ne u domen nauke. Drugo, Veber je većinu života (naročito nakon 1904. godine) zastupao liberalne stavove a to svakako ne ide u prilog potencijalnog pristupanju nacističkom režimu. “Pa ipak, malo je verovatno da bi Veber odobrio Hitlerov dolazak na vlast (kao što bi se na prvi pogled moglo pretpostaviti), ma koliko da je njegovo shvatanje o ulozi koju treba da igra izabrani predsednik republike u obnovljenoj Nemačkoj možda utrlo put diktaturi fašističkog vođe. U tome bi ga sigurno morala sprečiti njegova istinska privrženost demokratiji i njegova duboka vera u vrednost lične slobode. Jer uprkos nacionalnom osećanju koje ga je toliko zanosilo, Veber nije bio zaslepljeni šovinst. Uostalom, poznato je da je on gajio duboke simpatije prema potlačenim društvenim slojevima, da je podržavao liberalne tendencije u nemačkom političkom životu i da je čak pomišljao da se učlani u radničku partiju. S obzirom na otvorenost i bespoštednost njegove kritike reakcionarnih nemačkih krugova onoga doba, mnogo je verovatnije da bi Veber završio u koncentracionom logoru nego što bi preuzeo ulogu ideologa nacionalsocijalističkog pokreta. U stvari, u Veberovoj političkoj delatnosti ima mnogo više romantičarskih nego realističkih prizvuka. Poput jevrejskih proroka, koje je tako iscrpno opisao u svojim studijama iz sociologije religije, Veber je dizao svoj glas da bi koreo, pretio i opominjao svoje sunarodnike na strahote koje ih čekaju” (Đurić, 1964: 23).

¹⁷³ Veber takođe, naglašava i to da “svaka partija kao takva teži za moći, a to znači za učešćem u upravi, tj. u vršenju uticaja na popunjavanje mesta u službi... To je razumljiva posledica situacije kada partija (ili koalicija partija), u čijim je rukama trenutno zaista stvaranje parlamentarne većine za vladu, ili protiv vlade, kao takva nije zvanično merodavna da postavlja ljude na najviši odgovorni politički položaj. Sa druge strane, ovaj sistem omogućava ljudima koji imaju svojstva sposobnog činovnika, ali koji nemaju ni trunke državnčkog dara, da ostanu na vodećim položajima sve dok zbog neke intrige ne iščeznu i na

Period koji je trajao sve do 1918. godine (tj. do uspostavljanja Vajmarske republike) bio je period u kome je parlament više bio poligon za iznošenje mišljenja nego respektabilno političko telo a državni vrh su činili, kao što smo videli, ili obični činovnici, ili nepotističkim kanalima dovedeni kajzerovi poltroni. Na kraju, i sam car bio je poprilično neupečatljiva figura. Sa druge strane, vojni vrh ostao je neokrnjeni alternativni centar moći za koga će se kasnije ispostaviti da je neprocenjivo važan za uspostavljanje novog poretka (Molnar, 2002: 323). Dakle, u tom periodu izostalo je sve ono što je Maks Veber smatrao krucijalnim za održavanje stabilnog poretka: snažan parlament i harizmatični vođa unutar njega.¹⁷⁴ Umesto toga, na snazi su bili parlament (čija je suština korodirala zbog ispraznih naracija nevešteih oratora za skupštinskom govornicom) i nesigurni, liderski nebaždareni, kajzer sa nejasnom političkom vizijom. Takođe, Vilhelm II je bio veoma nesklon bilo kakvim idejama o socijalnoj jednakosti pa se i u toj tački mimoišao a idealima Maksa Vebera (Smith, 1991: 200; Radkau, 2009: 334–337). Sve u svemu, poremećaj stabilnosti nemačke države visio je nad kajzerom kao *Damoklov mač*.

Za našu disertaciju naročito je zanimljiva i važana transformacija spoljne politike koju je Vilhelm II sproveo. To je posebno značajno zbog razumevanja Veberovog spoljnopolitičkog ideala a, samim tim, i odnosa prema islamu. Car je suspendovao Bizmarkovu strategiju prema kojoj je Nemačka trebalo da bude stožer dobrih (i ravnopravnih) odnosa sa drugim evropskim silama i uveo je koncept *Weltpolitik*-a koji je podrazumevao širenje nemačkog uticaja van granica Starog kontinenta (Hull, 2004: 236; Miršajmer, 2017: 374). Vilhelm II je nastojao da se približi Austriji i da se angažuje u vezi sa pitanjima na Balkanu, ali to je za sobom povlačilo reperkusije u vidu destabilizovanja odnosa sa Rusijom i Britanijom. Takođe, kajzer je za jednu od prvih destinacija političke posete izabrao Istanbul (najpre 1889. godine pa onda ponovo 1898. godine). Svakako da nije slučajno što je “bolesnik sa Bosfora” bila prva vanevropska stanica – Otomansko carstvo je u tom trenutku “na kolenima” i nekadašnja moćna imperija je u dubokoj ekonomskoj i vojnoj krizi. Još i za vreme Bizmarka, nemačka

njihovo mesto dođe neka druga slična ličnost” (Veber, 2014a: 111–112). Više je nego očigledna Veberova revoltiranost političkim poretkom u kome živi. On smatra da je reč o izvitoperenju parlamentarizma tako što nepotističko-privredne klike i neagilno činovništvo popunjavaju Rajhstag. Primer Veberove političke teorije dobar je da pokaže ono o čemu smo ranije govorili: uticaj njegovh stavova i praktičnopolitičke realnosti na oblikovanje teorijske pozicije.

¹⁷⁴ Vilhelm II nije, prema Veberovom mišljenju, imao harizmu i nije bio *pravi čovek moći* (Radkau, 2009: 335).

vojna obuka prelazila je turske granice (nakon rata sa Francuskom 1870-1871), međutim, Vilhelm II nudio je i više od vojne saradnje: njegova strateška vizija bila je uspostavljanje železnice Berlin-Bagdad¹⁷⁵ i izlaženje Nemačke iz samoskrivljenog izolacionizma. Sultan Otomanskog carstva Abdul Hamid II (*Abdul Hamid II*, 1842-1918) bio je skeptičan prema kajzerovim planovima, ali je njegovom carstvu zaista bio prekopotreban svaki vid pomoći. U tom trenutku Francuska je okupirala Tunis a Britanija Egipat, i Abdul Hamid II nužno je gravitirao ka Nemačkoj. Odavno više nije bilo moguće da Turska učestvuje sa platforme ravnopravnog partnera u savezništvu sa Rusijom, Francuskom i Britanijom, pa se poziv Vilhelma II se u datom trenutku činio kao najbolje moguće rešenje. U Tursku su ubrzo ušle i nemačke investicije a vojna saradnja je intenzivirana. Reč je, dakle, o jednom (relativno) ravnopravnom savezništvu koje je bilo napravljeno ne iz zadovoljstava i međusobnog uvažavanja, već iz (spoljno)političke nužde obe zemlje (Hopkirk, 2006: 21–22).¹⁷⁶

Veber prepoznaje Tursku kao veoma važnog saveznika i to ne na ekonomskom planu, već pre svega na nivou osnaživanja političkih i vojnih veza. On smatra da privreda Turske treba da bude u drugom planu kada je reč o nemačkim kalkulacijama: naravno da je poželjno investirati u Tursku, ali to je od drugostepenog značaja. Veber izričito kaže da borba za železnicu Berlin-Bagdad ne treba da bude okosnica nemačke spoljne politike na Orijentu. Nije Bagdad Nemački primarni interes – Istanbul je (u vojnom smislu) središte nemačkog uticaja na Istoku. Veber smatra da je Nemačka “prirodni prijatelj Turske” (Veber, 2006: 147) i da ne sme stati na put njenog privrednog oporavka (i sprečiti trgovinu i sa drugim zapadnim silama). Obaveza Nemačke je da osnaži Tursku vojno i politički, da učvrsti savezništvo i proširi svoj uticaj na Orijentu. Posledica dobrih bilateralnih odnosa između Turske i Nemačke je smanjenje ruskog uticaja na Orijentu. Rusija se može okrenuti ka Persiji i drugim orijentalim državama,

¹⁷⁵ Vilhelm II je otišao u Istanbul i iz još jednog razloga. Prvog novembra 1897. godine dogodio se tzv. *Juye incident* koji je bio uvertira za niz sukoba na severu Kine koji će dobiti zajednički naziv *Boksterski ustanak*. U novembru 1897. godine ubijena su dva nemačka misionara i sveštenika. Vilhelm je brzo odreagovao i već posle dve nedelje bila je okupirana teritorija *Jiaozhou* luke, pokrenuta je izgradnja novih crkava, uveden je porez itd. Kako su nemiri bivali sve češći a gnev kineskih pobunjenika prema evropskim osvajačima sve veći, pomoć zapadnim misionarima i vojnicima bila je prekopotrebna. Vilhelm je sultanu Abdul Hamidu tražio pomoć u razračunavanju sa *Bokserima*. Tražio je, pre svega, pomoć u vidu vojnika koji bi zastupali nemačku stranu u opijumskim ratovima opustošenoj i revoltiranoj Kini (Esherick, 1987: 123–130).

¹⁷⁶ Jedan od simbola partnerstva između ove dve zemlje nalazi se u Istanbulu i dan danas – u pitanju je Nemačka fontana izgrađena na drugu godišnjicu Vilhelmovog ponovljenog dolaska u Otomansko carstvo https://en.wikipedia.org/wiki/German_Fountain#cite_note-istanbulnet-5 pregledano 9.9.2017.

ali Dardaneli, kao jedna od najvažnijih geopolitičkih tačaka, ostaje pod uticajem Nemačke. “Rusija je jedina sila koja je u ovom času privredno zainteresovana za ono što mi politički ne želimo da dopustimo: propast Turske... Sa Rusijom je, i politički i privredno, teško doći do sporazuma o tome sve dok se, kao osnova mogućeg sporazuma, ne prihvati bezuslovni *politički* integritet Turske” (Veber, 2006: 147).

Vilhelm II je svoju državničku turneju sprovodio i po drugim muslimanskim zemljama nudeći svima nemačku dobru volju za saradnjom. Treba imati na umu da je to bila veoma primamljiva ponuda s obzirom na uobičajeno kolonijalno preimućstvo koje su imale druge evropske imperije. Zaista je reč o razvijanju specifičnog i do tada nepoznatog odnosa – dok je dobar deo Afrike, Azije i Latinske Amerike rasparčan i eksploatisan na sve moguće načine, Nemačka je nudila drugačiji model partnerstva sa zemljama u kojima većinski živi muslimansko stanovništvo.¹⁷⁷ Ovaj spoljnopolitički kontekst je veoma važan za razumevanje Veberove analize islama. Pomenuti istorijski kontekst važan je i za razumevanje specifičnosti razvoja nemačkog orijentalizma (o čemu je bilo reči u prvom delu rada). Izostanak sprege između nemačkog orijentalizma i imperijalizma uslovalo je da Said ne posveti naročitu pažnju nemačkim stvaraočima i političkim akterima. Drugim rečima, nemački orijentalizam jeste pod uticajem političkih okolnosti, ali one nisu imperijalnog prefiksa (za razliku naravno od francuskog i britanskog slučaja). Veberovo tumačenje islama u ratničkom ruhu treba posmatrati u okvirima razvoja celokupnog nemačkog orijentalizma.

Zadržimo se još malo na analizi konteksta odnosa Nemačke prema Orijentu u trenutku kada Veber piše svoja poglavlja o svetskim religijama. U periodu intenziviranja nemačko-turskih odnosa, osniva se *Nemačko orijentalno društvo* (*Deutsche Orient-Gesellschaft*) čiji je osnovni zadatak bio proučavanje Bliskog i Dalekog istoka. Društvo je osnovano 1898. godine u Berlinu, a već 1901. godine ga kajzer uzima pod lični protektorat. Istraživanja koja su sprovodili zaposleni u Društvu prevashodno su bila u domenu arheologije, ali bavili su se i etnografskim istraživanjima umetnosti i kulture orijentalnih naroda. Terenska istraživanja sprovedena su sukcesivno, najpre na teritoriji starog Vavilona, a potom i u Egiptu i u Palestini.¹⁷⁸ Kada smo raymatrali Saidovu definiciju orijentalizma, više puta smo napomenuli da je on

¹⁷⁷ Naravno, ne treba zaboraviti da Nemačka jeste imala izvestan kolonijalni uticaj i teritorije (Tanzanija, Namibija, Togo, Kamerun itd.), ali svakako nije bila imperijalna sila (Pišev, 2017: 115).

¹⁷⁸ http://www.orient-gesellschaft.de/dog_en.html pregledano 30.5.2018.

najmanje govorio o specifičnostima nemačkog orijentalizma jer Nemačka nije bila kolonijalna imperija. Međutim, naučno interesovanje za Orijent i sprega sa vladajućim elitama jesu postojali, doduše tek nakon dolaska Vilehlma II na vlast. Analiza rada *Nemačkog orijentalnog društva* značajna je sa sazajnog stanovišta: osim što pruža uvid u opšti kontekst proučavanja Orijenta u Nemačkoj u vreme kada je Veber pisao o islamu, ona otvara mogućnost analize teorijskih i empirijskih istraživanja islama koji su mogli predstavljati izvore za Veberova tumačenja. Kada piše o islamu, Veber se ne poziva na druge izvore osim *Kurana*, ali periodika Društva i nalazi pojedinačnih analiza svakako su bili dostupni akademskoj javnosti.. Takođe, uvid u rad Društva je još jedan delić slagalice o važnosti nemačko-turskih odnosa na prelasku između dva veka.

U skladu sa promenama spoljnopoličkog kursa Nemačke, i neposredno nakon prve posete Vilhelma II Turskoj, Društvo je počelo sve intenzivnije da štampa publikacije koje su se bavile jezikom, kulturom, običajima i istorijom Orijenta. Odbranjena je i prva habilitaciona teza iz oblasti orijentalistike (na Univerzitetu u Lajpcigu) i iz državne kase je odvajano sve više materijalnih sredstava za putovanja istraživača u Afriku i Aziju. Od 1901. godine Društvo je praktično radilo u kajzerovoj službi, što je podstaklo autore da raspravljaju o objektivnosti istraživanja koja su sprovodili članovi Društva. Ako pogledamo publikaciju koja je imala najveću proliferaciju (*Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft*) videćemo da se ubedljivo najveći broj istraživanja bavio Turskom (Twardowski, 2015: 44). Takođe, u periodu od 1898. godine do 1914. godine, jedanaest istraživačkih ekspedicija Društva radilo je na arheološkim nalazištima u Otomanskoj imperiji, a samo tri delegacije bile su stracionirane u Egiptu. Ovi podaci svakako govore o interesovanju Društva za tursko nasleđe, ali svedoče i o tome koliki je bio uticaj državnog vrha na rad Društva (Twardowski, 2015: 54). Ako se vratimo Saidovoj definiciji orijentalizma, videćemo da se i razvoj nemačke orijentalistike uklapa u njegov opšti teorijski okvir koji podrazumeva spregu između znanja i moći, odnosno između znanja i politike, ali ovog puta cilj nauke o Orijentu nije bilo kolonijalno potčinjavanje, već formirane naučne podloge za pospešivanje dobrih odnosa Nemačke i Turske. Said jeste bio u pravu kada je podvukao značaj dijalektike između politike, znanja i moći, ali nije uspeo da razdvoji funkcije koje orijentalizam ima. Upravo na primeru nemačkog orijentalizma vidimo kako se reprodukuju neki stereotipi o orijentalnim društvima (naorčito islamu), ali bez

pretenzija na kolonijalnu suprematiju. To je nama poslužilo za formulisanje *srednjeg puta orijentalizma* kao orijentalizma koji ne služi kao hegemonijsko oružje u imperijalističkim opresijama.

Radovi Društva bili su, dakle, pretežno arheološkog i etnografskog karaktera, a autori nisu preterano ulazili u dublje teorijske analize ni religije ni političkih uređenja konkretnih muslimanskih društava. Posebno je uočljivo to što je izostala religiozološka analiza islama. Studije su bile koncipirane mahom deskriptivno, bez posvećivanja pažnje islamološkoj tematici, pa samim tim ni pitanja koja se tiču džihada ni ratničkog *ethos* nisu našli svoje mesto u radu Društva. Ako se pogledaju zvanične publikacije objavljivane u periodu 1898-1914, možemo uočiti da tu dominiraju ili izveštaji o radu Društva ili izveštaji sa terena (odnos je otprilike 50: 50). Najveći broj tekstova posvećen je nalazima sa arheoloških iskopina u starom Vavilonu. Islam se na dogmatskom nivou uopšte ne analizira u prvim godinama rada Društva.¹⁷⁹ Pa ipak, za nas je značajno da je nemačka zainteresovanost za Orijent kroz prizmu relacije sa “bolesnikom sa Bosfora” umnogome bojila političku i intelektualnu klimu pred kraj XIX i na početku XX veka. U tom kontekstu treba posmatrati i Veberovu analizu Turske, ali i analizu islama.

Pa ipak, mimo rada Društva, o islamskom svetom ratu počelo se goriti u nemačkoj (političkoj) javnosti još krajem XIX veka, a odnos prema pitanju džihada promenio se nakon 1906. godine. Do tada je diskurs o političkom islamu bio rezervisan za pobune u malobrojnim nemačkim afričkim kolonijama, a nakon 1906. godine je ideja muslimanskog svetog rata instrumentalizovana u svrhe nemačke brobe protiv evropskih sila. “Nemački plan je podrazumevao instrumentalizaciju panislamske tematike, koja je trebalo da u ratnim uslovima podstakne neprijateljstvo muslimana prema evropskim imperijama suprotstavljenim Nemačkoj – konkretno, prema Britaniji, Francuskoj i Rusiji” (Pišev, 2017: 119). Kasnije su čak preduzimate i različite akcije u tom pravcu (formirani su “kampovi polumeseca”, svojevrzni logori u Nemačkoj u kojima je podsticana muslimanska mržnja prema nemačkim evropskim neprijateljima (Pišev, 2017: 199) i, uz pomoć nemačkih orijentalista, artikulisana je ideja o neophodnosti globalnog džihada). Dakle, narativ o muslimanima-ratnicima nije bio nepoznat nemačkoj javnosti i dolazio je, pre svega, od pripadnika političkih elita, ali je tu puno interesantnije kako se on uobličavao u akademskim krugovima. Ovaj stereotip činio je

¹⁷⁹ <http://www.orient-gesellschaft.de/publikationen/mdog.php> (pregledano 6.6.2018)

važan deo ukupnog narativa o islamu u Nemačkoj na početku XX veka. U kontekstu kriterijuma kojim smo definisali srednji put orijentalizma, važno je još jednom istaći da je *lajt motiv* o muslimanima-ratnicima prožeo i nemačko proučavanje islama.

Zanimljivo je, i za nas veoma važno, stvaralaštvo Karla Bekera (*Carl Heinrich Becker*, 1876-1933), jednog od utemeljivača orijentalistike u Nemačkoj. On je bio profesor orijentalne filologije, najpre u Hamburgu, a potom u Bonu. Bio je osnivač časopisa *Der Islam*, a za vreme Prvog svetskog rata bio je i značajna figura u Pruskom ministarstvu za kulturu. Časopis *Der Islam* za našu temu zanimljiviji je od publikacija koje je izdavalo *Nemačko orijentalno društvo*, jer su temati časopisa bili daleko više teorijski i politički orijentisani. Prvi broj objavljen je 1910. godine i redovno je izlazio i u narednim godinama. U časopisu je tekstove objavljivao i sam Beker, ali i radovi mnogih drugih nemačkih autora nalaze se u prvim brojevima ove periodike. Ako pogledamo prvih deset godina (1910-1920) izlaženja časopisa, videćemo da dominiraju četiri teme: etnografska i arheološka istraživanja različitih delova Afrike, orijentalna umetnost, politički islam i Nemačka, i islamska dogma i filozofija.¹⁸⁰ Teme su ovde navedene redom, prema zastupljenosti. Ubedljivo najveći broj radova nalikuju onima iz *Nemačkog orijentalnog društva* i tiču se nemačkog arheološkog i etnografskog “otkrivanja” Orijenta. Na drugom mestu nalaze se tekstovi koji se bave orijentalnom likovnom i književnom umetnošću i arhitekturom, dok su politička pitanja tek na trećem mestu. Tekstovi koji se odnose na politička previranja u Nemačkoj i odnos prema Turskoj i afričkim kolonijama čine otprilike jednu petinu od ukupnog broja radova i prevashodno ih je napisao sam Beker. Slično je i sa filozofsko-dogmatskim temama koje su još manje zastupljene i njima se opet najviše bavio Karl Beker. U tim radovima provlače se osnovne Bekerove hipoteze koje su izložene i u drugim radovima. Naravno, postoje i radovi koji odstupaju od ove sheme i bave se npr. položajem žena u Turskoj¹⁸¹ ili fenomenom derviških tekija,¹⁸² ali četiri navedene teme su ubedljivo najviše prisutne. Iz ovog kratkog sumarnog prikaza¹⁸³ vidimo da Veberu nije bilo mnogo toga dostupno

¹⁸⁰ <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1910.1.issue-1/issue-files/islam.1910.1.issue-1.xml> (pregledano 6.6.2018.)

¹⁸¹ <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1910.1.issue-3-4/islam.1910.1.3-4.205/islam.1910.1.3-4.205.xml?format=INT> (pregledano 6.6.2018.)

¹⁸² <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1912.3.issue-1/islam.1912.3.1.63/islam.1912.3.1.63.xml?format=INT> (pregledano 6.6.2018.)

¹⁸³ S obzirom na to da periodika dostupna na Internetu tj. na zvaničnom sajtu časopisa *Der islam* nije sistematski sređena i orgnizovana, ima ponavljanja radova i čitavih brojeva, teško je adekvatno i precizno

o islamu na nemačkom jeziku, ali ipak, proučavanje najmlađe monoteističke religije na teorijskom nivou nije izostalo. Kao što smo rekli, Veber se u svojim analizama islama poziva na primarni izvor (*Kuran*), i nemamo podatke o tome da je koristio drugu literaturu, mada iz prethodno rečeno vidimo da je postojala (uslovno rečeno) islamološka literatura, pre svega postojala su proučavanja i tekstovi Karla Bekera.

Važno je napomenuti da su Beker i Veber bili kolege na Hajdelbergu i da su održavali su kontakt u godinama koje su usledile nakon što su obojica napustili ovaj univerzitet. Bekerova najpoznatija studija *Hrišćanstvo i islam* (Becker, 1974) napisana je pod velikim uticajem Veberove sociologije religije (Herman, 2014: 7–8). Brajan Tarner tvrdi da važi i *vice versa* princip: Veberovi stavovi umnogome su nalik na Bekerove. Mi nemamo ni jedan dokaz o tome da zaista važi Tarnerov reverzibilni princip (i stoga smo veoma oprezni sa ovim zaključkom) jer se Veber ne poziva na Bekerove nalaze, dok je u suprotnom slučaju citiranje više nego veoma zastupljenost, no, Tarner ipak ostaje na stanovištu da je, s obzirom na to da su studije nastajale u isto vreme i prilično sukcesivno, prilično teško utvrditi ko je tu na koga uticao (Turner, 1998: 99). Tarner doduše i jednog i drugog autora optužuje za jednostrano tumačenje islama, ali ako ostavimo po strani njegovu simplifikaciju Veberovog i Bekerovog dela, kao veoma važna činjenica izdvaja se postojanje zajedničkog imenitelja analize islama kod oba autora. Reč je tu zapravo o više zajedničkih imenitelja.

Beker je sledio Veberovu teorijsku nit o racionalizaciji religije i u tom kontekstu je razmatrao i razlike između islama i hrišćanstva (što mu je bio primarni fokus). Međutim, Beker islam stavlja u istu kategoriju sa judaizmom i budizmom, jer smatra da su to religije usmerene na “pravu religiju u ljudskom srcu” i pravi distinkciju u odnosu na hrišćanstvo koje je, prema njegovim rečima, centrirano oko podređenosti kleru i celokupnoj crkvenoj instituciji (Becker, 1974: 35). U nastavku rada videćemo da Veber svakako nije pravio ovu vrstu dihotomije, ali zanimljivo je da je Beker primenio Veberovu ideju o tome da je religija duhovni odraz socijalne podloge i da je dogma svake pojedinačne religije formulisana u skladu sa potrebama njenih klasnih nosilaca. Beker takođe odbacuje istorijski materijalizam, pa odnos između religije i ekonomije smešta u istu teorijsku nišu u kojoj se nalazi i Maks Veber: Beker se poziva na

odredii tačan broj tekstova o svim pomenutim temama. S obzirom na to da brojevi časopisa *Der Islam* koji su dostupani na Internetu očigledno ne odražavaju originale, odlučili smo se da napravimo samo okvirnu i ilustrativnu a ne numerički preciznu hijerarhizaciju i zastupljenost različitih tema.

Protestantsku etiku i duh kapitalizma potvrđujući da i na orijentalnim primerima teorijska logika funkcioniše na isti način: religijska dogma jeste jedna od važnijih determinanti privrednih sistema (Beker, 1974: 35). Ova dva autora dalje su razvijala drugačije klasifikacijske okvire i zaključci u vezi sa eshatološkim i etčkim ishodima islama i hrišćanstva im se bitno razlikuju, ali početni teorijski impuls bio je isti i najverovatnije je rezultat Bekerovog čitanja Veberovih spisa, a ne obrnuto (Herman, 2014: 40).

Druga i najznačajnija sličnost između Bekera i Vebera je u tome što i jedan i drugi identifikuju ratnike kao socijalne nosioce islama. Beker doduše smatra da je ratništvo bilo samo parabola iza koje su se krili čisti ekonomski razlozi za formiranje nove religije, dok je kod Vebera situacija nešto kompleksnija. Iako je početna premisa slična i podrazumeva da su islam iznedrili ratnici, zaključci ove dvojice nemačkih autora su različiti: Beker insistira na tome da je islam daleko spiritualniji od hrišćanstva, da je okrenut skromnosti i individualnoj duhovnosti (Becker, 1974: 55–56), dok će Veber tvrditi upravo suprotno. Takođe, Beker neće preterano insistirati na konceptu džihada i neće smatrati da je islam politička opasnost prvog reda. On je smatrao da islam ne predstavlja političku opasnost ni na Istoku ni na Zapadu, ali da može stvarati pometnju na lokalnom nivou (on pre svega referiše na afričke teritorije pod nemačkim protektoratom) (Herman, 2014). Beker se više puta javno izjašnjavao o značaju i uticaju islama, ali njegovi stavove svakako ne možemo okarakterisati kao *negativni orijentalizam* budući da je bio sklon da islam gleda kroz spiritualističku optiku. Štaviše, Bekerovo insistiranje na duhovnim aspektima verskog rata u najmlađoj monoteističkoj religiji bi moglo biti primer romantizacije islama čak i više nego što je *srednji puti orijentalizma*. Važno je još jednom podvući perpetuirano insistiranje na slici islama kao religije ratnika i u nemačkoj javnosti i intelektualnim krugovima na početku prošlog veka.

Još malo ćemo ostati u domenu analize izvora o islamu u pomenutom periodu i u te svrhe ćemo razmotriti periodiku najjemetnijeg časopisa koji se tom temom bavio. Prvi tekst u časopisu *Der Islam* povećen je naučnom proučavanju islama u Nemačkoj i napisao ga je sam Beker. Iako u naslovu autor navodi čitaoce na to da je islam “problem” (*Der Islam als Problem*) on u svom tekstu zapravo razvejava tu, prema njegovom mišljenju, veliku iluziju. Naročito su zanimljive dve stvari: prva se odnosi na

goruću želju naučnika da nemačku akademsku zajednicu upozna sa islamom i muslimanskim društvima. Beker govori o tome da je mnogo predrasuda o islamu u nemačkoj javnosti i da je potrebno boriti se protiv simplifikovanih objašnjenja. Druga važna karakteristika Bekerovog poziva na naučno izučavanje islama proizilazi iz prve, a tiče se njegovog opominjanja da islam nije homogena kategorija. On kaže da heterogenost islama treba da bude početna premisa svake ozbiljne studije o toj religiji, mada sam ne pruža nikakve argumente koji idu toj tezi u prilog. Ovo je naročito važno u kontekstu Veberove analize islama koja je dominano zasnovana na jednostranom tumačenju ove religije. Beker doduše još uvek ne elaborira dogmatske razlike između sunita i šiita, ili između različitih versko-pravnih škola, ali govori o nacionalnim i regionalnim varijetetima. Beker prepoznaje muslimansko monoteističko jedinstvo, a onda zaključuje da postoji niz diverziteta u okviru islama koji su lako uočljivi i na prakseološkom i na etičkom nivou. Na kraju uvodnog teksta Beker kaže da je cilj osnivanja ovakvog časopisa bolje razumevnije islama i svih njegovih divergentnosti kako bi prestala reprodukcija stereotipa o muslimanima u nemačkoj javnosti. On ne negira postojanje, kako ga on naziva, političkog islama, ali smatra da je to marginalna pojava. Na kraju Beker opovrgava reči u naslovu teksta i zaključuje da islam nije problem (Becker, 1910). Ovaj uvid daje nam donkle drugačiji (ili makar ublaženiji) odgovor na gore postavljeno pitanje da li Bekera možemo svrstati u *apologetski orijentalizam*, odnosno možemo postaviti pitanje da li njegovo proučavanje uopšte treba da bude okarakterisano kao orijentalističko? Smatramo da je odgovor ipak potvrđan jer on ipak ne ide dalje od konstatacije da islam nije monolitna kateogorija i ne daje nikakve dokaze za svoju tvrdnju, pa ipak, imajući na umu istorijski kontekst, i samo ukazivanje na ovaj problem je hvale vredan čin. Smatramo da Beker jeste bio apologetski orijentalista (pre svega zbog neproblematizovanja džihada i isticanja tog stereotipa o islamu u prvi plan), ali takođe podvlačimo to da su njegovi pozivi da se islam sagleda u svoj svojoj mnogostrukosti bili važan korektiv tadašnje nauke.

Kratak ekskurs o radu *Nemačkog orijentalnog društva* i o stvaralaštvu Karla Bekera poslužili su nam za fomiranje orijentalističkog kontekstualnog rama u okviru kojeg smeštamo i studiju slučaja: Veberovu analizu islama. Iako dalje neće biti temeljnije analize rada nemačkog Društva, niti Bekerovih dela, važno je imati na umu da su promena spoljnopolitičkog kursa i dikursa Vilhelma II, formiranje društva za

istraživanje Orijenta i sve intenzivnije proučavanje islama od strane uglednih nemačkih profesora sasvim sigurno uticali i na Veberovu sliku islama. Kao što smo rekli, Veber se pozivao samo na primarne izvore, tj. na analizu *Kurana*, ali pojedini autori poput Brajana Tarnera smatraju da je Bekerova analiza uloge ratništva u islamu značajno doprinela inkorporiranju te ideje u Veberova dela. Vratimo se načas analizi Veberovog shvatanja u kom pravcu treba da ide nemačka spoljna politika.

Veber je, kao što smo rekli, bio izuzetno kritičan prema kajzeru na unutrašnjepolitičkom planu. On je čak rekao i to da su tehnike i modeli vlasti irelevantni ukoliko je politička elita podređena diletantu (aludirajući, naravno, na Vilhelma II) (Eliason, 2000: 139; Radkau, 2009: 337). Međutim, na spoljnopolitičkom planu sve do skoro pred kraj Prvog svetskog rata njihove zamisli i strategije bile su poprilično na istoj idejnoj liniji. “Ono što ga je najviše privlačilo politici – koju je, inače, prvenstveno shvatao kao veštinu da se postigne ono što je moguće – bila je veličina i slava Nemačke (Đurić, 1964: 23). Dakle, verovatno jedina zajednička nit Vilhema II i Maksa Vebera bila je upravo ideja jačanja nemačkog uticaja širom sveta. Zajednički spoljnopolitički imenitelj nemačkog kajzera i uglednog profesora bio je upravo odnos prema Orijentalnom *Drugom*, pre svega prema “bolesniku sa Bosfora”. “Nema sumnje da Nemačka ima jake interese na orijentu, i da će oni biti još jači. Naši tamošnji saveznici, koji će, što se svakako može očekivati, to ostati i ubuduće, raspoložu materijalnim, tehničkim i duhovnim pomoćnim sredstvima kojima raspolaže i Nemačka, na raspolaganju im stoji sve što misle da mogu upotrebiti, ali svakako će se izbegavati politika koja se oslanja na snagu, politika nametanja i taštine” (Veber, 2006: 115–116). Interesantno je da Veber govori o duhovnim sponama između orijentalnog sveta i Nemačke. U suprotnosti sa hladno racionalističkom i zapadnocičnom ideološkom pozicijom koja se Veberu najčešće spočitava, njegovo stanovište prema Orijentu uslovljeno je konkretnom spoljnom politikom Nemačke i potpuno drugačijim pogledom na taj deo sveta od onoga koja bi bila orijentalistička u Saidovom (pežorativnom) smislu.

Problem sa Veberovom i kajzerovom vizijom spoljne politike je u tome što Vilhelm II nije imao dovoljno snage da to sprovede u delo. Zbog toga što je on u potpunosti omanuo u tome, Veber je bio još više kivan na njega. Međutim, istina je da su u

najvećoj meri delili zajedničku viziju Nemačke kao svetske sile, kao i da su imali bojazan od suprematije drugih evropskih imperija. Pogledajmo primer Rusije.

Kada je 1905. godine izbila građanska revolucija u Rusiji, Veber je odmah naučio ruski jezik da bi mogao da, čitajući njihovu štampu, prati burna dešavanja. Posvetio je dosta pažnje ovim događajima zaključujući da, ukoliko u Rusiji ekstremna levica dođe na vlast, nužno će biti da se uspostavi birokratija (Jaspers, 2015: 19). Veber je najpre bio fasciniran događajima u ovoj zemlji i išao je čak dotle da je poredio zbivanja u Rusiji iz 1905. godine sa onima u Nemačkoj u periodu 1848-1849.¹⁸⁴ Nakon krize na Balkanu i pošto spoljna, ali i unutrašnja politika ruskih vlasti nije bila onakva kakvu je Veber priželjkivao, njegove reči o Rusiji naročito su oštre. On geopolitičku strategiju Rusije naziva iracionalnom i emotivno uslovljenom (zbog osećaja povezanosti sa Srbijom koja počiva na, prema njegovom mišljenju, kolektivističkoj etici pravoslavlja) i prestaje da u Rusiji vidi mogućeg nemačkog političkog strateškog partnera (Jovanović Ajzenhamer 2018: 164–165).

I nakon Oktobarske revolucije 1917. godine Veber je ostao skeptičan prema bilo kakvoj saradnji između Nemačke i tako ustrojene Rusije. Smatrao da je Revolucija uzaludan ekperiment koji ne samo da neće sprečiti birokratizaciju politike, već neće ni sprečiti razvoj kapitalizma (Katunarić, 1999: 11–12; Mommsen, 1997). “Nezavisno od mojih oduvek vrlo jakih simpatija za ruski oslobodilački pokret, moram naglasiti da, dok je u Rusiji državna uprava onakva kakva trenutno postoji, nema ni pomena o tome da bi većina merodavnih ljudi mogla biti iskreno miroljubiva, a još manje da ima prijateljske namere prema nemačkom narodu (namerno kažem “nemačkom narodu”, a ne samo sadašnjim nemačkim vlastima” (Veber, 2006: 175).

Bio je izuzetno kritičan prema dumi, ali i prema svim nosiocima “demokratije” nakon revolucionarnih događaja. Štaviše, plašio se da bi Rusi mogli zloupotребiti nemačku vojnu moć za sopstvene obračune. Iako kritičan i prema sopstvenim vlastima, Veber je ostao veran zaštiti nacionalnih interesa. “Nužno je da nemački radnici znaju da sada u Rusiji nema ni govora o nekoj pravoj “demokratiji”, kao i zašto je to tako. Sa zaista demokratskom Rusijom u svakom trenutku bismo mogli da sklopimo častan mir. Sa ovom današnjom Rusijom to verovatno ne možemo pošto je tamošnjim

¹⁸⁴ Za filozofsku i književnu potporu ovakve Veberove argumentacije više videti: Jovanović Ajzenhamer, 2018: 164.

vlastodršcima potreban rat da bi zadržali svoju poziciju moći” (Veber, 2006: 189).¹⁸⁵ Veber je bio ne samo užasnut događajima u Rusiji, već se plašio mogućeg jačanja ruskog uticaja na Evropu i na Orijent. Smatrao je da Nemačka to ne sme dozvoliti (Radkau, 2009: 241). “Veber je bio devastiran zbog ruskog ekspanzionizma na Balkanu i na Bliskom istoku. Novim ruskim elitama zamerao je prezervaciju cezarističke ideologije i načina vladanja, ali treba naglasiti da izrazito ogorčen ton koji boji njegovu retoriku o Rusiji, tokom i nakon Prvog svetskog rata, nikada nije važio za celokupan ruski narod. Veber je ostao veran ideji da postoji kompatibilnost između ruske i nemačke kulture, i do kraja života ostao je fasciniran ruskim stvaralačkim potencijalom” (Jovanović Ajzenhamer, 2018: 165–166).

Pred kraj života (u periodu 1917-1919) Veber je, potpuno razočaran i ratnim zbivanjima i kajzerovom slabošću, nameravao da se etablira kao politički vođa (Eliason, 2000: 133). Iako je učestvovao u Prvom svetskom ratu, braneći čast nemačkog naroda i vojske, Veber je bio među prvima koji su pružili otpor politici cara Vilhelma II. Već 1915. godine napisao je memorandum u kome se zalagao za zaključenje separatnog mira. Razlog tome bio je, između ostalog, strah od ulaska SAD-a u rat protiv Nemačke. Kako je imao prilike da se lično upozna sa američkim političkim i vojnim kapacitetima (nakon boravka tamo 1904. godine), bio je veoma uplašen od scenarija u kome će takva sila krenuti na Nemačku. Zbog svega toga bio je protiv vođenja bezobzirnog rata na moru (Đurić, 1964: 22).

Na ovom mestu trebalo bi podvući i da je Veber nakon 1917. godine u doređenoj meri revidirao odnos prema Turskoj, odnosno splasnula je eufotija u vezi sa time da je Istanbul najbolji istočni partner Berlinu. Tačnije, on nije odustao od ideje da je Turska dobar saveznik za Nemačku, ali je smatrao da je Vilhelm II omanuo u tome da iskoristi potencijal tog savezništva i nastojao da je da formira svojevrсни protektorat što nikako nije bilo u skladu sa Veberovim stavovima. Veber takođe smatra da kajzer nije smeo javno otkriti simpatije prema ovoj zemlji jer to nije pogodovalo političkom trenutku. On ne osporava da je Nemačka imala “političke simpatije prema islamskoj kulturi” i da je

¹⁸⁵ Treba napomenuti da je reč o predavanjima austrijskim oficirima a ne o naučnom štivu. Takođe, skrećemo pažnju na to da je Veberov odnos prema revolucijama u Rusiji 1905. i 1917. godine kompleksan i da zahteva dubinsko istraživanje. Uloga Rusije u spoljnopolitičkim trajektorijama Nemačke je zaista važna tema, međutim, za naš predmet proučavanja nije od krucijalne važnosti te smo stoga izneli neke osnovne koordinate kako bismo kompletirali ovaj biografski okvir. Treba imati na umu da je Veber Rusiju percipirao kao snažnu pretnju i analizirao je privredni i politički, ali i pravoslavni kontekst razvoja ruske države kako bi što obuhvatnije opisao i analizirao (kako je on shvatao) nemačkog neprijatelja.

imala političku “zainteresovanost za integritet Turske”, ali smatra da te emocije nisu smele postati predmet javnog spora (Veber, 2006: 322). Veber u nekoliko poslednjih tekstova koje je objavio pred smrt, daje nešto obazriviju sliku o tome da li je toliko trebalo insistirati na dobrim odnosima Nemačke i Turske, a svakako oštro kritikuje Vilhelma II da nije uspeo da iskoristi pozitivne implikacije koje su mogle proizaći iz tog partnerstva (za više videti: Veber, 2006).

Za nas je veoma važno da uočimo promene u Veberovom odnosu prema muslimanskim *Drugim* na koga je najviše referisao. Iako nije napravio zaokret od “sto osamdeset stepeni”, Veber je ipak ublažio svoje stavove o tome kako je “bolesnik sa Bosofora” najbolje rešenje za nemački izlazak na Istok a zaoštrio je retoriku prema kajzeru. Kao što smo rekli, kritika prema mladom caru na unutrašnjepolitičkom planu bila je konstatnta Veberove i teorijske i političke misli i aknagžmana, ali u drugom delu rata on se suprotstavlja i njegovim spoljnopolitičkim strateškim i taktičkim planovima i akcijama. Drugim rečima, Veberov odnos prema Tuurskoj rezultat je geopolitičkih proračuna i konjunkturne dinamike, i nije protkan teorijskim legitimacijskim motivima. Za naš koncept orijentalizma ovo je veoma važna napomena.

Nakon završetka rata, Veber je ofanzivno krenuo i u predavačke i u političke vode. Bio je član komisije koja je sastavila poznati memorandum podnet mirovnoj konferenciji u Versaju (juna 1919. godine) po kome je Nemačka bila proglašena isključivim krivcem za izbijanje rata i prema kome je pretrpela velike štete (oduzeti su joj Alzas i Lorena, održan je plebiscit u severnog Šlezvigu, visoke su bile ratne odštete itd.). Odmah nakon kapitulacije, bio je jedan od saosnivača levo-liberalne Nemačke demokratske partije. Međutim, nakon rata njegovi ideološki pogledi su se, opet, dosta promenili (Eliason, 2000: 133; Đurić, 1964: 22–24). U poslednjih godinu i po dana njegovog života (odnosno od pada Drugog rajha), došlo je do autoritarnog zaokreta u njegovim stavovima, iako su njegovi svetonazoori i dalje bili suviše liberalni za većinu studenata koje su u to haotično vreme¹⁸⁶ više privlačile ili radikalno leve, ili radikalno

¹⁸⁶ Period Vajmarske republike karakteriše permanentna ekonomska kriza koja je oblikovala živote širih društvenih slojeva i koja je dodatno podspešivala uveliko uazvrela politička previranja. U tom periodu razvija se projekat *ordoliberalizma* koji će kasnije, kao ekskluzivno nemački koncept, biti tumačen kao jedan od glavnih mehanizama uz pomoć kojih je Nemačka izašla iz kriza. Na tragu Veberovih zaključaka, postojanje ordoliberalizma se povezuje sa protestantskom etikom, dok se katoličanstvo spaja sa korporativizmom. Koreni ordoliberalne politike nalaze se u Bizmarkoovoj socijalnoj politici i zanimljivo je da se ovaj koncept (koji je i dan danas predmet proučavanja ekonomista i sociologa) umnogome tumači i kroz veberološku prizmu (Hien, 2013: 350–352). Najčešće se ordoliberalizam poredi sa Veberovim

desne političke opcije. Zbog toga je na jednom od poslednjih časova doživeo da mu ekstremno nacionalistički orijentisani studenti (koji su na još ekstremniji način nastavili predratnu borbu Svenemačkog saveza) sabotiraju nastavu (Molnar, 2014: 9).

No, ni tu se nije ugasio njegov politički žar. Kao nezavisni (eksterni) ekspert učestovao je i u pisanju prve verzije Vajmarskog ustava.¹⁸⁷ Planirao je i da se kandiduje za poslanika ustavotvorne skupštine, ali to nije naišlo na odobrenje stranačkog vrha. Nadao se da će u Vajmarskoj republici odigrati važniju ulogu nego što je to bio slučaj u kontekstu Drugog rajha. Međutim, smrt ga je sprečila u daljoj borbi za političku uticajnost (Đurić, 1964: 24).

Dakle, uprkos tome što možemo identifikovati ideološka lutanja (od simpatisanja konzervativnih ideja, preko liberalnog zalaganja za individualna prava i parlamentarizam, pa sve do krajnje desnih stavova koje je zastupao pred kraj života), uočljive su dve konstante Veberovog vrednosnog panteona. Prvo, gotovo celog života mu je nemački nacionalni interes bio na prvom mestu na listi prioriteta a nemački vojni racionalni militarizam smatrao je, ne samo prednošću u odnosu na druge zemlje, već i svojevrsnim kultom koji treba da dobije i dnevopolitičke emanacije. Američki sociolog, Majkl Man (*Michael Mann*), smatra da je Veber, zajedno sa Karlom Šmitom (*Carl Schmitt*, 1888-1985), jedan od najzaslužnijih autora za razvoj “militarističke tradicije” u istoriji sociologije i društvenih nauka uopšte. Man tvrdi da su nemački autori dali snažan pečat shvatanju rata kao delatnosti koja nema nužno negativne posledice po društveni život i strukturu. Šmitova apologija deteologizacije građanskih ratova i racionalna institucionalizacija rata koji se vodi između suverenih država nije bitno različito viđenje od Veberovog shvatanja rata kao konfliktnog stanja između svetskih sila i manjih država. Ovakvo shvatanje proizilazi upravo iz kulture militarizma koja je bila zasnovana na pruskom ratničkom *ethosu*, smatra Man (Mann, 2006: 351–354). Karl Šmit je smatrao da je u poređenju sa verskim i stranačkim ratovima, kao i u komparaciji

konceptom političkog kapitalizma, ali se nanovo raspravlja i o religijskom derivatu ove ekonomsko-socijalne doktrine. Ovo je svakako posebna tema koja zahteva dodatnu nalizu, ali čini se da je reč o veoma zanimljivom i nedovoljno istraženom akademskom polju.

¹⁸⁷ Veber se, u skladu sa svojim teorijskim ubeđenjem da srž demokratije čine parlament i snažan vođa, zalagao za to da model predsednika u vajmarskom ustavu bude napravljen prema američkom modelu. Hugo Projs (*Hugo Preuß*, 1860-1925) nije se slagao sa tom idejom jer je, sasvim ispravno, smatrao da bi velika autonomija predsednika i antagonizam između predsednika i Parlamenta, mogli da obnove tradiciju autoritarizma u Nemačkoj. Na kraju je napravljen kompromis a “žalosni ishod važenja Vajmarskog ustava je bio taj da je vanredno stanje, temeljeno na § 48, postalo redovno stanje i da se mešavina predsedničkog i parlamentarnog sistema pretvorila u diktaturu predsednika Rajha” (Molnar, 2002: 382).

sa konfliktima sa “divljim narodima” međunarodno pravo doprinelo racionalizaciji i (ma kako to paradoksalno zvučalo) humanizaciji rata. Rat između država omogućilo je formiranje neprijatelja naspram zlikovaca a neprijatelj prestaje da bude entitet koji mora biti uništen. Takođe, moderno međunarodno pravo omogućava i poziciju neutralnih država i to doprinosi neutralizaciji ubilačke pravednosti koju smo imali u vreme verskih i stranačkih ratova u Evropi (naročito u srednjem veku). Personalizacijom države i postajanjem pravnim subjektom omogućena je koegzistencija suverenih ličnosti. To je pravni, teorijski i istorijski okvir za humanizaciju i racionalizaciju ratnog stanja. Korene ovakvog viđenja država Šmit pronalazi kod Hobza, Lajbnica i Kanta a najpre u Hobzovoj koncepciji prirodnog stanja. “Pošto su suverene ličnosti “po prirodi”, tj. u tom prirodnom stanju jednake, naime, pošto su u istom kvalitetu suverene ličnosti, one iznad sebe nemaju ni zajedničkog zakonodavca ni zajedničkog sudiju. *Par in parem non habet jurisdictionem*. Pošto je svaka od njih sudija u sopstvenoj stvari, ona je vezana samo sopstvenim ugovorima, čija interpretacija je njena sopstvena stvar. Pošto je svaka podjednako suverena kao i svaka druga, svaka ima isto pravo na rat, isto *jus ad bellum*” (Šmit, 2011: 156–157). Nećemo ulazi u dalju analizu Šmitove koncepcije rata i zaustavićemo se na ovoj ilustraciji njegove sveobuhvatnosti bavljenja ratnom tematikom i isticanja njene važnosti za globalni geopolitički poredak i svetsku istoriju.¹⁸⁸

Mada Man, za razliku od Vata, ne pravi razliku između starog pruskog militarizma i novog ekspanzionističkog vojnog *ethosa*, ipak ostaje važna njegova konstatacija da nemačko stvaralaštvo treba posmatrati u kontekstu snažnog uticaja nemačkog vojnog kulta. I Folker Hajns smatra da je Veber, kada govori o “uzvišenosti nemačkog rata” (Veber, 2006: 158)¹⁸⁹ izuzetak u kontinuitetu pacifističke misli u sociologiji (od Sen-Simona, preko Dirkema pa sve do Talkota Parsonsa), mada svakako ne na tako

¹⁸⁸ Svrstavanje Šmita i Vebera u istu teorijsku kategoriju može, implicitno, dovesti i do poređenja u vezi sa glorifikacijom nacističke ideologije. Ne ulazeći sada u detaljniju analizu Šmitove karijere u za vreme nacističkog režima (a svoje mišljenje o Veberu i nacizmu smo već izneli), na ovom mestu samo želimo da naglasimo da ovakva klasifikacija može biti opasna ukoliko se ne stave dovoljno čvrste ograde kada je reč o razlikama između ove dvojice autora.

¹⁸⁹ “Naša je sudbina to što smo narod ne od sedam, nego od sedamdeset miliona duša. To je u temelju one odgovornosti pred istorijom, od koje se ne može pobeći, odgovornosti kojoj ne možemo izmaći čak i kada bismo to želeli. To se mora uvek iznova razjašnjavati kada se danas postavlja pitanje o “smislu” ovog beskrajnog rata. Snaga te sudbine koju mi moramo izdržati vodila je naciju naviše, pored ponora i opasnosti od propasti, strmim putem časti i slave, putem na kojem više nema okretanja nazad, u prozračnu oštrinu vazduha na visinama gde je sve u vlasti svetske istorije, a pogled u njeno ljutito i moćno lice naša nacija mora ostaviti u trajni pomen potonjim naraštajima” (Veber, 2006: 158).

pojednostavljen (i opasan!) način kao što to čini Man. Hajns smatra da Sen-Simonova, Dirkemova i Parsonsova paradigma “industrijskog društva” zahteva optimizam i harmoniju pa je logično da je ratno stanje kancerogeni element takvog poretka. Veber, svakako, ne misli da je perpetuirano ratno stanje, niti konstruisanje spoljnog neprijatelja zarad održanja integriteta i kohezije u društvu neophodan činilac za integraciju i regeneraciju društva, međutim izričito smatra da ratni entuzijazam u nekim slučajevima može imati pozitivne posledice za društveni razvoj. To je, prema Veberovom mišljenju, bio slučaj sa izgradnjom klasa i države u antici (tržište robova koje je bilo humani i ekonomski resursni temelj posledica je ratova), ali i u moderni se mogu uočiti društvene posledice ratnog sukoba koje su doprinele progresu. Jedna od (latentnih) implikacija borbe na život i smrt može biti izgradnja ugleda koji će kasnije svoje emanacije dobiti u političkom domenu, odnosno u domenu jakih lidarskih pozicija u parlamentu. Neko ko je bio spreman da umre za svoju otadžbinu zaista ima specifičan harizmatički oreol kada stane da skupštinsku govornicu. Kako Veber primećuje “smrt u političku zajednicu upisuje svoj specifičan patos” (Weber, 1976: 515).

Veber nije bio zaveden makijavelizmom¹⁹⁰ u političkoj sferi (iako su ga, kao što smo videli u uvodnom delu disertacije, tako nazivali), ali jeste bio pragmatičan i nastojao je da objektivno sagleda sve mogućnosti i posledice. Protivio se stanovištu koje podrazumeva da se *realpolitik* gleda kroz optiku morala.¹⁹¹ Etika je bila rezervisana za, kao što smo na samom početku videli, naučni i profesorski poziv. No, iako se svesrdno zalagao za odvajanje naučne delatnosti i političkog aktivizma, nije uvek uspevao da napravi jasnu granicu između te dve oblasti. Takođe, nekada su njegovi politički svetonazori itekako prožimali teorijske konstrukcije. Njegova teorija o demokratiji koja je umnogome bazirana na američkom modelu dobar je primer za to. Međutim, mnogo je

¹⁹⁰ Kada se govori o makijavelističkim elementima u Veberovoj teoriji najčešće se misli na koncept etike odgovornosti u političkom životu. Veberovo shvatanje politike kao pragmatizmom vođene delatnosti se svrstava u istu kategoriju sa Makijavelijevom interpretacijom *Državnog rezona*. Ne sporimo da bi komparacija Makijavelijevog i Veberovog shvatanja praktične politike bio plodonosan povod za dinamičnu debatu, ali smatramo da bi trebalo otvoriti i jedno drugo pitanje koje nije tako često postavljano. Reč je o sličnostima i razlikama između koncipiranja ekspanzionizma države kao blagotvornog za državu. Kako je obojici jaka ujedinjena Italija, odnosno Nemačka, bila politički san, bilo bi zaista teorijski veoma interesantno u središte razgovora postaviti upravo to pitanje. Da li kod Vebera možemo uočiti obrise stanovišta po kome je širenje moći (ako ne teritorijalno osvajanje) veoma važan regenerativni element države i njenog unutrašnjeg jedinstva? Da li sve do Vebera možemo pratiti idejnu nit koja svoje korene ima još u Polibijevoj političkoj filozofiji? Ovo je zasebna tema koju na ovom mestu ne možemo elaborirati, ali smatramo da ju je veoma važno nanovo otvoriti i o njoj raspravljati.

¹⁹¹ Podsećamo na to da je o razlici između etike odgovornosti i etike ubeđenja bilo je reči u uvodnom delu disertacije.

ilustracija na kojima možemo uočiti Veberovu lucidnost i jasno razgraničenje ove dve sfere.

Uzmimo za primer jedan od njegovih prvih važnijih istraživačkih doprinosa. Interesantno je to da Vebera širi, ali čak i uži, akademski auditorijum, pominje upravo u kontekstu teorijskih doprinosa, međutim neretko se previđa da je jedno od najopsežnijih empirijskih istraživanja u Nemačkoj krajem XIX veka sproveo upravo on. Reč je o istraživanju položaja poljoprivrednih radnika istočno od Elbe. Veber se već tada suočava sa pitanjem o sukobu između ekonomskog i nacionalnog interesa, odnosno antagonizmu između političkih i naučnih zaključaka. Bilo je jasno da je neophodnost za poljskom radnom snagom iz privrednog ugla u koliziji sa nacionalnim interesom Nemačke gledano sa političkog aspekta. Veber je ovde, kao i u mnogom drugim slučajevima, uspevaio da razgraniči naučni od političkog zaključka, ali evidentno je da je svoja proučavanja gledao i kroz prizmu političkog i kulturnog nacionalnog interesa. Veberov zaključak kao stručnjaka bio je da je priliv poljske radne snage zdrav element nemačke privrede, dok je kao uznemireni politički akter smatrao da nije naj mudrije dozvoliti formiranje snažnih klika među poljskim radnicima koji bi mogli ojačati i ugroziti duh nemačkog *Kultur*-a (Đurić, 1964: 18–19).

Mihailo Đurić je napisao da “pada u oči da je Veberov politički horizont bio mnogo uži od njegovog naučnog horizonta. Najvećim delom, njegova politička delatnost se inspirisala usko nacionalnim interesima. Onaj opšteljudski ideal koji je toliko rasplamsavao njegovu strast naučnika nije igrao nikakvu značajniju ulogu u njegovim političkim istupanjima. Veber je uvek bio i ostao dosledan nemački nacionalist koji na svetsku politiku pre svega gleda kroz prizmu društvenog, kulturnog i ekonomskog potencijala svoje zemlje” (Đurić, 1964: 22). Mi se sa ovako oštrom ocenom ne slažemo, međutim, nije netačno da je nemački nacionalizam umnogome pomutio neke zaista napredne liberalne političke ideje.¹⁹² Takođe, akcentovanje uloge ratničkog *ethosa* imalo je posledica po njegovu političku teoriju koja je, samim tim, bila nešto užeg

¹⁹² Veber nikada i nije krio da je patriota. “Nikada se nije moglo snažnije osetiti šta je bezuslovni patriotizam nego kada je Maks Veber, posle kritičkih razmatranja, dolazio do onoga što je pozitivno i zaključivao: Zahvaljujem Bogu što sam Nemač. Taj patriotizam mu je bio poslednje merilo i za njegovu političku volju. Dobrobit Nemačke nije se za njega poklapala s dobrobiti bilo koje klase ili s potvrđivanjem bilo kog pogleda na svet, bilo kog posebnog političkog oblika. Bilo katoličko ili protestantsko, konzervativno ili socijalističko, monarhijsko ili demokratsko, to je trebalo da dođe u drugi red kada je bila reč o Nemačkoj. Zbog toga je bio spreman, ako mu se spoljnopolitički činilo neophodnim, da ide sa svakom partijom, svakim poglednom na svet, koja je obećavala najveći uspeh za otadžbinu (Jaspers, 2015: 17).

horizonta nego što je mogla biti da nije bilo harzimatskog elementa ovaploćenog u vojničkom (pruskom) duhu.

Veberova sociologija je kapilarnog karaktera. Neretko se navodi da su četiri glavna polja interesovanja ovog klasika: ekonomija, pravo, politika i religija (Roth, 1987: 81). To jeste tačno, ali je i nedovoljno precizno definisano gledište zbog toga što su gotovo sve kategorije koje Veber definiše i operacionalizuje u međusobnoj vezi. Veberovo stvaralaštvo se ne može adekvatno shvatiti ukoliko se ne gleda iz holističke perspektive. Koncepti koje definiše u jednom delu svog istraživačkog diverziteta veoma lako su pronalazili aplikabilno mesto i u nekim drugim teorijskim krajolicima. Jedan od najboljih primera je koncept racionalizacije koji je prvobitno skrojen za sociomuzikološku sferu, da bi se u narednom koraku savršeno udobno smestio u religiološki kutak. Upravo zato Veber i jeste jedan od najvećih sociologa u istoriji discipline – on nije veštački razdvajao oblasti istraživanja, već je pronalazio veze i preplitanja različitih sfera i elemenata društvenosti da bi na taj način dobio celovitu perspektivu predmeta proučavanja a to je društvo u svom totalitetu. Pravni, ekonomski, religijski i politički aspekti su samo uglovi gledanja na jedan jedini predmet interesovanja. Neki autori smatraju da je Veber toliko bio okrenut interdisciplinarnosti da ga pre možemo nazvati misliocem nego sociologom (iako se sam tako deklariseo) (Pušić, 2017: 9).¹⁹³ Nemački psihijatar i filozof, Karl Jaspers (*Karl Jaspers*, 1883-1969), s pravom je u nekrologu posvećenom Maksu Veberu istakao upravo ovu dimenziju njegove filozofije: “Njegova sociologija je trebalo da utvrdi čitav taj zamršeni sistem kauzalnih odnosa. Tako je bio upućen na celokupnost ljudske egzistencije, koja je u njegovom razmatranju sasvim po sebi univerzalna. To razmatranje je objedinjavanje istorije i sistematike kakvoga još nikada nije bilo” (Jaspers, 2015: 8).¹⁹⁴ Ovakvo holističko shvatanje uloge sociologije u skladu je sa romantičarskom komponentom Veberove sociologije.

¹⁹³ “Tako se ta reč (interdisciplinarnost N.J.) potrošila u banalnostima i alhemičarskim pokušajima da se u društvenim naukama sve spoji sa svačim, na Veberovom primeru pokazuje se da je za pravljenje veza sa ostalim društvenim naukama potrebno biti majstor. Erudicija, danas sve ređa, tu se podrazumeva” (Pušić, 2014: 10).

¹⁹⁴ Sa ovakvim viđenjem slažu se i mnogi drugi autori (Roth, 1976).

Pa ipak, uprkos kapiralom karakteru Veberove teorije, i uprkos tome što je većina njegovih radova ostala nedovršena,¹⁹⁵ možemo (isključivo u analitičke svrhe) posmatrati neke od segmenata njegovog opusa pojedinačno. Ne možemo ih razumeti bez poznavanja drugih delova Veberove teorije, međutim, mogu se jasno definisati osnovni pojmovi, hipoteze i zaključci koje je on izneo na različitim primerima. Upravo u takav jedan poduhvat se i mi sada upuštamo. Da bismo u nastavku rada mogli da poredimo istoriju ranog islama i razvoj islamske dogme i prakse sa Veberovim pretpostavkama o ovoj religiji, moramo najpre precizno objasniti osnovne idejne i epistemičke dimenzije njegove socioreligioške teorije.

3.3. Socioreligioška teorija Maksa Vebera: analiza varijeteta procesa racionalizacije na primerima soterioloških religija

Ponekad se pre naglašava socioreligioški aspekt Veberovog interesovanja i stvaralaštva. Wolfgang Šluhter je, u polemici sa Tenbrukom, rekao da je Veberova teorija prava samo kolateralno polje proučavanja, svojevrsni “dodatak” njegovoj sociologiji religije (Hajns, 2011: 73–74). Štefan Brojer (*Stefan Breuer*) je Veberovu sociologiju vlasti nazvao *Pepeljgom* čija je jedina uloga da *služi* kako bi mezimče (religiološko pogonsko gorivo privrednog razvoja) moglo da zasija u punom sjaju (Breuer, 1988: 325). Ako ostavimo po strani polemički žar i bajkovite parabole, i oduzmemo im hiperboličnu i metaforičnu dimenziju, u ovakvim stavovima ipak ima istine.¹⁹⁶ Kao što smo videli, Vebera je na početku XX veka religioška dimenzija društvenih zajednica veoma zanimala a nakon povratka iz SAD-a već uveliko je pronalazio i istraživao korelacije između verskih etičkih sistema i političkih uređenja.

¹⁹⁵ Kao što smo videli, spisi sakupljeni pod nazivom Privreda i društvo najbolji su primer toga u kakvom je stanju Veberovo delo bilo nakon njegove smrti. Međutim, nisu samo ti spisi ostali nedovršeni. Na primer, čitava sociomuzikološka teorija takođe je ostala nedorečena. “Ako se posmatra njegovo delo onako kako postoji, naći će se mnogo pojedinačnih radova. A svi su, zapravo, fragmen. Ranije se događalo da se neki rad završi napomenom: sledi naredni članak. Ipak, ostao je poslednji o tom problemu. Radovi koji su se činili u sebi zaključenim, ukazivali su preko sebe, zahtevali su dalji rad, nikada nešto nije bilo gotovo u smislu dovršenosti. Od njega jedva da se ikada pojavila neka knjiga, ranije jednom istorija agrarnih prilika u Rimu, jedna brošura o berzi, poslednjih godina nekoliko članaka u obliku svezaka, inače ništa. Sve drugo nalazi se u časopisima, arhivama, novinama” (Jaspers, 2015: 5–6).

¹⁹⁶ Pre svega aludiramo na kapilarni karakter Veberove teorije; ne smatramo da je bilo koji segment teorije važniji od nekog drugog, ali s obzirom na to da se koncepti prepliću i dopunjuju, jasno je odakle proizilazi pobuda pojedinih autora da izvagaju koju elementi važniji i koje im je izvorna funkcija i značenje.

Upravo u tome i leži specifičnost Vebera kao *sociologa religije* – on nije proučavao mitologiju, mistiku i prakseologiju iz estetičkih, etnografskih ili teoloških razloga, već je transcendentne emanacije spajao sa društvenom bazom (Ilić, 2017: 70; Jovanović, 2016a: 93). Postavljajući predmet istraživanja u koordinate višedimenzionalnosti, uspeo je da istraži povratni uticaj između društvenog konteksta i domena sakralnog. Kao što smo u Uvodu rekli, to je ujedno najveći doprinos Maksa Vebera sociologiji religije.

Veberova sociologija religije je tipološkog, ali i dinamičnog karaktera. Ovo može delovati paradoksalno, ali ako se dublje zađe u analizu njegove teorije postaje jasno da to nisu antagonistički već konvergentni pristupi. Pogledajmo najpre ovaj statični segment teorije. Komparacija religijskih sistema kako bi se formulisali *idealni tipovi* određenih religijskih elemenata podrazumevala je shematizam i tipologizaciju. Idealni tip je, uz koncept racionalizacije, najpoznatija teorijska i metodološka inovacija Maksa Vebera. Za razliku od racionalizacije, Veber daje preciznije koordinate definicije idealnog tipa, međutim, problem sa ovim sociološko-metodološkim imaginarijumom je u tome što Veber nije dao konkretnija uputstva za njegovu primenu. Idealni tip je, prema Veberovim rečima, “pojmovna slika koja nije povjesna zbilja, još manje prikladna kao shema u koju bi trebalo svrstati zbilju kao primjer, već je slika koja ima značenje čistog idealnog graničnog pojma kojim se mjeri zbilja prema razjašnjenju određenih značajnih sastavnih dijelova njezina empirijskog sadržaja s kojim se uspoređuje. Takvi su pojmovi konstrukcije u kojima primjenom kategorije objektivne mogućnosti konstruiramo povezanosti koje naša mašta, upravljena i izvježbana s obzirom na zbilju, procjenjuje kao primjerene” (Weber, 1989: 65). Drugim rečima: “Unaprijed valja naglasiti da misao o onome što *‘treba biti’*, to jest normativni model, valja prije svega pomno razlikovati od ‘idealnih’ misaonih tvorbi o kojima govorimo u isključivo logičkom smislu. Riječ je o konstrukciji veza, koja se našoj *mašti* pojavljuje dovoljno motivirana, te dakle ‘objektivno moguća’ i *primjerena* nomologijskom značenju” (Weber, 1989: 63).

Dakle, jasno je da je Veber najpre hteo da podvuče jasnu semantičku razliku (sa supstancijalnim posledicama) između ideala kao vrednosnog cilja kome treba stremiti, i idealnog tipa koji je ekvilibrijumski model zasnovan na povesnim podacima. Idealni tip nije ideal, već je proizvod sociološke imaginacije. Međutim, idealni tip nije sociološka

zamisao bez empirijske potpore. Do konstrukcije idealnog tipa dolazi se dijahronom i sinhronom komparacijom određenog fenomena koji se proučava. Tek kada se prikupi sva raspoloživa (istorijska) iskustvena građa o konkretnoj pojavi, uporednim metodom pronalaze se zajednički imenitelji, odnosno specifikumi, i tek tada se mogu uvideti obrasci koji dovode do verovatnih ishoda. Sintezom svih podataka i uz pomoć razvijene sociološke imaginacije konstruiše se metodološko oruđe – idealni tip. No, definisanje idealnog tipa prevazilazi puko zbrajanje podataka – reč je o učitavanju i tumačenju društvenog značaja bez koga nema suštinskog razumevanja i proučavanja kulture (Weber, 1989: 64). Ovakvim pristupom iskustvenoj građi i kompletnoj metodološkoj jednačini Veber spaja istorizam sa epistemološkim postulatima o neophodnosti objektivne društvene nauke. Takođe, idealni tip je rezultanta uticaja formalizma, prosvetiteljstva i istorizma na Veberovu sociološku misao. Ova teorijska i metodološka konstrukcija ima eksplanatorni potencijal razlaganja društvenih procesa i fenomena na kauzalitete. U narednom koraku, idealni tipovi omogućavaju i predikciju sa velikom verovatnoćom, smatra Veber. Idealni tip ne postoji u zbilji, on je isključivo umna tvorevina koja koristi za poređenje empirijske realnosti sa njome. Sva ona odstupanja od idealnog tipa zapravo su predmet sociološke analize. Kao što vidimo, idealni tip je ambiciozno zamišljen teorijski i metodološki eksperiment čiji je krajnji cilj postizanje objektivnosti u društvenim naukama. Takođe, idealni tip je ovaploćenje induktivnog načina razmišljanja i Veber se na taj način oštro suprotstavlja ideji primene dedukcije u sociologiji. Da li je on zaista sprovodiv u društvenim naukama – ostaje upitno i do danas. Međutim, Veber je u svojim delima navodio mnogo idealnih tipova (čuvane su četvorodelne vrste društvenog delanja i vlasti, idealni tipovi religijskih institucija (crkva, sekta itd.), idealni tipovi racionalizacije, privrednih sistema itd.) i to treba imati na umu kada se analizira njegova zaostavština. Veber se često ograničavao na idealnotipsku analizu određene pojave a kritičari mu krajnj neopravdano prebacuju nedovoljnu empirijsku egzaktnost previđajući da to i nije bio njegov istraživački cilj.

Sa druge strane, procesualnost Veberove socioreligiozne teorije omogućava praćenje toka racionalizacije. Prolazeći kroz etičke verske sisteme i dijahrono i sinhrono Veber je ukazao na neophodnost, kako *uporednog metoda*, tako i *metoda razumevanja* (o kojima je već bilo reči) u sociologiji religije. I statični i dinamični element Veberovog proučavanja religija su podjednako bitni i međusobno su neodvojivi. Iako

svaki od ovih pristupa ima određene nedostatke (o čemu će biti reči kasnije), njihovom triangulacijom vešto je dobijena poprilično sveobuhvatna, prvenstveno deskriptivna, donekle eksplanatorna, a svakako heuristički plodna sociološka teorija religije.

Racionalizacija, centralni koncept Veberove sociologije uopšte, a naročito sociologije religije, razvija se tek u kasnijoj fazi njegovog stvaralaštva. Veoma je interesantno da pojam dolazi iz oblasti proučavanja koja isprva nije bila u primarnom Veberovom fokusu: iz muzikologije (Petrov, 2012: 11–12). Kada je Zombart u oktobru 1910. godine javno istupio sa tezom da postoji, ne samo analogija, već i kauzalitet između buke velegrada i buke moderne muzike (svakako, postoji i uzorčna spona između opuštajuće muzike prošlosti i ritma mirnog, malog grada), Veber je bio zatečen. U datom trenutku bio je nesproman na repliku, ali kao neko ko je imao odlično muzičko obrazovanje i ko se otvoreno divio Vagnerovim (*Wilhelm Richard Wagner*, 1813-1883) i Štrausovim (*Richard Strauss*, 1864-1949) delima (pre svega operama *Tristan i Izolda* i *Saloma*), nikako se nije mogao složiti sa Zombartovim zapažanjem. Iz želje da oponira kolegi rodiće se koncept koji će obeležiti čitavu Veberovu sociologiju: koncept racionalizacije (Jeremić Molnar, Molnar, 2009: 31–32).

Veber je postavio sledeće pitanje: zašto su se (pred)moderni tonalni sistem i harmonično-homofonična muzika razvili isključivo na Zapadu kada je polivokalnost bila raširena i van okcidentalnog prostora? Zašto, na primer, Japan nije razvio ovakvu muzičku virtuoznost kada su postojali istovetni uslovi za to? Kako je moguće da, iako svi imaju iste fizičke vokalne mogućnosti, na Zapadu se jesu razvili notni sistem, kompleksni instrumenti i sveobuhvatno obrazovanja izvođača, dok je u nekim drugim kulturama muzika ostala redukovana na nivo kapaciteta glasnih žica? Kako Veber tvrdi, polifonija je rasprostranjena širom sveta, diskantiranje takođe, međutim, racionalna harmonična muzika razvila se samo na Zapadu (Veber, 2011: 10).¹⁹⁷

Ovakav komparativni i induktivni način razmišljanja i zaključivanja karakterističan je za Vebera. Veber je u istraživanju svetskih religija koristio *uporedni metod*. On je u

¹⁹⁷ “Ali racionalna harmonična muzika – kako učenje o kontrapunktu tako i ono o akordnoj harmoniji – obrazovanje tonskog materijala na bazi triju trozvuka sa harmoničnom tercom, naša hromatika i enharmonija, koje se u racionalnoj formi od vremena renesanse tumače harmonično, naš orkestar sa gudačkim kvartetom kao srži i organizacijom ansambla duvačkih instrumenata, generalbas, naša notacija (tek ona omogućuje komponovanje i vežbanje modernih tonskih dela, dakle . uopšte čitavu njihovu trajnu egzistenciju), naše sonate, sinfonije, opere – mada je programske muzike, tonskog slikanja, tonske alteracije i hromatike kao izražajnog sredstva bilo i u najrazličitijim muzičkim kulturama – a kao sredstva za to svi naši osnovni instruemnti: orgulje, klavir, violina: sve to je postojalo samo na Zapadu” (Veber, 2011: 10)

svojoj biti induktivnog karaktera a samim tim je logički nesavršen. Sve tvrdnje iznesene su na nivou hipoteza a ne zaključaka, upravo zbog ovog metodskog ograničenja. Veber je ovih prepreka bio u potpunosti svestan i upravo zato je formulisao ideju *idealnog tipa* kao metodološkog oruđa koji u rukama većih sociologa može biti sjajan logički postupak za procenjivanje društvene realnosti. Naravno da uporedni metod, kao polazna osnova za konstruisanje idealnog tipa, ima svoje mane. On nužno pojednostavljuje religijske sisteme da bi mogao da ih komparira. Veber nije imao iluzije u vezi sa ovim nedostacima, ali mu je takođe bilo jasno da je delimična simplifikacija¹⁹⁸ nužna da bi se dobilo opsežno uporedno istraživanje ogromnog broja različitih emanacija religioznosti. Kao i svaki istraživač koji se oslanjao na induktivnu logiku, bio je svestan “napada” onih koji zagovaraju nadmoć hipotetičko-deduktivnog shvatanja nauke, pa ipak nije odustao od sprovođenja verovatno i najopsežnijih uporednih istraživanja u istoriji sociologije (Ilić, 2017: 77–85). Na sličan način, kao i u sociomuzikološkoj teoriji, postavljeno je i osnovno hipotetičko pitanje u *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma*: zašto se moderni industrijski kapitalizam razvio samo na Zapadu u specifičnom istorijskom kontekstu a ne i drugim delovima sveta? Koji presudni faktor je uticao na razvoj kapitalističkog duha baš u zapadnoevropskoj sredini? Koja je varijabla bila odlučujuća da, iako žive zajedno, protestanti a ne katolici drže poluge ekonomske vlasti? Šta je to specifično u protestantskom *ethosu* što navodi vernike da se ponašaju kompatibilno sa kapitalističkom tržišnom logikom? Još specifičnije, zašto je baš kalvinistički asketski protestantizam¹⁹⁹ bio katalizator kapitalističkog duha?

Idući tako pitanje po pitanje, komparirajući različite privredne i religijske sisteme, i spuštajući istraživački fokus od najopštijih pretpostavki ka konkretnijim hipotezama,

¹⁹⁸ Princip nužnog pojednostavljivanja radi poređenja nosi sa sobom i izazov određivanja odgovaranja na pitanje dokle se sme ići sa simplifikacijom kako se ne bi ispustili svi važni konstitutivni elementi određene proučavane pojave? Kada je reč o islamu, ponavljamo da smatramo da tumačenje islama u monolitnom obliku nije (pred)uslov za poređenje, već je teorijska i metodološka greška.

¹⁹⁹ Reč je o pokretu koje je nastao nakon Kalvinovog života, a ne o učenju koje je promovisao, ali i u praksu sprovodio sam Kalvin. Sam Kalvin je, zapravo, sprovodio, kako Veber kaže, “najnepodnošljiviji oblik crkvene kontrole nad pojedincem koji bi se samo mogao zamisliti” (Veber, 2011: 24). Kalvin je u Ženevi sproveo svojevrstni religijski teror. Uvođenjem moralne (duhovne) policije (konzistorijuma) koja je kontrolisala građane Kalvin se zapravo otuđio od osnovnih postulata reformacije koji su postulirali ispravljanje devijacija crkve i minimalizovanje njenog značaja. Kalvin jeste bio mislilac poretka, za razliku od Lutera i jeste smatrao Dekalog pravnim garantom ugovornog saveza Boga sa (jevrejskim a kasnije i hrišćanskim) narodom. Iz tog federalnoteološkog ubeđenja proizašla je i konkretizacija istog tj. zahtevanje od naroda da se obaveže na pokornost Bogu (Molnar, 2001: 297–301). Pa ipak, Kalvinova teorija ostaviće traga na dalji razvoj socijalne misli, ali ono što danas podrazumevamo pod kalvinističkim asketizmom ili puritanizmom (ili što je Veber pod tom sintagmom podrazumevao) nije bukvalistički odraz Kalvinovog učenja.

Veber je došao do zaključka da je kalvinistički koncept *predestinacije* bio ključni agens za razvoj modernog kapitalizma. Veberovi kritičari najčešće (neki svesno a neki pak nenamerno) isitču sve varijetete kapitalizma u globalnoj perspektivi pokušavajući da oponiraju Veberovoj hipotezi.²⁰⁰ No, zapravo se previđa da je Veberov istraživački fokus u ovom slučaju bio poprilično uzak. On je proučavao *nexus* između racionalne kapitalističke organizacije slobodnog rada nastale u novom veku, i koncepta poziva i učenja o predestinaciji u asketskoj kalvinističkoj formi reformacije.²⁰¹ Veber nikada nije rekao da njegov zaključak važi za sve oblike kapitalističke proizvodnje, niti da je religijski faktor bio jedini relevantni uticaj na razvoj modernog kapitalizma (Veber, 2011: 15).²⁰² Studija je daleko kompleksnija od takvih paušalnih zaključaka. Međutim, Veber je svakako postavio hipotezu koja i dan danas inspiriše na dinamične debate.

Veber je, dok je pisao studiju o vezi između protestantizma i kapitalizma, načeo elaboraciju pojma racionalizacije, ali koncept se u toj monografiji nazire tek u rudimentalnoj formi. Mada se već govori o racionalnoj formi kapitalističkog načina proizvodnje, i racionalnim elementima u protestantskom načinu života, racionalizacija će sve neophodne eksplikativne elemente dobiti tek u sociomuzikološkoj teoriji.

Metodološka i teorijska logika primenjena u proučavanju protestantske etike i duha kapitalizma implementirana je i u sociomuzikologiji. Osnovno pitanje ostaje: zašto je okcidentalna muzika specifična u odnosu na sve druge nacionalne muzičke varijetete?

²⁰⁰ *Postveberovski spor* tj. debata o tome da li je Veber bio u pravu kada je razvoj kapitalizma doveo u vezu sa protestantskom etikom još uvek traje. Neki autori smatraju da je Veber zanemario jednostavnu numeričku disproporciju između katolika i protestanata u Nemačkoj; logično, da su poluge ekonomske vlasti bile u rukama protestanata kada ih je naprosto brojčano bilo više. Drugi argument koji se neretko u obliku kritike upućuje Veberovoj tezi je da su zanemareni neki durgi istorijski procesi koji su mogli da dovedu do razvoja kapitalizma (priliv zlata i skok cena nakon velikih otkrića) a da je religijski faktor samo sporedna varijabla u toj istorijskoj jednačini. Često se navodi i primer prezbiterijanske Škotske kao istorijski egzemplar za opovrgavanje Veberove hipoteze. Jak kalvinistički uticaj u ovoj zemlji nije doveo do procvata kapitalizma a postojali su istovetni kulturološki uslovi za to (Lalman, 2004: 212. Kritika ima mnogo, ali kao što smo rekli, najveći broj njih zasniva se na nepreciznom "čitanju" Veberovog dela. Veber je izričito, na više mesta, naglašavao da kauzalitet nije jednosmeran i jednostavan, da je religija samo jedan od faktora i da je istraživački predmet daleko uži od onoga što mu se kasnije pripisivalo (opšti razvoj kapitalizma na Zapadu).

²⁰¹ "To ograničenje je njegovu sociološku analizu učinilo manjkavom u tri pogleda: prikazao je samo "preovlađujući duh" u samo jednoj društvenoj sferi (privredi), u samo jednom istorijskom periodu (od početka 16. do početka 20. veka) i u samo jednom delu sveta (Okcidentu, s akcentom na one njegove delove u kojima je pobedio protestantizam) (Jeremić Molnar, Molnar, 2013: 359).

²⁰² Veber, na primer, smatra da do razvoja modernog kapitalizma ne bi došlo bez postojanje racionalne strukture prava i uprave. "Jer modernom racionalnom pogonskom kapitalizmu je, pored proračunljivih tehničkih sredstava za rad, potrebno i proračunljivo pravo i uprava po formalnim pravilima, bez kojih je, istina, moguć avanturistički i špekulantski trgovački kapitalizam i sve moguće vrste politički uslovljenog kapitalizma, ali ne i racionalni privatno-privredni pogon sa stalnim kapitalom i sigurnom kalkulacijom" (Veber, 2011: 18).

Veber je tragao za socijalnim preduslovima za razvoj harmoničnog notnog sistema koji je izostao u drugim kulturama kojima je imanetna “melodijska distanca” i, uz sve propuste koje ima njegova nedovršena sociomuzikološka studija, došao je do jedinstvenog zaključka koji će važiti i za druge oblasti interesovanja a to je da je “osnovni aksiom da proces racionalizacije u svakoj oblasti društvenog života, pa i u muzici, napreduje tako što, s jedne strane, razum proniče u “prirodu stvari” i lomi otpore koje mu sama priroda na tom putu postavlja i što se, s druge strane, bori protiv iracionalnosti društvenih verovanja i instucije, koje su se nataložile tokom istorije” (Jeremić Molnar, Molnar, 2009: 34–35). Jedino su zapadnoevropski narodi uspeli da zaokruže proces racionalizacije moderne muzike (i to u periodu od XVI do XVIII veka tj. u periodu renesanse i prosvetiteljstva) i tek tada je omogućeno komponovanje visokokompleksne orkestarske muzike, kao i standardizacija zapisivanja i izvođenja (Jeremić Molnar, Molnar, 2009: 36).

Može se činiti neobičnom odluka da deo o socioreligioznoj teoriji počnemo sa zapažanjima iz Veberove sociomuzikološke misli, ali kao što smo već rekli, dostignut nivo racionalizacije je ključni koncept za razumevanje razlika u putevima spasenja. Preciznije rečeno, distinkcija leži u različitim nivoima i intenzitetu racionalizacije određenog moralnog ustrojstva religijske dogme i stepena obuhvatnosti svakodnevne rutine. Na taj način je analitički pojam krojen za sferu umetnosti “preseljen” u izučavanje svetskih religija. Autori se, po pravilu, slažu da je Veber, uz pomoć koncepta racionalizacije nastojao da objasni specifičnosti Okcidenta u odnosu na druge kulture. O tome da li su oni u pravu biće reči nešto kasnije, ali svakako treba još jednom podsetiti na to da Maks Veber je pokušao da objasni zašto se samo na Zapadu razvio moderni kapitalizam i da to nikako nije mogao otkriti da se oslonio samo na analizu privrednih sistema, funkcionisanja tržišta i političkog monopola (ili izostanka monopola) nad istim (Jaspers, 2015: 7).²⁰³ Bilo je neophodno dodati aksiološki element a on u sebi sadrži religijsku, kulturološku i političku komponentu. Maks Veber je pokušao da što detaljnije razradi koncepciju *duha* određene epohe, religijskog, političkog ili privrednog

²⁰³ Veber je racionalizaciju imanentnu Okcidentu pronalazio i u drugim oblicima umetničkog izraza, a ne samo muzičkom. Tako je, na primer, smatrao da je racionalna upotreba gotskog luka voma jasno uočljiva: svod se deli na segmente i na taj način se prostor bilo kog oblika stavi pod krov (Veber, 2011: 10). Kako su katoličke crkve mahom rađene u gotskom stilu jasno je na šta Veber aludira. Šiljasti lukovi jesu bili poznati i na Orijentu, ali tek u gotici racionalizacija dobija puni izraz. Takođe, Veber je racionalizaciju identifikovao i u književnosti i u slikarstvu (Petrov, 2012: 12-13).

sistema itd. Uostalom, *duh* nije slučajno i teorijski proizvoljno deo naslova njegove studije o kohabitaciji između protestantizma i kapitalizma. On je preuzeo Montesekjeovu terminologiju i potencirao je korišćenje pojma duha umesto npr. vrednosnih sklopova. Već smo govorili o značajnom uticaju Montesekjeove misli na Veberovu (u kontekstu analize islama, ugledanje na Montesekjea je naročito važno). Holistički karakter duha zakona bio je ideja vodilja za Veberovu koncepciju duha kapitalizma. Takođe, imajući u vidu romantičarsku komponentu Veberovog dela, kao i oslanjanje na Diltaja (ne zaboravimo da je on društvene nauke nazivao duhovnim, a ne društvenim!), upotreba pojma duha ne iznenađuje (Jeremić Molnar, Molnar, 2013: 357–358). Duh određenog vremena ili sistema ne podrazumeva samo etičku komponentu, već i šire vrednosne sisteme, običaje, način vladanja itd. U savremenoj nauci koncept duha smatra se anahronim ili laičkim pojmom, međutim, pre samo jednog veka to je bio jedan od centralnih pojmova sociologije.

Važnost proučavanja veza između muzikologije i religiologije krije se i u sledećem: racionalizacija zapadnoevropske muzike nije mogla biti postignuta bez šireg vrednosnog i kulturološkog sklopa, tj. bez progressa adekvatnih estetičkih vrednosti “pošto je uvek i u svakom društvu principijelni pokretač muzičkog razvoja bilo uživanje u muzici, koje je postavljalo standarde lepog shodno dostignutom nivou kompleksnosti muzičkog izraza” (Jeremić Molnar, Molnar, 2009: 39). Dakle, ni jedna simbolika, mitologija ili dogma (estetskog ili duhovnog karaktera) ne može se proučavati bez razumevanja širih društvenih sklopova i procesa. Naravno, važi i obrnuto – ni jedna sfera društvenosti ne može se shvatiti bez sociološkog uživanja u značenje zastupljene i ukorenjene (umetničke ili sakralne) kosmologije (Petrov, 2012: 119).

Takođe, Veber je često komparirao razvoj u muzici sa religijskim učenjima i socijalizacijom. Iako je, na primer, antipatija prema hromatici zajednička staroj grčkoj (helenskoj) muzici i muzičkoj prkasi u konfučijanizmu, muziku potonje kulture i religije karakteriše poznavanje petatonike kao jedinog tonskog sistema. U skladu sa hladnoćom i čistotom konfučinajnskih ideala, važila je muzička maksima koja podrazumeva utilitarnu funkciju muzike: ona treba da bude osnova za ovladavanje sobom što znači da treba ukloniti sve orgijaške elemente iz komponovanja. “Stoga su se poštovala „stara pravila” koja su bila u saglasju sa kineskom „univerzalnom” filozofijom i kosmogonijom, a pogotovo sa „kosmogonijskom spekulacijom o svetom broju pet”: pet

planeta, pet elemenata, pa i petotonska lestvica. Veberova studija o muzici ukazuje na „mitologiju brojeva” u analizi tonskog sistema, razrađujući fenomene pentatonike i heptatonike i objašnjavajući da je „svetost” petotonskih i septatonskih nizova značilo jednu vrstu podele oktave na pet do sedam jednakih delova i da čak i danas važeća pravila u zvanično kineskom sistemu jesu bazirana na navedenoj logici” (Petrov, 2012: 122).

Veber je smatrao da je crkvena (hrišćanska) muzika je devijacija racionalizacije muzike na Zapadu, ali je opet gotovo nedvosmisleno bila drugačija od muzike nehrišćanskih naroda. Takođe, u skladu sa muzičkim varijetetima starog Rima, u hrišćanskoj crkvenoj muzici bilo koja vrsta telesne reakcije na melodiju (tj. ples) bila je zabranjena. “U crkvenoj muzici bilo je preporučeno izbegavanje tritonusnog intervala, takozvanog đavola u muzici (*Diabolus in musica*), a Veber je ukazao i na to da se crkva izjasnila protiv previše polifone muzike, odnosno muzike koja bi sputavala razumevanje reči crkvenog teksta” (Petrov, 2012: 123).

U skladu sa interesovanjem za specifičnosti razvoja kapitalizma na Zapadu i vezama sa protestantizmom kalvinističke provinijencije, nemačkog sociološkog klasika je naročito interesovao i muzikološki aspekt puritanističke religioznosti. Kako Veber kaže, teatar je za puritanca bio za osudu, pa je logično i umetnički odraz protestantske akseze bio usmeren na redukcionizam uživanja i glorifikaciju religijske etike (Veber, 2011: 112; Petrov, 2012: 124).²⁰⁴ Primetno je da je, proučavajući gotovo sve svetske religije, kao i njihove političke i ekonomske koordinatne sisteme, Veber nužno ulazio i u izučavanje umetničkog aspekta. Na taj način je stvarao sliku čitavih društvenih i kulturnih sklopova određenih zajednica a to mu je omogućavalo da ih proučava u njihovom totalitetu.

Veber je umetnost i religiju suprotstavljao teorijskom i praktičkom racionalizmu, uprkos tome što je pravio jasne razlike između umetnosti i religije. Iako se radi o drugačijoj sadržini i ontološkoj distinkciji, strast umetničkog i religijskog gotovo da je

²⁰⁴ “Johan Sebastijan Bah (Johann Sebastian Bach) je morao da iznađe način da balansira između, s jedne strane, svojih ličnih i umetničkih zahteva, i, s druge, očekivanja nadležnih vlasti o tome kakva treba da bude crkvena muzika. On je, nadalje, stvarao i između zahteva koje kompozitoru nametaju pijetizam i ortodoksni luterizam. Naime, u luteranskoj crkvi krajem 17. veka, sa usponom pijetizma, nastupila je katastrofa stare crkvene umetničke muzike. Samo je ortodoksija zadržala znatan deo umetničkog crkvenog pevanja, te Veber naziva tragikomičnom činjenicu da je Bahova muzika nesumnjivo nosila u sebi atmosferu pijetizma, i to uprkos strogim dogmatskim vezama sa ortodoksnom crkvom” (Petrov, 2012: 124–125).

istovetna. Veber je smatrao da lepo ima dijabolični karakter upravo zbog srodnosti sa religijskim zanosom (Ilić, 2017: 71). Zbog svega navedenog, Veberova socioreligiološka teorija ne može se razumeti bez ulaženja u tajne meandrirano konstruisane, i intelektualno veoma zahtevne, sociologije umetnosti. Ako je njegova pravna i politička teorija sluškinja religiologije (kako su tvrdili Šluhter i Brojer), onda je socioreligiološka paradigma mlađa sestra sociologije umetnosti.

Iz svega navedenog možemo izdvojiti barem dva zaključka. Prvo, još jednom smo potvrdili premisu da je Veber zaista holistički pristupao proučavanju društava (to se vidi i iz primera međusobnog uslovljavanja muzičkog razvoja i religijskih doktrina). Bilo koji aspekt njegovog stvaralaštva nužno je posmatrati isključivo iz te optike. Drugo, iako jeste istina da je Veber tragao za dokazima o specifičnosti razvoja modernog Zapada (u ekonomskom, religijskom, pravnom i umetničkom smislu), ipak priča o racionalizaciji nije priča sa jednoznačnim završetkom. To se vidi i iz muzikoloških primera, a možda je još i više uočljivo na ilustracijama iz komparacije svetskih religija. Kako Šluhter ispravno apostrofira, Veberova sociologija, a posebno sociologija religije, nije teorija racionalizacije uopšte, već je tipologija različitih formi i oblika racionalnosti primenjena na pojedinačnim primerima (Schluchter, 2006: 95). Osnovni smer Veberovih istraživanja je “nastojanje da uoči, ispita, razume, izrazi i kontroliše neujednačeno spiralno probijanje racionalnosti kroz istoriju” (Ilić, 2017: 71). Ovakva koncepcija vešto izbegava pogled na Veberovu sociologiju kao na determinišiću i misionarsku, već joj omogućava širi filozofski karakter kakav i ima.

No, kada govorimo o racionalizaciji u religijskom domenu, moramo se vratiti korak unazad. Identifikovanje racionalizacije u okcidentalnom notnom sistemu, izradi instrumenata i složenom i zahtevnom obrazovanju nije toliko teorijski subverzivno ako se poznaje istorija razvoja muzike i muzičkih teorija. Međutim, teza da je racionalizacija prožela neuhvatljivu, onostranu, i ljudskom umu nedokučivu sferu divinizovanog poretka van ovozemaljskih ograničenja, zaista jeste saznajno revolucionarna. Kako više nismo na terenu opipljivog, već se nalazimo na tankom ledu božanskog tla, uvođenje filozofskog principa koji je imanentan ljudskom razumu u teološku, dogmatsku i prakseološku jednačinu je imponozantan teorijski doprinos i, nadasve, autohtono je sociološki način rezonovanja. “Veber je postavio tezu da racionalnost ima polimorfni i poligenetički karakter i da kako može biti deo skoro svake istorijske epohe, tako može

prožeti i različite domene ljudskog bivstvovanja. Naročito je interesantno njegovo objašnjenje racionalizacije domena koji, po pravilu, nosi predznak iracionalnog, a to je domen religijskog. Postavljajući umnogome revolucionarnu pretpostavku da i u sferi transcendentnog možemo jasno identifikovati proces racionalizacije, Veber je pokušao da objasni brojne sponje između religije i društva” (Jovanović, 2016a: 93).

I Veberova teorija racionalizacije, i njegova socioreligioška teorija, procesualnog su karaktera. Izostala je egzaktna definicija racionalizacije (čak i u sociomuzikološkoj teoriji) a sam proces je definisan preko religijskih varijeteta. Tek generičkom analizom možemo sumirati o kakvom procesu se radi (Schluchter, 2006: 92; Reckling, 2001: 163). Kalberg (*Stephen Kalberg*) je sasvim u pravu kada tvrdi da se radi o najvećem rebusu Veberovog stvaralaštva (Kalberg, 1980: 1145). Racionalizacija tipova delanja koji evoluiraju od afektivnog ka ciljno-racionalnom, i birokratizacija društvenog poretka kao svojevrsno finale procesa racionalizacije u domenu organizacije društva, su relativno jednostavni za razumevanje. Međutim, kada racionalizaciju postavimo u gravitaciono polje religijskog, nalazimo se na veoma “klizavom terenu”. Kalberg, Šluhter i Rot (*Guenther Roth*) predlažu da se oslobodimo ideala pronalaska univerzalne definicije procesa racionalizacije i da, umesto toga, racionalizaciju konceptualno odredimo u odnosu na specifičan, ne samo predmet proučavanja, već i njegovu socijalnu i istorijsku dimenziju (Kalberg, 1980: 1147). Sa ovim stavom slažu se i drugi autori (Radkau, 2009: 191).

Veber ne smatra da je prosvetiteljstvo opšti početak racionalnog u periodizaciji razvoja ljudske svesti. Za razliku od francuske socijalne misli XIX veka, on smatra da gotovo u svim povesnim epohama možemo naći racionalna ponašanja. Postoji supstancijalna razlika između vrsta racionalizacije (o čemu će u nastavku biti više reči), ali logički nukleus je istovetan. Iz ugla pripadnika animističkog kulta obred prizivanja kiše kako bi se podstakao razvoj useva nije ništa manje racionalan nego ponašanje preduzetnika na tržištu u doba modernog kapitalizam, naglašava Veber. Da li je neko ponašanje racionalno možemo proceniti samo ukoliko ga istorijski i kulturološki kontekstualizujemo. Ako u društvu postoji suprematija magijskog nad ovostranim, racionalno ponašanje biće determinisano animističkim uverenjima (Kalberg, 1980: 1148). U ovom kontekstu možemo govoriti o *tehničkoj racionalnosti*, o najnižem nivou razvoja ovog procesa, tj. o sposobnosti da se ovlada sopstvenom okolinom kako bi se

zadovoljili individualni (materijalni) interesi. Tehnička racionalnost je u neposrednoj vezi sa ciljno-racionalnim delanjem, ona predstavlja uslov za takvo delanje. Ova vrsta racionalnosti je konstanta ljudske istorije, ona postoji u animizmu a opstaje i u moderno doba.

Proces racionalizacije se komplikuje kada je reč o *svetonazornoj*, odnosno *vrednosnoj vrsti racionalizacije*. Reč je o složenom procesu sistematizacije poretka u skladu sa smislom svih njegovih pojedinačnih elemenata. Kada se ti elementi konzistentno usklade, može se uspostaviti hijerarhizacija vrednosti. U narednom koraku, pojedinci mogu da, u skladu sa formiranom aksiološkom hijerarhijom, usmeravaju svoje delanje. Svetonazorna racionalnost objedinjuje i element institucionalnog i element bihejvioralnog (Elster, 2000: 22).

Na kraju kontinuiteta uslošnjanja formi racionalizacije nalazi se *praktička* (ili *formalna*) *racionalnost* koja podrazumeva normativno uređenje života u skladu sa dominantnim svetonazorom, odnosno sa preovlađujućim vrednosnim sistemom. Da bi pojedinac uopšte mogao *društveno delati* neophodno je konstituisanje i nametanje dominantnog svetonazora kako bi, u narednom koraku, mogao delati u skladu sa proklamovanim aksiološkim principima (Elster, 2000: 22; Gronow, 1988: 326). Veber eksplicitno kaže da društveno delanje iziskuje poredak. Važi i *vice versa* – društveni poredak se potvrđuje i iznova gradi društvenim delanjem pojedinaca. Ako poretka nema, delanje ne možemo nazvati društvenim (Veber, 1976: 21).²⁰⁵

U akademskoj areni se još uvek vode sporovi u vezi sa time da li kod Vebera možemo identifikovati tri ili četiri vrste racionalnosti. Takođe, nije postignut ni konsenzus u vezi sa nazivima diverziteta racionalnosti. Jedan deo autora zastupa tezu da je reč o četiri različite vrste racionalnosti a razlika je zapravo u viđenju svetonazorne racionalnosti. Neki autori (Kalberg, 1980: 1148; Ricer, 2009: 76) smatraju da su teorijska i vrednosna racionalnost dve vrste racionalnosti. Teorijska racionalnost podrazumevala bi “sposobnost da se realnost spozna kognitivno kroz razvoj apstraktnih koncepata” (Ricer, 2009: 77) dok bi vrednosna racionalnost bila direktno delanje u skladu sa važećim svetonazorom (Ricer, 2009: 77). Kada se teorijska i vrednosna racionalnost spoje u jednu dobijamo svetonazornu racionalnost kako smo je mi opisali.

²⁰⁵ Treba naglasiti da legitimnost poretka nije jedini element praktičke racionalnosti. Legitimnost se može postići i afektivnim delanjem, harizmom ili religijskim ustrojstvom (Veber, 1976: 23). Međutim, to je prvi korak u ispunjavanju punog potencijala formalne racionalnosti.

Ne smatramo da je nužno razdvajati ove dve vrste racionalnosti jer se tek njihovim spajanjem dobija celokupna ideja koju Veber iznosi kada govori o ovoj vrsti racionalnosti. Potencijal i emanacija su u ovom smislu neodvojivi jer postojanje preduslova za teorijsko promišljanje poretka nije samo po sebi dovoljno za ostvarivanje punog kapaciteta ove vrste racionalizacije. Smatramo i da ne treba biti zaveden Veberovom čestom upotrebom tetrahomnih klasifikacija (tipovi društvenog delanja, tipovi vlasti itd.) pa *a priori* praviti četvorodelnu podelu. No, svakako da postoje agrumenti i za njihovo razlikovanje a to je, pre svega, složenost ove vrste racionalizacije, međutim, mi ipak smatramo da je identifikovanje tri vrste sasvim adekvatno i plauzibilno. Takođe, treba napomenuti i razlike u nazivima. Neki autori tehničku racionalnost nazivaju praktičnom a praktičku racionalnost formalnom, međutim, suština ostaje ista. I gotovo svi se slažu u vezi sa time da se Veber najviše bavio formalnom, odnosno praktičkom vrstom racionalizacije (Kalberg, 1980: 1148; Ricer, 2009: 78).

Svetonazorna racionalnost je vododelnica za to šta će se u nekom društvu smatrati racionalnim, a šta iracionalnim. U feudalizmu je državni monopol sasvim racionalno privredno rešenje, dok je u idealnotpiskoj viziji modernog kapitalizma svako narušavanje regulacije od strane “nevidljive ruke tržišta” devijacija. U sekularnom, odnosno laičkom društvu, odlazak kod sveštenika zarad zdravstvenog poboljšanja je primer tradicionalizma dok je u animizmu odlazak kod vrača po medicinsku pomoć jedino ispravno i racionalno rešenje (Kalberg, 1980: 1156).²⁰⁶

Praktička, odnosno formalna racionalnost, ima najteži zadatak a to je da reši tri ključna problema: kako da partikularne materijalne interese uskladi sa vrednosnim sistemom, kako da organizuje i legitimno nametne poredak koji će važiti za sve one koji dele isti svetonazor i, na kraju, kako da pronade održive načine ophođenja prema onima koji ne dele isti pogled na svet, kao i da te načine ugradi u legitimno nametnuti poredak. Veber se najviše zanimao upravo za ovu najkompleksniju vrstu racionalnosti. Njegova teorija birokratije jedan je od najboljih primera istraživanja ovog tipa racionalnosti. Formalna racionalnost nije tek amorfn, ona je ukorenjena i sveprožimajuća

²⁰⁶ Ovaj primer se koristi i kao dokaz u odbranu Veberove naučne objektivnosti i odstupanja od kulturcentrizma. Herbert Markuze (*Herbert Marcuse*, 1898-1979) bio je jedan od onih koji su Veberove spise tumačili u ključu primata okcidentalizma. Markuze je smatrao da je Veber racionalnost poistovetio sa zapadnim varijetatom modernog kapitalizma. Kao neomarksista, Markuze je pokušao da Vebera svrta u apologete kapitalističke ideologije. O tome da li on to zaista jeste bio, moglo bi se još dosta raspravljati, međutim, Veber je dao zaista široku lepezu racionalizacije i nikada redukcionistički nije smatrao da je zapadna racionalnost jedina “prava” (Kalberg, 1980: 1157).

zahvaljujući (pravnim) normama i poretku. Kanali za uspostavljanje takvog poretka mogu biti različiti: od harizmatiskog lidera do donošenja depersonalizovanih zakona u uređenoj državi, međutim, praktička racionalnost (na idealnotipskom nivou) lišena je bilo kakvih *ad hoc* rešenja i iznimki (Kalberg, 1980: 1160).

Postojanje formalne racionalnosti ne isključuje i druge oblike. Ona ih zapravo generiše u sopstveni poredak i na taj način, između ostalog, uspostavlja konsensus u društvu. Takođe, građenje praktičke racionalnosti podrazumeva konstituisanje i svih prethodnih; ukoliko nema vrednosno homogenog temelja ne može se dalje na njemu graditi poredak. Veberova shema ima, ne samo gradacijski, već i generički karakter. Takođe, treba imati na umu da je reč o nelinearnom procesu tako da paralelno koegzistiraju društva u kojima je dominantan različit tip racionalizacije (Roth, 1987: 76; Reckling, 2001: 163).

Veber izričito naglašava da je, za razliku od drugih tipova racionalnosti, praktička racionalnost imanentna samo Okcidentu. Njen razvoj ubrzava industrijska revolucija (Ricer, 2009: 78; Kalberg, 1980: 1150). *Ergo*, proces racionalizacije prožeo je gotovo sve istorijske epohe i gotova sva društva, međutim, ne u istom obimu i na isti način. Određene elemente i varijetete racionalizacije možemo pronaći i u strukturi indijskog činovništva i u islamskoj privredi, pa ipak, kulminacija formalne racionalizacije odigrala se tek na pozornici modenog Zapada (Roth, 1987: 75).²⁰⁷

Veber koristi termin *Eigengesetzlichkeit* da bi objasnio vrhunac procesa racionalizacije. Ova nemačka reč bi mogla biti prevedena kao *autonomija*, međutim nije reč o bilo kakvoj autonomiji već ona svoje značenja dobija tek u kontekstu kulminacije procesa praktičke racionalnosti. Tek kada dođe do odvajanja institucionalne sfere od kakofonije vrednosnih sistema (pa i onog koji je religijskim normama oblikovan), možemo govoriti o *Eigengesetzlichkeit*-u tj. o dovršenju procesa racionalizacije u modernoj zapadnoj državi. Ovako shvaćena autonomija je produkt racionalizacije na jednom holističkom nivou (Swedberg, 2005: 291, Roth, 1987: 83).

U skladu sa prethodnom konstatacijom, treba podsetiti na to da je konačna i sveobuhvatna praktička racionalnost rezultat sinteze više faktora i proizvod je racionalizacije svih sfera društvenosti. Kako je Veber smatrao, racionalizacija samo jednog domena (npr. državnog uređenja) ne može nadomestiti iracionalne tendencije u

²⁰⁷ Ova konstatacija je još jedan povod za sve one koji Vebera optužuju za orijentalizam sa negativnom konotacijom.

drugim društvenim sferama. Rot i Kalberg su u pravu kada tvrde da bi Veberovo shvatanje racionalizacije trebalo posmatrati na više nivoa. Opšti, makro nivo, zaista podrazumeva kulminaciju formalne racionalizacije u modernom Zapadu, međutim, racionalizaciju bi trebalo izučavati na pojedinačnim istorijskim primerima, u različitim granama društvenosti u istom trenutku u različitim društvima, ili čak i u jednom te istom društvenom poretku (Roth, 1987: 88).

Racionalizacija penetrira u sve sfere društvenosti: u privredu, politiku, porodični domen, estetiku i umetnost, ali i u sferu božanskog. Racionalizacija države kreće se od patrimonijalnog ka modernom, odnosno ka zakonskom i depersonalnom, racionalizacija privrede podrazumeva težnju na kapitalizmu a raščaravanje sveta podrazumeva zamenu religijskog mišljenja naučno objektivnim. Formalna racionalizacija podrazumeva, ne samo postojanje, već i supremaciju kapitalizma, birokratije, depersonalizovane legislative i naučnog pogleda na svet (Elster, 2000: 22).

Racionalizacija unutar transcendentnog znači prelazak iz magijskog u opšteetičko i soteriološko. U narednom koraku racionalizacija religije utire put zameni religijskog svetozora naučnim pogledom na svet. Situacija je, dakle, kompleksnija nego što je to slučaj sa drugim društvenim arenama. Takođe, ona u sebi sadrži svojevrsni *paradox*: racionalizacija religije na koncu znači i njeno iščezavanje (Reckling, 2001: 163). Veber je strahovao od posledica sekularizacije. Religija će iščeznuti, kapitalizam će ostati bez svog duhovnog katalizatora a politička sfera biće lišena etičke transcendencije. Veber o ovome govori i u *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma*, ali i u *Privredi i društvu*. “Kondenzovani duh” bi tako postao univerzalni duh svih društvenih sfera i svih društava – on bi verovatno bio uspostavljen u „svetskom carstvu“ koje bi označilo ne samo kraj moderne nacionalne države nego i kapitalizma kao takvog – u kojem bi ostalo samo sećanje na stare ideje i vrednosti, dok bi se „kondenzovani etos“ reprodukovao na način mrtvog mehanizma kojeg opslužuju ljudi svedeni na nemušte „sportiste“ i skloni pretežno „vegetativnim“ oblicima ponašanja (Jeremić Molnar, Molnar, 2013: 359). Kao i u slučaju analize beživotne birokratske mašinerije, Veber nije bio apologeta svog predmeta izučavanja – modernog Zapada. Naravno, nipošto se ne može tvrditi ni da je bio tradicionalista ili konzervativac, i situacija je daleko kompleksnija od takvih binarnih podela. Međutim, neretko se zaista previđa činjenica je Veber bio veoma skeptičan prema modernim tendencijama sekularizacije i birokratizacije društva, i da je

bio dosta pesimističan u pogledu buduće transformacije duha takvog poretka lišenog nematerijalnih vrednosti (Katunarić, 1999: 13), međutim, to je dugačak proces čiji vrhunac Veber za života nije dočekao. On koristi termin *Entzauberung* kako bi objasnio epohalne promene u opštedruštvenom i religijskom domenu koje dovode do konačnog izumiranja religijskog pogleda na svet (Blagojević, 2005: 18).²⁰⁸ No, da bismo razumeli kako je došlo do uslova za raščaravanje sveta, moramo najpre razumeti esenciju Veberovog shvatanja racionalizacije religije.

Ljudskom rodu imanentno je da se plaši i umiljava nedokučivom. Na nižim nivoima razvoja *ratia* strah dolazi od prirodnih pojava, dok je u kompleksnijim društvima, i u složenijim kognitivnim mapama pojedinaca, strah disperzivno orijentisan na više sile ovaploćene u jednom bogu. Iako je definicija racionalizacije ostala nepoznata Veberovim čitaocima, jasno je da je smatrao da je prelazak od magijskog ka religijskom zapravo početak procesa racionalizacije (Hamilton, 2003: 268). Religija je temelj svetonazora svuda, osim u moderno doba na Zapadu. Prosvetiteljstvo je uspelo da neutrališe uticaj religijskog. Kako Veber tvrdi, samo na Zapadu postoji nauka u onom stadijumu razvoja koji je obuhvatio gotovo čitav svetonazor (Veber, 2011: 9; Reckling, 2001: 164). Paradoksalno, odgovor na pitanje zašto je prosvetiteljstvo uspelo da načne proces *raščaravanja sveta* leži opet u specifičnostima religijskog *ethos*-a zapadnog hrišćanstva. No, pre nego što pređemo na analizu religija pojedinačno, trebalo bi detaljnije proučiti ontološku osnovu razlikovanja magije i religije, prema Veberovom mišljenju.²⁰⁹

Razlika između magijskog i religijskog je razlika u poimanju ljudskog i božanskog bivstvovanja. Magija počiva na pretpostavci monizma. Ljudi i bogovi dele jedan te isti svet pa se natprirodno nalazi u biljkama, životinjama i ljudima. “U skladu sa tim, poštovaoci određenog magijskog kulta, po pravilu, veruju da su bogovi i duhovi prisutni u svakodnevnim predmetima i bićima dok se u religijskim dogmama bogovi percipiraju kao pojmovi natčulnog karaktera. Kada magijska harizma prestane da se pripisuje konkretnim predmetima odnosno bićima nazire se putanja koja magijske rituale transformiše u religijsku etiku” (Jovanović, 2016a: 97).

²⁰⁸ O korenima pojma sekularizacije u, pre svega, nemačkoj klasičnoj školi više videti: Blagojević, 2005.

²⁰⁹ O konceptu raščaravanja, odnosno razmađijavanja sveta biće reči u nastavku disertacije, kada budemo detaljnije razmatrali specifičnosti protestantizma i naročito odnos protestantizma prema blagodetima *ratia*.

Magija je sredstvo za postizanje konkretnih, ovozemaljskih ciljeva. Vradžbine²¹⁰ koju sprovode magijski harizmatici trebalo bi da umilostive prirodu i pomognu u nevolji ili da pak spreče da do iste dođe. Magija je ekstatična, trenutačna, ceremonijalna, katkad orgijaška, i gotovo uvek rezervisana za pojedince obdarene magijskom moći (*verske virtuoze*). Misticizam izdvaja pojedinca iz dnevne rutine, on zahteva potpunu somatsku i mentalnu predanost pa samim tim ima karakter nestalnog i prolaznog. Magija ne oblikuje moralni sistem pripadnika kulta, ne determiniše ponašanje na permanentnom nivou i na svakodnevno delanje utiče kao i “svaka, ma koliko velika ganutost pozorišne publike prilikom prikazivanja nekog lepog i poučnog pozorišnog komada na svakodnevni život te publike” (Veber, 1976: 447).

Kada govorimo o magiji, moramo se načas zadržati se na veoma važnoj koncepciji harizme u Veberovim delima. On smatra da nije svako sposoban da upadne u ekstazu, pristupi vraćanju, stupi u telepatski trans itd. Tim nesvakidašnjim silama daju se različita imena: mana, orenda, mag... Veber ih sumarno naziva *harizmom*. “Harizma može biti dar koji je vezan za neki objekat ili osobu; dobija se od prirode i ničim se ne može steći: samo u tom slučaju ona potpuno zaslužuje taj naziv” (Veber, 2015: 10). Vrač je trajno harizmatički kvalifikovani čovek, njemu je profesija posedovanje harizme i upravljanje istom. Običan čovek može ponekad da upadne u ekstazu ili trans; vraču je trans svakodnevna realnost. I evo još jedne prilike da ukažemo na kapilarnost Veberove teorije i fluktuaciju pojmova. Harizma, kao veoma važan pojam Veberove sociologije, javlja se u religioznom kontekstu. Treba napomenuti da Veber pravi jasnu razliku između magijske i religijske harizme (i harizmatika) o čemu će biti više reči u nastavku rada. No, u trodelnoj tipologiji vlasti, harizma će ponovo odigrati ključnu ulogu u Veberovoj teorijskoj predstavi. Pored tradicionalne i racionalne vlasti, postoji i harizmatički tip vlasti koji se može razumeti tek ukoliko se shvati značenje pojma harizme u religijama. Harizmatička vlast podrazumeva stvaranje novih poredaka kao proizvod proročanstava za koja se verovalo da su sveta, sve do helenskih zakonodavaca (Veber, 1976: 25).

²¹⁰ Veber *vradžbine* vezuje za magijsko delanje a religijsko delanje može biti različitog karaktera (Veber, 2015: 33).

Harizma u političkom smislu znači da vođa nosi izuzetnu auru. Harizmatiku se mogu pripisivati i nadnaravne osobine a svakako je sposoban da okupi masu²¹¹ oko sebe, da njome upravlja, da učini da mu ona bezuslovno veruje, da ga bespogovorno sledi i poštuje. Istorija je svedok mnogih takvih vođa. Za razliku od tradicionalne vlasti koja počiva na logici da je (porodični) kontinuitet loze svetog karaktera i za razliku od racionalne vlasti koja se temelji na pretpostavci postojanja legitimnog i formalnog normativnog depersonalizovanog poretka (zakona), harizmatička vlast je ograničena na život harizmatičkog vođe. Veber smatra da je prirodno pravo najčistiji tip vrednosno-racionalnog važenja poretka, međutim, kako dalje nije razvijao ovu hipotezu, danas se u literaturi kao treći tip vlasti navodi samo racionalni tip (bez razlikovanja između vrednosnog i ciljnog). Veberovu definiciju harizme treba imati na umu i kada je reč o njegovom shvatanju neophodnosti harizmatičkog korektiva u nemačkom parlamentu na početku XX veka (o čemu je već bilo reči).

Opet se poigravajući sa analogijama između umetničkog i religijskog, Veber ilustruje katarzični efekat kratkotrajnog magijskog rituala čiji je cilj zaštita ljudi od nepoznatih a strahovito moćnih demona. Magijski rituali imaju različite društvene funkcije: integrativne, socijalizatorske itd., međutim, Vebera one ne interesuju. Funkcije o kojima je reč zanimale su, kao što smo videli, Dirckema (ali i Malinovskog i druge pripadnike funkcionalističke tradicije), dok se Veber zanimao za ontološku dimenziju magijskog kako bi, na osnovu uporednog metoda, mogao da prouči i razlike među religijama. U velikoj većini svetskih religija, odnosno religija spasenja, možemo pronaći ostatke magijskog, smatra Veber. U izbacivanju poslednjih rezidua animističkog najdalje je otišao judaizam. Protestantizam je na drugom mestu. U tome i jeste suština činjenice da je racionalizacija proces a ne dovršeno faktičko stanje. Racionalizacija je prodrla u sve religije, međutim ne istim intenzitetom i ne u istom obimu. Zbog toga na mnogim mestima možemo uočiti rezidue ekstatičnog i ritualističkog. "Maltene je svuda u nekoj formi počeo da se razvija strogi monoteizam, ali praktične smetnje tom razvitku svuda u religiji svakodnevnog života, osim u jevrejstvu, islamu i protestantizmu, predstavljali su s jedne strane moćni idejni i materijalni interesi sveštenstva da se očuva kult i centri kulta pojedinačnih bogova, i, s druge strane, verska potreba svetovnjaka za jednim opipljivim i dostupnim verskim objektom koji se može dovesti u vezu sa

²¹¹ Sociološki je ispravnije i preciznije reći *širi društveni slojevi* a ne *masa*, ali Veber koristi ovu potonju terminologiju pa smo je mi, za potrebe objašnjenja i ilustracije, samo preuzeli.

konkretnom životnom situacijom ili sa konkretnim krugom osoba uz isključenje drugih osoba, a pre svega potreba za objektom na koji se može vršiti magijski ritual” (Veber, 2015: 32). Veber u nastavku pomalo cinično dodaje: “Jer sigurnost već oporobane magije mnogo je veća nego efekat koji se postiže slavljenjem nekog boga na koga se, zato što je svemoćan, ne može magijski uticati” (Veber, 2015: 32).

Nije ni malo jednostavno proceniti trenutak u kome magija postaje religija. Kako Veber navodi, to je spor, i ne uvek linearan, proces prelaska iz naturalizma u simboliku. Kada jedina opcija nanošenja zla neprijatelju podrazumeva čupanje srca ili otkidanje glave i čuvanje tog krvavog ratnog plena u ognjištu (na taj način neprijatelju se optočava duh), radi se o naturalizovanom verovanju u moć konkretnog, i veoma opipljivog objekta. Sa druge strane, kada je dovoljno pojesti meso neke životinje i na taj način nautiti protivniku (jer on i ta životinja pripadaju istom totemu) govorimo o simbolici a ne o direktnom i naturalnom (Veber, 2015: 16). Hipostaziranje ideje o posedovanju nečijeg duha kroz materijalne neljudske simbole je početak izgradnje kompleksnog religijskog svetozora. Razvijanje simbolike utire put religijskom. Religija počinje onda kada je svetozor dualan, kada se svet bogova u potpunosti odvoji od sveta ljudi. Logično, tada više nije moguće obraćati se bogovima jer se oni nalaze u umu nedokučivoj realnosti (a ne u, na primer, telu neke životinje). Tada je bog (najčešće jedan) toliko daleko od života onih koji u njega veruju da im zaista ne može uslišiti molbe koje se tiču manje ili više banalnih svakodnevnih problema i muka.

Takođe, religija počinje onda kada je evidentno da su njena pravila opšta i manje zahtevna nego što je to slučaj sa magijskim normama i praksama. To je još jedna vidljiva i *metodična* posledica procesa racionalizacije. Etika religija propisuje manje obligatorne, i fizički i mentalno lakše verske obrede nego što je to slučaj sa ritualističkim i orgijaškim magijama. Međutim, upravo zbog toga što je na svakodnevnom nivou religija manje prisutna, ona uspeva da formira *hronični verski habitus* koji postaje sastavni deo identiteta vernika. U zajednicama u kojima se praktikuje magija, verski akt je trenutačan, ekstatičan, naporan i opijajući, ali je isto tako kratkog daha i ne zauzima važno mesto u sopstvu pojedinaca. Kao što smo rekli, u magijskim ritualima glavnu ulogu igraju vračevi i magovi (obični pojedinci samo ponekad i jednokratno) dok u velikim religijskim sistemima svi vernici svakoga dana

moraju da žive u skladu sa moralnim imperativima svoje vere.²¹² Vernici soterioloških religija više ne ulaze u kratkotrajna stanja delirijuma, već u svakodnevici osećaju teret verskih etičkih obaveza u skladu sa kojima ispunjavaju svoje porodične, političke, privredne i druge obaveze. Racionalizacija metoda sticanja spasenja podrazumeva eliminisanje suprotnosti između svakodnevnog i nesvakodnevnog verskog habitusa. “Stoga, sa jačanjem racionalizacije, cilj metodike verskog spasenja sve više postaje pretvaranje akutne omamljenosti, postignute orgijom, u blaži i hronični verski habitus koji se pre svega svesno poseduje” (Veber, 1976: 451).

Neodvojiv proces od transformacije naturalizma u simboliku, i prelaska iz ekstatičnog u hronično, jeste i trajno naseljavanje i organizovanje zajednice u političku instituciju. Tek tada opšti propisi počinju da dobijaju na značaju i sve su manje važne onostrane i irracionalne prečice za postizanje konkretnih ciljeva poput ozdravljenja, padanja kiše ili dobijanja pažnje od osobe prema kojoj se gaje emotivne i/ili seksualne sklonosti. Ritualizovani verski obredi koji zahtevaju nizak prag angažovanja i izostanak transa preuzimaju primat u odnosu na zahtevne magijske vradžbine i orgije. Potonji su sve manje zastupljeni i na taj način opšta i etički uslovljena religija preuzima “vlast” nad zajednicom. “‘Ratio’ zahteva primat univerzalnih bogova, i svako konsenkvetno stvaranje panteona sledi u bilo kojoj meri i sistematsko-racionalne principe, jer je stalno pod uticajem bilo profesionalnog sveštenečkog racionalizma, bilo racionalne težnje svetovnih ljudi za poretkom. A pre svega, već ranije pomenuta srodnost racionalne pravilnosti hoda zvezda (zagarantovanog božanskim poretkom) sa nepovredivošću svetog poretka na zemlji pretvara te bogove u odgovorne čuvare obeju tih stvari; od tih bogova zavisi, s jedne strane, racionalno ekonomsko delanje, a, s druge strane, osigurana i regulisana vladavina svetih normi u socijalnoj zajednici” (Veber, 2015: 27–28).

Racionalizacija u muzikološkom kontekstu podrazumeva razvoj kompleksne orkestarske muzike za koju su neophodni složeni notni sitem, instrumenti, organizacija,

²¹² Veber ovo naziva razlikama u *verskoj kvalifikovanosti ljudi*. Verska virtuoznost može se naslediti (aristokratija verski kvalifikovanih ljudi) ili se može metodično uvežbati (harizmatički vrači koji stiču poseban ugled). Kako racionalizacija verskog napreduje, verska kvalifikovanost mogućena je svima a ne samo virtuozi. “A da bi se obezbedila trajnost i ravnomernost posedovanja verskog dobra, racionalizacija metodike spasenja u svom razvoju najzad prelazi pomenute okvire i ide očevidno u savim obrnutom pravcu, ka planskom ograničavanju vežbanja na takva sredstva koja jemče kontinuitet verskog habitusa, a to je značilo: ka isključivanju svih sredstava koja su iracionalna sa stanovišta higijene” (Veber, 1976: 453).

obrazovanje itd. Racionalizacija u religijskom domenu podrazumeva zamenu magijskog religijskim (ili kako to Burdije primećuje, u pitanju je prelazak iz zone *tabua* u polje *greha* [Bourdieu, 2006: 123]), ali nije dovoljno govoriti samo na nivou prakse ili mitologije. Reč je o kompletnoj spacijalnoj, ekonomskoj, pravnoj i političkoj promeni društvene grupe u skladu sa transformacijom religijskog ustrojstva. Takođe, usložnjavanje zajednica podrazumeva i drugačije duhovne potrebe koje pred onostrano postavljaju opštije i labavije propise nego što je to bio slučaj kada se živelo u surovim prirodnim i političkim uslovima (Veber, 2015: 25). Drugim rečima, postoje dva osnovna merila uz pomoć kojih možemo proceniti u kojoj meri je racionalizacija prožela određeni religijski *ethos*. “Prvo, stepen u kojem se ona otresla magije, a onda, stepen sistematske jedinstvenosti na koji je ona dovela odnos između boga i sveta i, prema tome, vlastiti etički odnos prema svetu” (Veber, 1997: 421). Najdalje su u tom procesu otišle protestantska etika i judaistička verska legislativa.

Sadržaj mehanizama odbacivanja ili prilagođavanja ovostranom suština su Veberove klasifikacije svetskih religija a religijska rešenja za osećaj ugroženosti od onostranog i spas od užasa ljudske egzistencije zavisna su od socijalne podloge iz koje dogma crpi motive i praksu. Ova supstancijalna Veberova analiza podrazumeva “ukrštanje” nekoliko faktora: sublimiraju se sadržaj dogm, posledice na svakodnevni život vernika, njihov odnos prema ovostranom, socijalna podloga razvoja određenog religijskog *ethosa* i, na kraju, istorijska dimenzija koja omogućava procesualnost analize. No, vratimo se istorijskoj naraciji o transformaciji religioznosti.

Kada je došlo do konačnog razdvajanja dva sveta – sveta boga (bogova) i sveta ljudi, sledeći problem za koji je trebalo naći rešenje bio je antagonizam između ta dva poretka. Kako uskladiti vrednosni sistem ovostranog i etičke principe diktirane božijom voljom postao je glavni izazov za verske lidere i za ostale članove religijske zajednice. Šluhter ispravno uočava samu srž Veberove klasifikacije religija – konkretna verska etika obrazovana je reakcijom ovostranog na onostrane izazove. Drugim rečima, rezultat dualizma između dva sveta je konkretna (hrišćanska, islamska, budistička itd.) religijska dogma. Verska doktrina može afirmisati ovostrani svet i biti usmerena na poboljšanje položaja u ovom životu a može (što je češći slučaj) odbacivati aksiološki sistem zasnovan na bivstovanju u granicama ljudskog veka I drugi autori slažu se sa Šluhterovim zaključkom (Keyes, 2002: 243).

Pre nego što se upustimo u analizu konkretnih religija iz Veberovog ugla, treba reći nekoliko činjenica u vezi sa iskustvenim evidencijama koje je on koristio. On je, najpre, proučavao svete spise koji su mu bili dostupni, ali i teološku literaturu. Takođe, koristio je statističke izveštaje iz onih zemalja u kojima je takvih vrsta istraživanja bilo. Na primer, kada je proučavao veze između indijskih religija i njihove staleške (kastinske) strukture, obilato je koristio statističke izveštaje tadašnjih gospodara Indije, Britanaca. U proučavanju kineskih religija vodio se zaključcima istoričara koji su o Kini pisali na engleskom jeziku. Pomno je pratio je i čitao disertacije, naučne članke i monografije na nemačkom, engleskom i francuskom jeziku. Veber je nastojao da prouči i materijalne izvore poput spomenika. To se naročito vidi na primeru proučavanja indijskih božanstava. Analiza književnih dela (posebno *Mahabharate* i *Ramajane*) se gotovo podrazumeva. Neke od Veberovih anticipacija kasnije su potvrđene i od strane savremenih proučavalaca religija. Tako je, na primer, Veberova smela hipoteza o vezi između harizmatiskog kapaciteta mandarina i svetih knjiga, odnosno o tome da je Konfučije menjao ratničke pripovesti moralizatorskim, docnije u potpunosti potvrđena. Sinolozi su pronašli Konfučijeve falsifikate i potvrdili su ono što je Veber anticipirao čitajući istorijske spise (Ilić, 2017: 85–89). Što se tiče izvora koje je koristio kada je pisao u islamu, znamo da je čitao *Kuran* i istorijske spise i to one koji su se ticali istorijata dinastije Omajada. No, izostalo je precizno istraživanje o izvorima koje je Veber koristio da bi tumačio islam.

Religijski sistem vrednosti opozitan je od mnogih vrednosti koje proklamuje svet ljudskih iskušenja, potreba, želja i izazova. Neretko religijski poredak odbacuje ekonomske dobitke, estetske ili seksualne užitke, blagodeti napretka nauke itd. Da bi religijsko ustrojstvo koje podrazumeva tako rigorozne namete na čovečanstvo opstalo, ono mora ponuditi kompenzaciju za sve na šta stavlja oratorijum. Tako se rađaju *religije spasenja*. Činjenica je da one brane mnogo toga, ali je takođe istina i da nude spas od svih zala i muka sa kojima se pojedinac svakodnevno bori. Kako Šluhter podseća, život je brutalan, nepravedan, nasilan, sebičan i odlikuje ga nedostatak saosećanja za patnju drugih. Religija nudi utehu. Nudi saosećanje. I sve to još i za vreme života, doduše u znatnoj manjoj meri jer će vernici za sve pomenute egzistencijalne patnje konačni lek dobiti tek onda kada pređu na drugu stranu životnog horizonta. Naravno, prekopotrebna uteha i nagrada rezervisana je samo za one koji su tokom života bivstovali u skladu sa

opštim moralnim verskim načelima konkretne religije (Schluchter, 1987: 97; Bourdieu, 2006: 125; Keyes, 2002: 241). Religija je skeptična prema magijskom u umetnosti, a obe se bore protiv iracionalnosti ovozemaljskog. “Umetnost je estetska osuda nepravednog sveta, kao što su religije spasenja pokušaji njegovog pravdanja na etičkom i eshatološkom planu” (Ilić, 2017: 72).

Šluhter je napravio klasifikaciju Veberovog shvatanja razlika među religijama i shematski je prikazao. Ukoliko pratimo shemu (uz sve mane na koje ćemo kasnije skrenuti pažnju) možemo zaista plauzibilno shvatiti nijanse koje je Veber iscrtavao između religija sveta. Šluhter napominje da je dijagram konstruisao na osnovu Veberovih kasnijih zaključaka jer je smatrao da su oni validniji u odnosu na prvobitne pretpostavke (iznete u *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma*). Veber ponekad nije konzistentan i neke religije svrstava čas u jednu, a čas u drugu kategoriju (islam je upravo jedan od takvih primera), ali je Šluhter smatrao da kasniji radovi bolje reprezentuju njegove finalne zaključke i zbog toga je na njima bazirao tabelu (Schluchter, 2006: 98).²¹³

²¹³ Shema preuzeta iz Šluhterovog teksta grafički je drugačije uređena, ali njen sadržaj je ostao nepromenjen. Svakako, radi se o prevodu Šluhterovog dijagrama na srpski jezik.

Tabela 2. Klasifikacija svetskih religija

Prihvatanje sveta/ odbacivanje sveta	Religije koje afirmišu ovozemaljsko ili političke religije	Religije koje odbacuju ovozemaljsko ili religije spasenja			
Okretati se protiv sveta/ bekstvo od sveta		Religije spasenja koje beže od ovozemaljskog		Religije sveta koje se sukobljavaju sa ovozemaljskim	
Asketizam/ kontemplativnost/ ekstaza		Asketsko	Kontemplativno ili ekstatično	Asketsko	Kontemplativno ili ekstatično
Osnovni stavovi prema svetu	<i>Prilagodavanje svetu</i>	<i>Pokoravanje svetu</i>	<i>Beg od sveta</i>	<i>Nadmoćnost nad svetom</i>	<i>Prihvatanje sudbine u ovostranom svetu</i>
Primeri	Konfucijanizam, taoizam, islam (?)	Zapadno hrišćanstvo	Hinduizam i budizam	Protestantska etika	Stari judaizam, rano hrišćanstvo, orijentalne forme hrišćanstva (pravoslavlje), islam (?)

Izvor: Schluchter, 1987: 112

Osnovna distinkcija između religija nalazi se u odgovoru na pitanje: Da li verska doktrina prihvata i slavi ovozemaljski poredak, ili je religija utočište od životnih muka? Religije koje uče da svet treba prihvatiti i prilagoditi mu se su konfucijanizam i taoizam. Veber smatra da nije potrebno posebno elaborirati ovu grupu religija jer u njihovom slučaju verska etika samo preuzima već postojeće obrasce ponašanja i afirmiše ih i kao religijske. “Recimo, neizmerno naglašavanje porodičnog pijeteta u konfucijanstvu,

magijski motivisano značajem duhova predaka; njega u praksi namerno neguje patrijarhalna i patrimonijalno-birokratska politička organizacija. Adekvatno jednoj Konfucijevoj izreci, smatra se da je “insubordinacija gora od prostakluka” i stoga je pokoravanje porodičnim autoritetima – kako se to izričito kaže – nužno važilo kao obeležje društvenih i političkih kvaliteta” (Veber, 2015: 194–195).²¹⁴

U drugu kategoriju religija spadaju one koje Veber naziva religijama spasenja. To su religije koje još za života nude psihološku i duhovnu utehu, a potom i sveobuhvatnu *post mortem* satisfakciju za sve one koji su živeli u skladu sa verskim etičkim normama. Međutim, i među religijama spasenja možemo identifikovati dva osnovna ponašanja tj. odnosa prema svetu ljudi. Religijska doktrina može podrazumevati gnušanje od uprljanosti života van panteona svemogućeg, ili može nalagati borbu protiv nepravdi koje nanosi ljudskim strastima uništen svet. Međutim, ni tu se ne završavaju kategorije u odnosu na koje možemo razvrstati religijske sisteme. Veber uvodi veoma važnu distinkciju između asketizma i misticizma (odnosno kontemplativnosti).

Veber se za religijski misticizam zainteresovao tek kada je počeo intenzivno da proučava Rusiju (nakon 1905. godine). On je u pravoslavlju identifikovao mistične elemente koji su bili deo ranog hrišćanstva, a koji su nestali u razvoju zapadnog varijeteta hrišćanske religije. Veber, pre svega, insistira na razlici između kosmičke racionalne etike i akosmičke iracionalne ljubavi koja leži u osnovi razlike između egoističke asketske dogme (koja svoj vrhunac dostiže u protestantizmu) i kolektivističke, bratske emocije u pravoslavlju. Veber tu zapravo samo ponavlja Trelčovu podelu na apsolutni univerzalizam i apsolutni individualizam sa time što, za razliku od Trelča koji ovu dihotomiju uočava na primeru Jevanđelja, Veber proširuje logiku i obuhvata čitavo hrišćanstvo. Veber smatra da je pravoslavlje očuvalo prvobitni hrišćanski ideal bratske ljubavi i uzvišenosti kolektiviteta. On u koncepciji kolektivističke ljubavi i privrženosti pronalazi mistične elemente kojih u individualnom i racionalnom protestantizmu nema (Schluchter, 1987: 101).²¹⁵

²¹⁴ Drugim rečima: “Konfučijanski racionalizam je značio racionalno prilagođavanje svetu” (Veber, 1997: 439).

²¹⁵ Elster smatra da je ključ za razumevanje kapitalizma i njegove etičke komplementarnosti sa religijskim *individualizacija*. On smatra da je nukleus racionalizacije oslobađanje od svih ideala uzvišenog kolektiviteta na čije mesto mora doći *ethos* individualnog blagostanja. Protestantizam u svojoj srži ima neprekinuti i slobodnoprotočni odnos vernika i Boga. Druge religije poput pravoslavlja, judaizma ili islama imaju ideal ljubavi prema drugome na prvom mestu (Elster, 2000: 24). Mi se ne slažemo sa time da racionalizaciju možemo svesti na individualizaciju, ali smatramo da je ona njen važan deo.

Razlike u hrišćanskim denominacijama Veber uopštava i primenjuje i na druge religije i zbog toga uvodi element akseze, odnosno misticizma, kao važnu teorijsko-distinktivnu vododelnicu između svetskih religija. No, misticizam kao krovni pojam može u sebi da sadrži i kontemplativne i ekstatične elemente. Veberovo izučavanje Indije bilo je presudno za razgraničenje ovih pojmova.

Veber je zaključio da su samo tri puta za dostizanje spasa: askeza, kontemplacija i ekstaza. Trans, odnosno ekstaza, rezervisana je za magijske rituale i za magijske elemente u religijama spasenja.²¹⁶ S druge strane, kontemplacija i askeza nisu trenutne i fizički prenaporne pa su zato, prema Veberovom mišljenju, jedina dva prava puta za dostizanje verskog spasa. One zahtevaju sistematičnu i metodičnu disciplinu (uma i/ili tela) i tako pomažu razvoj moralnog verskog konglomerata.

Razlika između asketskog i kontemplativnog varijeteta puteva spasenja je razlika u poimanju boga. Soteriološke religije sa asketskim, odnosno konteplativnim predznakom, drugačije poimaju božanstvo – u prvima je bog jedinstven, svemoćan i naredbodavno ustrojen, dok je u drugim slučaju božanstvo fluidnijeg, disperzivnijeg i permisivnijeg karaktera. Zbog toga su pripadnici hrišćanstva usmereni na udovoljavanje bogu i dobijanje oprosta, a u Aziji su vernici mahom upućeni na sjedinjavanje sa božanstvom (ili božanstvima). U prvom varijetetu vernici su aktivni a u su drugom pasivni (Schluchter, 1987: 103). Takođe, treba primetiti još jednu važnu političku posledicu pasivnosti, odnosno aktivnog angažmana u religijskom smislu. Veber smatra da su kontemplativne i pasivne religije prečica do “pasivne antipolitičke tolerancije prema despotiji” i to svuda gde je religija odbacuje nasilje kao radnju suprotnu božijoj volji (Veber, 2015: 209).²¹⁷

Element individualizacije jeste jedna od osnovnih razlika između islama i protestantizma (za više videti: Jovanović, 2016b).

²¹⁶ Neretko su ekstatični elementi preinačeni u kontempaltivne u religijama spasenja (Schluchter, 1987: 102).

²¹⁷ Ovu Veberovu ideju (o *nexus*-u između kontemplativnog *ethos*-a i despotizma) dalje je razradio Karl Vitfogel (*Karl August Wittfogel*, 1896-1988) u svojoj čuvenoj studiji *Orijentalna despotija: uporedno istraživanje totalne moći* Vitfogel je u neku ruku nastavio Veberovo istraživanje o ovoj uzorčno-posledičnoj vezi, detaljnije elaborirajući ideju o orijentalnoj despotiji koju je Veber ostavio ipak u poprilično rudimentalnoj verziji. Ovaj nemački profesor sinoloških studija je svoje istraživanje, pre svega, bazirao na podacima iz Kine (ali i na podacima iz starog Egipa, Somalije, Mesopotamije, Šri Lanke, Perua i Meksika). Na teorijskim pretpostavkama dva nemačka sociološka velikana (Vebera i Marksa), Vitfogel je pokazao kako se konstruiše ono što on naziva *hidraulično carstvo* tj. istražio je kako politička i socijalna kontrola nad pristupom vodi uslovljava čitavu društvenu strukturu. Teorijski element koji je Vitfogel preuzeo od Vebera je birokratski tj. činovnički etos konfučijanstva koji je neophodan “kamičak” u sklapanju celokupnog političko-privrednog istorijskog mozaika. Kako je Vitfogel pokazao,

Razlika između asketskog i kontemplativnog je presudna za razumevanje razlike između Okcidenta i Orijenta u Veberovoj sociologiji. I pored razlika između katoličanstva i protestantizma (koje su lako uočljive ako se pogleda Tabela 2.), osnovna distinkcija nalazi se upravo u tome što je racionalna i aktivna askeza oblikovala živote ljudi na Zapadu, dok je omamljivanje kontemplacijom ostalo rezervisano za narode Orijenta (Schluchter, 1987: 105). Bendiks smatra da izučavanje svih orijentalnih religija ima funkciju “kontrolnih slučajeva” u smislu odstupanja od hrišćanstva, odnosno od protestantizma (Bendix, 1966: 97). Sa time se slaže i Sara Faris, ističući da je Veber brižljivo prikupljao sve informacije o hinduizmu, budizmu i drugim religijama samo da bi dokazao endemski karakter Zapada (Fariss, 2013: 4). Neki drugi autori čak i kada se dive ovom velikanu sociologije ističu da su sve druge kulture poslužile samo kao odraz onoga što Zapad ima a one nemaju (Hodgson, 1974: 35; Whimster, 2004: 24). Na istoj idejnoj dužini je i Šluhter, međutim, za razliku od Bendiksa i Farisove, ovaj nemački autor smatra da su religije Azije (hinduizam, budizam, taoizam itd.) poslužili kao komparativni model, a da su hrišćanstvo, judaizam i islam (avramovske religije) u samom središtu Veberovog izučavanja Okcidenta. U tom slučaju islam se posmatra kao derivat prethodne dve religije, a ne kao orijentalni varijetet religioznosti. No, i Šluhter se slaže da je islam u Veberovim delima predstavljen prilično redukcionistički (Schluchter, 2004: 45).²¹⁸

I mnogi drugi su kritikovali Vebera za orijentalizam koristeći upravo tu argumentaciju, ali s obzirom na to da smo se opredelili da na Veberovo shvatanje islama primenimo sintetičku definiciju orijentalizma, na ovom mestu ćemo samo još jednom naglasiti mišljenja koja idu u tom pravcu, dok ćemo naše zaključke izneti tek na kraju, tj. nakon analize Veberovog tumačenja islamske etike i prakse. Takođe, nije na odmet još jednom podsetiti na činjenicu da Veberova dela uglavnom nisu dovršena i da ne treba biti isključiv kada se donose ocene o tome da li je cilj njegove sociologije bilo

veoma kompleksan sistem navodnjavanja i irigacije bilo je moguće voditi samo zahvaljujući čvrsto ukorenjenom religijskom *ethos*-u konfučijanstva čiji su istorijski nosioci bili činovnici. Sa druge strane, prirodna oskudica, veliko teritorijalno prostranstvo i disparitet stanovništva zahtevali su snažnu političku stegu u vidu despotskog političkog uređenja (Vitfogel, 1988). Jasno je uočljiv i Monteskejev uticaj na Vitfogelovu tezu. Monteskejeovo određenje (orijentalnog) despotizma uticalo je gotovo na svako potonje shvatanje despotskog uređenja, pa ipak, najčešće se navodi da su na Vitfogela najviše uticali Marks i Veber i to zbog naglašavanja privrednog, odnosno religijskog elementa nauštrb političkog. Svakako, Vitfogelova studija daleko je kompleksnija od ovog eskursa koji smo mi naveli, međutim, važno je istaći da je Veberova ideja o orijentalnoj despotiji svoju teorijsku emanaciju dobila u kasnijim radovima (Vitfogelova monografija je jedan od primera, mada je svakako najpoznatiji).

²¹⁸ O tome zašto Šluhter ima ovakav stav biće reči u nastavku disertacije.

utvrđivanje specifičnosti okcidentalnog duha (pa su druge kulture samo referentne tačke). Nedovršenost njegove zaostavštine treba imati u vidu posebno kada se radi o islamu jer je zaista gotovo nemoguće oceniti da li je on islam svrstavao u kategoriju orijentalnih religija, ili ga je pak dovodio u blisku vezu sa judaizmom i hrišćanstvom. O tome se mogu dati samo hipotetičke konstatacije.

No, nisu samo razlike između kontemplativnosti i askeze važne za Veberovu socioreligiošku teoriju. Zapravo je razlika između religija koje pretpostavljaju beg od sveta i religija koje zahtevaju pokoravanje sveta a oblikovane su u asketskom ruhu najzanimljivije zbog Veberove teorije o kompatibilnosti protestantske etike i duha kapitalizma. Iako utemeljeni na istom sakralnom vrednosnom sistemu, istom *mythos*-u i *praxisu*, katolicizam i protestantizam razišli su se na eshatološkoj prekretnici. Kada je Luter zakucao 99 teza na vrata katedrale u Vitenbergu, motiv za taj subverzivni čin bio je jasan: reformisati crkvu, poljuljati moć crkve, i ukloniti prepreke na putu između vernika i Boga. Drugim rečima, trebalo je suzbiti korupciju u crkvi, decentralizovati versku instituciju i omogućiti vernicima pristup bogu bez materijalnih naknada (Đurić, 2010: 240–242; Goldberg, 1991: 5).

Na socijalnom nivou počeo se kristalizovati koncept poziva kao specifičnog generatora društvenih zahteva, ali i vodiča za ljudsko delanje. *Beruf* na nemačkom, odnosno *calling* na engleskom, uveo je, kako Veber tvrdi, jednu revolucionarnu novost u vezi sa odnosom prema ovostranom. “Pre svega je jedna stvar bila sasvim nova: poštovanje ispunjavanja dužnosti u svetim pozivima kao najvišeg sadržaja koji moralno samopotvrđivanje uopšte može da primi. To je za neizbežnu posledicu imalo predstavu o religioznom značaju svakodnevnog svetovnog rada i stvorilo je prvi put pojam poziva u ovom smislu” (Veber, 2011: 53).

Za razliku od katoličanstva centriranog duž trijade kler – papska stolica – bog, protestantizam je uveo koncept prema kome je ispunjavanje svetovnih dužnosti jedini put da se ugodi bogu. To jedina iskonska božija volja. Svaki poziv je, ako se ispunjava predano i *in maiorem gloriam Dei*, jednako vredan (Veber, 2011: 53–71). Uprkos varijetetima unutar protestantske denominacije, on je sveukupno drugačiji u odnosu na katoličanstvo upravo u percepciji ovozemaljskog. Katolici su usmereni na *beg* od svih stradanja u ovom životu, na katarzu i iskupljenje koje će dobiti u zagrobnom svetu, dok su protestanti usmereni na slavu božiju u ljudskom voljom oblikovanom poretku.

Osnovna zamisao jeste u tome da se svet oko nas *pokori* na predan, sistematizovan, radu požrtvovan i bogougodan način. Protestantizam je, kao što smo rekli, kulminacija odbacivanja magijskog. “Veliki versko-istorijski proces *oslobađanja* sveta od *magije*, koji je počeo sa starojevrejskim prorocima i, u zajednici s helenskim naučnim mišljenjem, odbacio sva *magijska* sredstva traženja spasa kao praznoverje i greh, našao je ovde svoj kraj” (Veber, 2011: 68). Kada Veber kaže da je prosvetiteljstvo uspelo da se oslobodi iracionalnog rezona i to uz pomoć upravo religijske doktrine, on misli na zametak racionalizma u prosvetiteljstvu. Interesantno je, međutim, da je Veber smatrao i da je judaizam odbacio magiju gotovo u potpunosti, isto kao i protestantizam. To su, prema Veberovom mišljenju, dve religije koje su nadalje otišle u procesu racionalizacije. “‘Raščinjavanje’ sveta, uklanjanje *magije* kao sredstva za spasenje u katoličkoj crkvi nije bilo sprovedeno do onih konsenzusnih slučajeva do kojih je bilo sprovedeno u puritanskoj (i pre samo u jevrejskoj) religioznosti” (Veber, 2011: 76–77). Čak i u katoličanstvu postoje elementi magijske (oličeni, pre svega, u sakramentalnoj milosti crkve i harizmatikom kapacitetu sveštenika) a još su izraženiji u religijama Azije i Bliskog Istoka.

Ako se protestantizam posmatra samo iz ovog ugla, jasno je zašto ga je Veber pozicionirao drugačije u odnosu na katoličku šizmu, međutim, može se učiniti da je Šluhter pogrešio što ga nije smestio među političke religije koje su u potpunosti saživljene sa ovozemaljskim. Da bismo shvatili zašto Šluhter nije načinio ovu grešku, trebalo bi u religiološku jednačinu uvesti već pominjani koncept predestinacije. Odlučujući problem koji je predestinacija trebalo da reši bio je: kako prihvatiti ovo individualističko, puritansko i trezveno učenje kada je religijski habitus već uveliko determinisan opijenošću lepotama i pravednošću hrišćanskog raja? Bravure rajske estetike tako su brižljivo i precizno modelovane da je veoma teško opredeliti se za dogmu koja pojedinca vraća u mučnu realnost ljudske egzistencije sa svim tegobama koje sa sobom nosi bivstvovanje ograničeno u ljudskom telu i ljudima sačinjenoj zajednici. Međutim, protestantizam je ovu “Rubikovu kocku” rešio podizanjem samopuzdanja vernicima. Ukoliko je neko predestiniran da ode u raj, nikakvo ljudsko delo to ne može promeniti. I tako se rađa nova religijska etika koja postulira čeličnu volju za ulaganjem u svetovni rad kao način da se, ne samo dokaže ekskluzivnost odabranosti od strane boga, već i da se njegova milost slavi iz dana u dan dominacijom

nad trivijalnošću i nedostojnosti ovozemaljskog. Neumoran rad razvejava religiozne sumnje i slutnje i jača puritansko samopuzdanje koje potvrđuje ispravnost predanosti poslu. Upravo u tome je kopča između protestantizma i kapitalizma. “Psihološki mehanizam imanentne zapitanosti nad svojom večnom budućnošću (mada to i nije pitanje puke radoznalosti već primordijalnog straha od nepoznatog i potencijalne ontološke ugroženosti), pojedinca navodi na potragu za potvrdama i znacima koji bi mogli biti svetlo koje iluminira njegovu inherentno neizvesnu budućnost. Kako više ne postoji crkva koja bi mogla pružiti, ne samo garanciju, već ni savet pa čak ni utehu, vernik mora sam da potraži putokaz za ishod na drugoj strani životnog horizonta” (Jovanović, 2016b: 455).

Veber eksplicitno tvrdi: “Ali principijelno i sistematsko neoslabljeno jedinstvo profesionalne etike unutar sveta, sa sigurnošću u versko spasenje, to je u celom svetu stvorio jedino asketski protestantizam” (Veber, 1976: 467). Za razliku od drugih oblika askeze koje podrazumevaju odricanje od bogatstva, kontemplaciju i socijalnu izolovanost, protestantska akseza gotovo da naređuje aktivno življenje u ovostranom, uz kontrolu erotskih i estetskih pobuda.²¹⁹ “Možemo da zatvorimo kauzalni krug: vernik čiji je kompletan život prožet divinizacijom sa racionalno-ekonomskim predznakom trudi se da postigne što veći uspeh na tržištu ne bi li, sa druge strane, kako se biološki život bliži kraju bio sve spokojniji u vezi sa tim kakva ga sudbina čeka kada pređe prag smrti. Takođe, poštujući pravila i vrednosti koje mu religijska dogma postavlja, on slavi i uzidže Boga. Radeći i odričući se od raznih vrsta zadovoljstava, vernik ima dvostruku ulogu, ali i dobit – ponaša se u skladu sa Božijom voljom i slavi ga a, sa druge strane, dobija znake da je on lično na pravom putu ka pozitivnom eshatološkom ishodu” (Jovanović, 2016b: 456).²²⁰

U Veberovu socioreligiozološku jednačinu treba uneti i problematiku razrešenja dileme teodocije kao važne vododelnice između zapadnog hrišćanstva i indijskih religija intelektualaca. Možemo identifikovati tri konsekvantne teodocije u Veberovim opsežnim

²¹⁹ “Disciplina i metodično organizovanje života predstavljaju jedini cilj te askeze, “profesionalac” je njen tipični predstavnik, a racionalno postvarenje i podruštvljavanje socijalnih odnosa jeste njena specifična posledica” (Veber, 1976: 468).

²²⁰ Veberovim rečima: “... svetovna protestantska askeza je, dakle, delovala, punom snagom protiv bezbrižnog uživanja poseda, ona je stegnula potrošnju, posebno luksuznu potrošnju. Nasuprot tome, ona je u psihološkom pogledu sticanje dobara oslobodila smetnji tradicionalističke etike, razbila okove stremljenja ka dobitku tako što ga je ne samo legalizovala nego ga je i (u prikazanom smislu) smatrala direktno traženim od Boga” (Veber, 2011: 113).

analizama. One su inherentno iracionalne i diskrepantno pozicionirane u odnosu na racionalnu humanističku tradiciju. “Jedna od ovih teodiceja, zaratustrijanstvo, ili zoroastrizam, zasniva se na dualizmu dobra i zla. Dualizam je u pogledu idejne prerade postavljao u izvesnom smislu jednostavne zahteve, zahtevajući samo sistematizovanje magijskog pluralizma duhova da bi odgovorio svrsi. Weber primećuje da je u ovom smislu zoroastrizam bio najdosledniji, ali on, međutim, već samim temeljnim dualističkim načelom podrazumeva ograničavanje svemoći boga. Prema Weberovom tumačenju, u modernijoj verziji dualizma, kao u hrišćanstvu, bog dobrote pobeđuje, a ova nedoslednija narodska forma dualizma rasprostranjena je svuda. No, teodiceja koja bogu dobrote pridaje svojstvo nadmoći ili svemoći, suočena sa opipljivom svetskom nepravdom i ljudskom nesrećom, podrazumeva odustajanje od razumevanja smisla sveta i božijih odluka i završava u učenju o predestinaciji. Treća forma teodiceje, inače posebno svojstvena indijskoj religioznosti intelektualaca, spaja virtuosno samoizbavljenje sa svima dostupnom mogućnošću spasa i najstrože odbacivanje sveta sa organskom socijalnom etikom” (Ilić, 2017: 74).

Veberovo shvatanje teodiceje takođe je još jedna refleksija procesa racionalizacije. Kroz optiku filozofske teologije Veber ne posmatra supstancijalne razlike u shvatanju *duumvirata* dobra i zla, već definiše još jednu od emanacija genusnog koncepta racionalizacije koja je zajednički imenitelj religijskim etikama. Dokle god se religijska doktrina zasniva na aposteriornim dokazima postojanja svemogućeg, aksiološkog ispravnog i nadasve beskonačno dobrog, ne možemo govoriti o dovršetku racionalizacije. U tom kontekstu i protestantizam se nalazi u teodicejskom ćorsokaku. Pa ipak, odustajanje od razumevanja smisla i prepuštanje predestiniranoj božijoj volji, izbavljuje protestantizam iz *Gordijevog čvora* teodiceje i približava ga Lajbnicovom (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646-1716) optimističnom razrešenju dokaza o perpetuiranosti totaliteta dobra i zla kao nepobitnog dokaza postojanja boga (za više videti: Leibniz, 2012). *Ergo*, bogoopravljanje imanentno je svim monoteističkim dualističkim religijama i zbog toga ono nije krucijalni lakmus za racionalizaciju, ali jeste još jedan od njenih eksternih centara proverljivosti.

Prolazeći kroz Veberovu tipologiju religija (koju je Šluhter dosta verno teorijski i vizuelno prikazao) možemo jasno uočiti barem dva važna aspekta, Prvi se odnosi na diverzitet dogmatskih strategija ophođenja prema ovostranom a drugi se tiče evolucije

procesa racionalizacije. To su upravo ona dva elementa Veberove socioreligiozne teorije o kojima smo govorili na početku poglavlja: statični i dinamični, odnosno tipološki i procesualni. Međutim, ono što još uvek nismo načeli, a jeste, ne samo *spiritus movens* Veberove sociologije religije, već je i značajna teorijska inovacija, tiče se odgovora na pitanje: Zašto su određeni religijski vrednosni sistemi oblikovani na drugačije načine? Zašto budizam pretpostavlja beg od sveta, a protestantizam ga pokorava? Proces racionalizacije donekle nam je rasvetlio to pitanje, ali to nije jedini element eksplanatorne celine. Veber je u religijsku jednačinu uveo element *socijalnog* i na taj način je postavio temelje proučavanja religije na autentično sociološki način. Takođe, Veber je izbegao strukturno-ekonomističku determinaciju koju nisu uspeli da prevaziđu Marks i Niče jer su odnos klase i religije objašnjavali jednosmerno; Veber je uspeo da obuhvati kompletnu dijalektiku između socijalnog stratuma i religijske etike i da adekvatno opiše oba procesa – i način na koji klasa definiše dogmu, ali i *vice versa* princip tj. način na koji verska etika oblikuje živote pripadnika religijske zajednice (Whimster, 2004: 17; Goldberg, 1991: 5; Jovanović, 2016a: 93).

Veber je smatrao da simbolika, mistika, mitologija, eshatologija, teodiceja, praksa i etičko učenje konkretne religije odgovaraju zahtevima socijalnog stratuma koji je bio nosilac određene verske dogme. To ne znači da je isključivo jedan sloj bio pripadnik jedne religije, ali postoje odlučujući društveni slojevi koji su, u skladu sa svojim političkim i privrednim načinom života i potrebama, krojili korpus religijskih pravila tako da im bude od pomoći a ne da ih sputava. U narednom koraku, već formirana religijska etika oblikovaće svakodnevni život ljudi i na taj način će se društvena organizacija i u duhovnom i u svetovnom smislu reprodukovati. Kao što smo u Uvodu rekli, ovaj teorijski i istraživački potez povezivanja mitskog sa društvenim bio je korak ispred svih tadašnjih naučnih saznanja. Veber religiju nije proučavao kao datost, ali nije ni kao jednu od društvenih funkcija – on ju je proučavao *pars pro toto* sa opštim društvenim kontekstom sa kojim je neraskidivo vezana. Na taj način je uspeo da izbegne i esencijalizovanje dogme, ali nije ni upao u zamku zanemarivanja značaja različitosti među religijama. U tu zamku upadaju gotovo svi autori koji svoja istraživanja temelje na pretpostavkama funkcionalizma. Veber na početku XX veka nije mogao biti upoznat sa postulatima kritičkog (antropološkog ili sociološkog) pristupa različitim kulturama, ali je uspeo da afirmiše poziciju prema kojoj se religija ne

posmatra kao *slobodnolebdeći* entitet nevezan za bilo kakav istorijski, politički i klasni kontekst. Evo i tabele koja u najgrubljim crtama predstavlja klasifikaciju klasa koje su bile nosioci određenih religijskih sistema.

Tabela 3. Društveni slojevi i religijski sistemi

Društveni sloj	Religije
Seljaštvo	Animizam, magija
Intelektualci	Budizam
Birokratija (činovništvo)	Konfučijanizam
Ratnici	Islam
Sitno građanstvo (zanatlije, trgovci)	Hrišćanstvo
Robovi i nadničari	Nisu bili nosioci religijskog <i>ethos-a</i>

Veber razbija stereotipno viđenje o seljaku kao pobožnom. To je moderna pojava. Veber ističe da je čak i zvanična hrišćanska crkva u srednjem veku tretirala seljaka kao hrišćanina drugog reda. To se vidi ako se analiziraju i patristički i sholastički spisi a naročito ako se tumače dela Tome Akvinskog (*Tommaso d'Aquino*, 1225-1274). Seljak je sve do moderne bio prototip paganina. Odgovor na pitanje zašto je to tako zapravo je jednostavan. Seljak je u potpunosti usmeren na prirodu i zavisi od njene hirovitnosti, tako da je isključivi vid transcendencije koji je njemu potreban magijskog karaktera. “Sudbina seljaka je toliko tesno vezana za prirodu, toliko zavisna od organskih procesa i prirodnih zbivanja i ekonomski, u suštini, tako malo usmerena na racionalnu sistematizaciju, da seljak, uglavnom, može postati jedan od nosilaca neke religije samo tamo gde unutrašnje (fiskalne ili vlastelinske) ili spoljašnje (političke) sile prete da ga pretvore u roba ili proletarizuju (Veber, 1976: 395).

Magija se odnosila na ruralno a religija se, dakle, razvija na tlu gradova. Različite su forme urbanizacije prostora, međutim, samo je grad na Zapadu uspeo da bude središte religije koja će kasnije doživeti pun zamah racionalizacije. Hrišćanstvo je gradska religija. Samo je grad koji je razorio sistem usko vezanih srodničkih grupa i stanovnike determinisao shvatanjem zajednice kao ustanove mogao biti katalizator hrišćanstva u kome je incest tabu jedan od osnovnih grehova (Veber, 1976: 398–399).

Interesantno je da Veber kao nosioce hrišćanstva video socijalno *deprivilegovane slojeve*, tj. ono što on naziva sitnim građanstvom (trgovci i zanatlije). Isprva bi usmerenost na racionalno ustrojenu privredu koja je *alfa* i *omega* njihovog svakodnevnog života mogla zamagliti pravu prirodu duhovnih potreba. Naime, građanstvo koje se marljivo, predano i potpuno sistematski racionalno posvećuje ovozemaljskom u prvi mah može delovati kao sloj koji nije zainteresovan za prepuštanje bilo kakvoj formi iracionalnog. Međutim, takvo viđenje gubi iz vida težinu patnje koju sa sobom nosi socijalna deprivilegovanost i reciprocitet utehe koju ona zahteva. Zbog toga hrišćanstvo jeste religija spasenja. Tim društvenim slojevima je bliska ideja o *post mortem* etičkoj nadoknadi za sve ono što im je za života uskraćeno. Ideja o obećanom večnom miru i spokoju u koji odlaze pravednici nije iskrsla u panteonu religijskih etika niotkuda; ako se malo dublje unesemo u vezu između racionalnog tržišnog delanja sa jedne, i vapaja za milost i utehu sa druge strane, sasvim je očigledno kako se upravo na tlu grada u deprivilegovanim slojevima rodilo hrišćanstvo. “Ukoliko nas interesuje karakter religije kao takav, onda je bezuslovno razumljivo da potreba za spasenjem, u najširem smislu ove reči, kao što ćemo kasnije videti, nalazi svoje – mada ne jedino niti primarno – središte u negativno privilegovanim klasama, a tuđa je “sitnim” i pozitivno privilegovanim slojevima, bar ratnicima, birokratama i plutokratiji” (Veber, 1976: 410).

U okviru teme o deprivilegovanim slojevima, treba se podsetiti i specifičnog primera – istorije judaizma. Jedna od retkih Veberovih zaista dovršenih studija upravo je ta o ranom judaizmu. Pomalo neobično, on svoju studiju počinje komparacijom judaizma (kao *naroda parija*) sa najnižom indijskom kastom. Iako je i u jednom i u drugom slučaju reč o najnižim društvenim slojevima, o obespravljenim, stigmatizovanim i hermetičnim socijalnim krugovima, etika judaizma i etika kastinskog sistema potpuno su drugačije. Logično, ni putevi spasenja nisu isti. Dok pripadnici najniže kaste u Indiji svoj položaj ne mogu da promene i moraju živeti život u skladu sa socijalnim položajem da bi eventualno u narednom životu bili nagrađeni klasnim uspinjanjem, Jevreji sebe vide kao odabrani narod koji će izvršiti socijalnu revoluciju i postati svojevrsna *master rasa*.²²¹ Delanje Jevreja je, prema Veberovm mišljenju,

²²¹ “Od ispunjenja verskih obaveza Hindus očekuje poboljšanje svojih ličnih izgleda za ponovno rođenje, tj. Uzdizanje ili reinkarnaciju svoje duše u neku višu kastu. Nasuprot tome, Jevrejin očekuje učešće svojih

veoma racionalno, iako je i getoizirano i introvertno. Takođe, patnja je kod hinduista individualna, dok se kod Jevreja ona proteže na ceo narod (Weber, 1952: 43; Veber, 1976: 416–418).

Veber intenzivno proučava dobrovoljni pristanak Jevreja da budu narod parija i da žive u socijalnoj izolaciji i dolazi do zaključka da je kolektivna mržnja (*ressentiment*) jedna od pokretačkih snaga judaizma. Veber koristi Ničeov koncept kako bi objasnio specifičan položaj Izraela, male i spolja ugrožene države, i Jevreja kao željnih osвете za nepravednu preraspodelu svetskog uticaja, moći i bogastva. U toj globalnoj podeli pripadnici judaizma nisu prošli u skladu sa svojim zaslugama pa “u ovoj teodiciji negativno privilegovanih moralizam služi kao sredstvo za davanje legitimnosti svesnoj ili nesvesnoj žeđi za osvetom” (Veber, 1976: 417). Maks Veber smatra da ne postoji bog koji je željan osвете kao što je to slučaj sa Jehovom. Kao što ćemo kasnije videti, iako islam smatra ratničkom i agresivnom religijom, uzrok te militantnosti leži u Muhamedovim konstitutivnim državnim planovima a u božijoj volji. Sa druge strane, Jehova je sjedinjen sa svojim narodom, kako u patnji, tako i u želji za naknadom za svu bol koju vekovima trpe Jevreji. Judaistički *ressentiment* se tokom istorije transformisao, ali je ostao pokretačka sila ove verske dogme, smatra Veber (Veber, 1976: 418–419).

Veber detaljno proučava istoriju judaizma i pre i nakon egzila, i dolazi do zaključka da je judaizam zapravo udario kamen temeljac racionalizacije na Zapadu. Dva su osnovna razloga za takvu tvrdnju. Najpre, judaizam je jedina soteriološka religija koja se u potpunosti oslobodila magijskih elemenata. Drugo, ova religijska etika podrazumeva jedinstvo boga i sveta iz koga dalje proizilazi svetovni moral. Kako Veber tvrdi “veza između Jehove i njegovog naroda postajala je neraskidiva utoliko više ukoliko su više Jevreji trpeli ubilačko ponižavanje i progono” (Weber, 1952: 47; Veber, 1976: 416). Etički sistem judaizma podrazumeva celokupnost života, individue i celog naroda. To je sistematska i sveobuhvatna religija. Kao u pravoslavlju i islamu, bratska ljubav je jedan od osnovnih aksioloških postulata, međutim, tu se završavaju sve sličnosti sa ove dve religije. Pravoslavlje je obojeno kontemplativnim i mističnim a islam je determinisan nasilnim svetim ratom. Prema Veberovom mišljenju, judaizam se izdvaja zbog svoje racionalne orijentisanosti na same pojedince i njihovu svakodnevnu etiku (Schluchter, 2004: 47).

potomaka u mesijskom carstvu koje će celu njegovu zajednicu parija spasiti od njihovog položaja parija i postaviti na mesto gospodara sveta” (Veber, 1976: 417).

Mojsije je postavio temelje pravne religije koja je, upravo zbog svog izolacionističkog karaktera, uspjela da se sačuva od subverzivnih uticaja spolja (naročito nakon pada Drugog hrama) i da održi karakter racionalno ritualističke religije (Schluchter, 2004: 48). Dalji razvoj avaramovskih religija išao je u različitim smerovima, međutim, nukleus racionalizacije koji se kasnije razvija u zapadnoj hrišćanskoj šizmi nalazi se upravo u judaističkom poimanju jedinstva naroda i boga i u racionalnoj versko-pravnoj tradiciji.²²²

Religija spasenja ne mora uvek poticati iz deprivilegovanih slojeva. Međutim, iako harizma proroka ne mora biti strana intelektualnim slojevima, onog trenutka kada određena religijska doktrina mora postati razumljiva za šire društvene slojeve, tada ona menja svoj karakter i u prvi plan se ističe, ne samo manje zahtevna teologija, već se stavlja akcenat na spasitelja. Personalizacija milosti lakše se prihvata kod manje obrazovanih. Kako Veber tvrdi, budizam, koji je isprva bio dostupan relativno malom broju ljudi koji su intelektualno snažnijih kapaciteta, da bi postao masovna religija, morao je kult Bude zameniti idealom bodhisatve tj. “spasitelja koji silazi na Zemlju i žrtvuje sopstveni ulazak u nirvanu radi toga da spase svoju sabraću” (Veber, 1976: 411). U budizmu je prezir prema svakom osećaju mržnje doveo do formulisanja veoma zahtevne verske etike koja, prema Veberovom mišljenju, gaji prezir i gordost i prema ovostranom, ali i prema iluzijama o savršenosti onozemaljskog života. Spasenje u budističkom kontekstu nije beg u raj iz materijalne bede već je želja sa duhovnim (samo)usavršavanjem i intelektualnim i fizičkim stapanjem sa kosmosom (Veber, 1976: 421–422).

Sve velike religije Azije tvorevine su intelektualaca, smatra Veber. Međutim, u pitanju su različite forme intelektualizma i, samim tim, krajnji religijski porizvod drugačije je sadržine. Konfucijanizam je religija pretendena na službena mesta tj. obrazovanog sloja činovnika čiji je moral oblikovan u skladu sa azijskim birokratskim *ethos*-om.²²³ Iako intelektualno zahtevni, konfucijanizam i budizam razvili su drugačije verske sisteme pa je konfučijanizam politička religija prilagođena svetu a budizam ipak

²²² Kako Veber tvrdi, “racionalni karakter metodike spasenja bio je delimično rimskog, delimično jevrejskog porekla” (Veber, 1976: 465). Uticaj rimskog Zapada (koje je, kako Maks Veber ističe, razvilo jedino pravo racionalno pravo) na spasenje kao neku vrstu pravnog odnosa podanika i nadređenog nedvosmisleno je prisutan u vrhuncu racionalne metodike spasenja. Međutim, nipošto se ne sme zaboraviti ni uticaj judaizma.

²²³ Taoizam je, sa druge strane, za Vebera, popularna magijska praksa, a ne zaseban verski sistem (Veber, 1976: 423).

spada u religije spasenja. Veber smatra da je, kada je došlo do depolitizacije intelektualaca, kao u slučaju budizma i džainizma, verska etika skliznula u pravcu spasenja, dok je u slučaju hladnog i politički ambicioznog konfučijanstva, etika ostala usmerena na ovozemaljsko postignuće (Veber, 1976: 425).

Ratničko plemstvo gotovo uvek je bilo usmereno na prihvatanje svih čulnih blagodeti u slavu svojih vojnih podviga, pa je teško moglo biti nosilac etike spasenja. Tako je bilo i u Tacitovo doba i u vreme konfucijanskih mandarina, smatra Veber. Religija za ratnika može biti pomoćno sredstvo u vidu magijskog ili molitvenog karaktera kada odlazi u borbu, ili u formi ceremonijalno-svečanih rituala prilikom dočeka iz ratnih pohoda (Veber, 1976: 399). Međutim, jedinstveni obrazac po kome ratnička religija može biti religija spasenja pružio je upravo islam. Obrazovanjem kovanice *sveti rat* i davanjem transcendentnog smisla istom, islam je omogućio spoj između ideje spasenja i neophodnog političko-vojnog korektiva takve milosti. Kada je Muhamed prešao iz Meke u Medinu, tj. kada je shvatio da neće moći lako da se nametne jevrejskim plemenima kao neprikosnoveni prorok, bitke koje je vodio protiv neprijatelja nazvao je svetim ratovima i tako je počela da se kristališe ideja odlaska mučenika stradalih u svetom verskom ratu protiv nevernika u *dženet*. “Na osnovu toga je Muhamed sačinio zapovest za verski rat sve do potčinjavanja nevernika političkoj vlasti i ekonomskoj dominaciji vernika” (Veber, 1976: 400).

Jasno je i kako Veber izvodi zaključak o tome zašto kapitalistički duh nikada nije zaživeo u muslimanskim zajednicama. Ratni plen i finansiranje ponovnih sukoba uvek je, prema njegovom mišljenju, bio usmeren na sticanje vlastelinskih poseda, obezbeđivanje feudalnih renti i održanje poretka u kome ekonomske privilegije proističu iz učešća u verskom ratu (Veber, 1976: 400). Ono što nije jasno je zašto je Veber, kada je već izneo pretpostavke o tome na koji način je Muhamed ipak uspeo da utaba puteve spasenja za jedan deo islamskih vernika, i uprkos tome što je rani islam sadržao u sebi klice religija spasenja, on ipak ostao samo religija ratnika. Ove nedoslednosti u Veberom izlaganju o islamu dovele su i Šluhtera u dilemu. Šluhter je islam u svom veberološkom dijagramu svrstao i u kategoriju političkih religija, ali i u kategoriju religija spasenja sa kontemplativnim načinom obračunavanja sa ovozemaljskim. Ovaj nemački sociolog je na oba mesta na kojima je naveo islam pored stavio i znak pitanja. Za razliku od ostalih religija koje je nedvosmisleno kategorisao,

islam je i za njega bio enigma. Podsećamo na to da je, za razliku od drugih nehrišćanskih religija poput hinduizma, budizma, konfucijanizma i taoizma, kojima Veber jeste posvetio opsežne studije (Weber, 1951; Weber, 1958), islamološki projekat takve vrste izostao. O njegovoj sociologiji islama možemo zaključivati samo na osnovu fragmenata iz različitih dela i otud i proizilaze nedoumice. Kao što smo u uvodnom delu istakli, Veber je nameravao da o islamu napiše studiju, ali na kraju tu zamisao nije uspeo da realizuje. Razmotrimo samo još nekoliko protivrečnosti kada je reč o Veberovom shvatanju islama u pogledu spasenja, analiziranih kroz argumente u prilog tome da je islam religija prilagođena svetlu, ali i da ima karakteristike religije spasenja.

Što se tiče argumenata da je islam politička religija, odnosno religija koja se prilagođava ovostranom (kao i konfucijanizam i taoizam), situacija je poprilično jasna. “A islam nikada i nije bio religija spasenja. Njemu je direktno tuđ pojam “spasenje” u etičkom smislu reči” (Veber, 2015: 240). Veber takođe tvrdi da zbog toga što je jedini put u raj stradanje u svetom islamskom ratu, tu ne možemo govoriti o religiji spasenja “u pravom smislu te reči” (Veber, 1976: 401). Dakle, ovakva tvrdnja ne ostavlja mnogo dilema. Veber dalje elaborira o tome zašto je islam politička religija. “Mere koje islam preduzima su u suštini političke prirode: otklanjanje privatnih sukoba u interesu jačanja udarne snage za sukob sa spoljnjim neprijateljem, regulisanje legitimnog polnog opštenja u strogo partijarhalnom smislu i ukidanje svih njegovih ilegitimnih formi (stvarno stvaranje seksualnih privilegija samo za imućne, s obzirom na lako dobijanje razvoda i očuvanje konkubinata sa robinjama), zabrana “zelenišenja”, uvođenja dažbina u ratne svrhe, i pomaganje sirotinji” (Veber, 2015: 240). Veber smatra da su dokazi prihvatanja sveta u islamu afirmisanje ropstva, prezir prema ženama, domestikacija žena, poligamija, jednostavnost religijskih rituala i skromnost etičkih zahteva. Veber islam još naziva i orgijastičnim, mističnim, tradicionalnim i izrazito simplifikovanim religijskim sistemom. Na kraju Veber navodi da je, za razliku od judaizma, u islamu ideal “ratnik a ne literata” (Veber, 2015: 241). Raj je u islamu “čulni vojnički raj”, a greh je poslaniku Muhamedu potpuno nepoznat, smatra Veber. Greh može biti religijska nečistota (obredni propusti), *širk* (mnogoboštvo), nepokornost prema Poslanikovim naredbama itd, ali greh nikada nije duhovnog karaktera (Veber, 2015: 240–241, Veber, 1976: 401).

Drugim rečima, Veber smatra da je Poslanik Muhamed oblikovao islam u ratničkom ruhu zbog toga što je njegov prvenstveni cilj bilo konstituisanje muslimanske

države. Ona u kontekstu plemenskih sukoba, mnogoboštva i suprematije mekanskih oligarhija nije mogla biti izdignuta i utemeljena nikako drugačije nego borbom pa je stoga vojnički imperativ logičan dogmatski ishod, smatra Veber. Svi drugi elementi koji postoje u islamu (afirmisanje ropstva, mizoginija, androcentrizam ili skromnost etičkih ciljeva) samo se uklapaju u ovaj opšti cilj stvaranja države (Veber, 2015: 241). Ovo je važna napomena jer pokazuje da Veber nije samo “preuzeo” stereotip o islamu kao o religiji ratnika iz kontinuiteta repertoara orijentalističkih predrasuda i implementirao ga u svoju teoriju, već je pokušao da na sociološki način objasni zašto je, prema njegovom mišljenju, islam religija vezana za ovozemaljsko i političko. On pak deciderano smatra da je islam isključivo religija ratnika. Muhamed je sa svojom vojskom isprva u Meki, a potom u Jatribu (Medini), formulisao religijsku doktrinu u skladu sa svojim političkim i vojnim potrebama. Stoga je islam religija koja nipošto ne odbacuje svet, već će svi ratnici u skladu sa Alahovom voljom u njemu obilato uživati. “Ova koncepcija pretpostavlja ekskluzivnost jednog opšteg boga i moralnu izopačenost nevernika kao njegovih neprijatelja, čija neometana egzistencija izaziva njegov opravdani gnev. Stoga te koncepcije nema ni u antičko doba na Zapadu niti u nekoj od azijskih religija Zaratustre; pa tu i nema direktne veze između borbe bezverja s jedne, i verskih osećanja sa druge strane. Pravi tvorac te veze jeste islam” (Veber, 1976: 400). Problem sa ovakvim stanovištem je u tome što, iako nije nesnovano, svakako nije ni potpuno i stoga ga mi nazivamo umereno orijentalističkim.

Argumenti u prilog tezi da je Veber islam percipirao kao političku religiju više su nego očigledni. Neki autori smatraju da tu nema nikakve dileme i da Veber islam definitivno nije video kao religiju spasenja (Sukidi, 2006: 198). Međutim, problem je u tome što je Veber na više mesta upravo islam navodio kao primer za sve one karakteristike koje su rezervisane za religije spasenja u kojima dominira borba protiv ovostranog sa kontemplativnim prefiksom. To je posebno uočljivo kada Veber poredi islam sa pravoslavljem u kontekstu očuvanja bratske ljubavi kao vrhunskog vrednosnog ideala. Da bi podvukao razliku između individualnog karaktera sektaškog kalvinizma i religija kolektiviteta, Veber islam upoređuje sa pravoslavljem i judaizmom tvrdeći da etike tih religija upućuje na zajedništvo, bratsku ljubav i emotivnu povezanost. Islamska vezanost za umu ekvivalentna je konceptu hrišćanske (pravoslavne) ljubavi, odnosno odanosti Jevreja svojoj zajednici (Jovanović, 2016b: 457; Nafissi, 2006: 6174;

Schluchter, 1987: 100).²²⁴ Takođe, Veber ispravno uočava sličnosti između judaizma i islama govoreći da “Strogo “monoteistički” su u osnovi samo jevrejska vera i islam” (Veber, 2015: 26). Ističući ekskluzivnu monoteističnost islama on opet upada u kontradiktornu poziciju: ako je reč o orgijaškoj i mističnoj religioznosti, kako je onda islam strogo jednobožačka religija? Sam Vimster (*Sam Whimster*) smatra da Veber islam posmatra kroz trijadu avramovskih religija i da je on govorio o elementima političke religije u islamu, ali da je mnogo više argumenata za pozicioniranje islama u kategoriju soterioloških religija (Whimster, 2004: 19). Mi se slažemo sa ovim zaključkom. Istina je da Veber na jednom mestu kaže da islam nije religija spasenja u pravom smislu te reči (Veber, 1976: 400), ali ipak on na više mesta objašnjava sve one elemente koji islam približava judaizmu, ali i hrišćanstvu. Veberova kontradiktornost i nedoslednost u analizi islama je više nego očigledna (i ona nam, kao što smo rekli, znatno otežava analizu), pa ipak, smatramo da su monoteizam i sakralni puritanizam koje je adekvatno argumentovao, dovoljni dokazi u prilog tezi da Veber jeste islam video kao jednu od religija spasenja.

Kada govori o sputanosti seksualnosti u soteriološkim religijama, Veber islam poredi sa protestantizmom. Pošto je u protestantskoj ideologiji brak jedini način da se na bogougodan način reši seksualni poriv (koji je, naravno, posledica prvobitnog greha), Luter je imao neprijateljski stav prema monaštvu. Smatrao je da, ako već postoji institucija ograničenja seksualnih požuda i suzbijanja bludničenja (brak), nema potrebe živeti u seksualnoj askezi. Veber kaže da su Luter i Muhamed u tom pogledu bili na identičnoj idejnoj talasnoj dužini, i da su svetost braka u islamu i protestantizmu gotovo istovetni. Veber generalno smatra da je osnov svih religija spasenja neprijateljstvo prema seksu i da to nije specifičnost samo (zapadnog) hrišćanstva kako se uobičajeno misli. Naprotiv, pošto istočnim varijetatom hrišćanstva rukovodi ideal bratske ljubavi, polno opštenje je sa njom, kako Veber kaže, “u odnosu duboke napetosti” (Veber, 1997: 457). Nesputana seksualnost rezervisana je za sloj seljaka koji su verni magijskom načinu percepcije sveta a ne pripadnicima religija spasenja (Veber, 2015: 220, Veber,

²²⁴ Veber čak govori o kolektivnom fatalizmu u islamu kroz koncept *kismet*-a koji on interpretira u izrazito grupnom apokaliptičnom tonu (Weber, 1978: 575).

1997:457–462). Ovakva konstatacija se svakako ne uklapa u njegove iskaze koje islam predstavlja u svetlu orgija, poligamije, mizoginije i hedonizma.²²⁵

Prema Veberovom mišljenju element koji islam svakako odvaja od hrišćanstva je uloga žena u sakralnim obredima i istoriji religije. Religijama deprivilegovanih društvenih slojevima svojstveno je ravnopravno učešće žena. Sa jedne strane, prema Veberovom mišljenju, rodovi su ravnopravniji u nižim klasama nego u višim, ali još je bitnije to što žene ne mogu imati nikakvu ulogu u ratničkim religijama u kojima je muška povezanost u kultu militarizma snažan presudni faktor za razvoj religijske etike. Najilustrativniji primer toga je, svakako, islam u kome su, kako Veber smatra, žene potpuno deklasirane (Veber, 1976: 412–413).²²⁶ O rodnoj dimenziji biće reči u nastavku ovog rada. Reč je o zaista intrigantnom pitanju: da li je Veber u pravu kada smatra da je islam mizogina religija?

U uvodnom delu smo napomenuli da je Veber posmatrao islam kao *stricto sensu* homogenu religiju, sa jednim izuzetkom. Taj izuzetak je sufizam. U nastavku rada istražićemo na koje načine se razlikuju dogmatski i praktični versko-pravni varijeteti u islamu (i kako to utiče na diferencijacije u modelima spasenja), međutim, kako sufizam neće biti predmet naše analize, smatramo da je važno da na ovom mestu otvorimo to pitanje da bi se podvukla jasna distinkcija između Veberovog shvatanja islama kao jedinstvene religije, i razumevanja sufizma kao zasebnog pravca u okviru islamske vere.

Najpre treba ukazati na to da Veber sufizam definiše kao jedan od varijeteta derviških redova koji postoje i u okviru drugih religija. On koristi ovaj genusni pojam kako bi objasnio azijski harizmatski misticizam. Specifična metodika spasenja koja

²²⁵ “Nasuprot još uvek rasprostranjenom verovanju da je pomenuti neprijateljski stav prema seksu specijalitet hrišćanstva, stoji činjenica da nema nijedne specifične religije spasenja koja bi u načelu zauzela drugačije stanovište. To se objašnjava nizom sasvim opštih uzorka: pre svega, tipom razvitka koji zahvaljujući racionalizaciji životnih uslova doživljava seksualna sfera u samom životu. Na nivou seljaka polni akt je svakodnevan događaj, koji kod mnogih primitivnih naroda ne uključuje ni najmanje osećanje stida pred prisutnim putnicima-strancima, niti obuhvata bilo šta to bi izlazilo iz okvira svakodnevnog života. Za našu problematiku, presudan razvitak je sublimacija seksualne sfere u osnovu specifičnih senzacija, u “erotiku”, čime postaje vrednost za sebe i prelazi svakodnevne okvire” (Veber, 2015: 220). Veber je analizom uticaja racionalizacije religije na sferu seksualnosti anticipirao ono što će nemački sociolog Norbert Elias (*Norbert Elias*, 1897-1990) nazvati *procesom civilizovanja*. Jedan od aspekata civilizovanja evropskih naroda u periodu od XIII do XIX veka upravo je sputavanje polnog nagona i dovođenje istog u kategoriju dozvoljenog, odnosno onoga što je bračnim ugovornom legitimisano kao poželjno (Elijas, 2001). Elias je proces ukalupljivanja seksualnosti u bračne tokove dokazao analizirajući udžbenike i priručnike o lepom ponašanju, međutim, iako su stanovišta obojice sociologa imala izuzetno dinamičan i procesualan karakter, Veber je ipak otišao korak dalje i udubivši se u religijsku etiku, pronašao nukleus suzbijanja seksualnosti u okove institucije braka. Nukleus se nalazi u religijama spasenja.

²²⁶ Za više videti treće potpoglavlje četvrtog poglavlja ove disertacije.

podrazumeva intelektualnu ekstazu ili erotske orgije (ili i jedno i drugo!) zajednički je imenitelj svih varijeteta derviške religioznosti. Ona podrazumeva odsustvo bilo kakve kontrole svakodnevnog i akcentuje, baš kao i u slučaju magijskog, nesvakidašnje orgijastične trenutačne ekstaze koje dovode do (samo)obogotvorenja. Ovosvetovno zanimanje je za pripadnike derviških redova od drugostepenog značaja. Iako mogu revnosno obavljati svoje svetovne dužnosti, njihov mistični i rutualni deo ličnosti je daleko snažniji.²²⁷ Derviški oblik transcendencije vodi poreklo iz Indije, ali dalje penetrira u različite religije čiji putevi vode čak sve do Bosne. “Sublimirana ekstaza intelektualaca i derviške orgije, mada u blažoj formi, unete su u islam preko sufizma” (Veber, 1976: 452).

Sufizam u teoriji Maksa Vebera jeste deo islamske verske tradicije, ali pripada i skupu derviške religioznosti. Iako smatramo da je distinkcija između sufizma i ostatka islama važna i da ju je Veber dobro uočio, slažemo se sa svim onim autorima koji kritikuju Vebera za nedovoljno dobro poznavanje islamskog u sufizmu. Veber je dao prednost derviškom nauštrb esencijalno monotesitičkom u sufizmu (za više videti: Bashier, 2011; Schluchter, 1999; Levtzion, 1999; Turner, 1998).

Sufizam (*tasawwuf*)²²⁸ zaista jeste specifičan pokret u islamu. Spada u kategoriju misticizma i po mnogo čemu odstupa od islamske ortodoksije. Istorija je zabeležila nemali broj slučajeva progona sufija od strane drugih muslimana upravo zbog toga. Sufizam obuhvata filozofsko-teorijsku dimenziju (spekulativni put), ali i institucionalnu podlogu (bratstvo, odnosno *tarikatske*) (Vukomanović, 2008b: 130). Veberu su se obe ove dimenzije sjajno uklopile u definiciju derviške religioznosti.

Kada je reč o ritualističkom elementu, Veberu je veoma kompleksan sufijski ritual (*zikr*) poslužio kao jedan od primera za derviški kontemplacijski karakter. Zikr je jedan od najzahtevnijih verskih obreda koji podrazumeva sinergiju daha, pokreta i zvuka. Veoma je složen i težak i sa stanovišta somatskog, ali i sa stanovišta društvenog; zikr je telesno i mentalno fokusiranje na *zazivanje* boga, ali kao i svi drugi rituali podrazumeva permanentnu (re)integraciju članova (tarikatske) zajednice. Čestim izgovaranjem božijeg imena (u *Kuraniu* ih ima čak 99) nanovo se potvrđuje sveprisutnost boga,

²²⁷ Derviška religioznost zapravo podrazumeva baš sve ono što je hrišćanstvo na Zapadu suzbilo. To je, između ostalog, razlog zbog kojeg je racionalizacija uspela na Okcidentu a nije uspela na Orijentu.

²²⁸ Ovo je arapska reč za misticizam i u bukvalnom prevodu znači “biti misitik, sufija” (Vukomanović, 2008b: 129).

svedoči se vera, i kroz seriju manje ili više graničnih situacija transformiše se individualni identitet vernika. Simbolika i nadnaravni smisao zikra je isti (potvrđivanje vere i približavanje Alahu), međutim, pojavne razlike su velike. Zirk se može izvoditi u sedećem ili stajaćem položaju, a može podrazumevati i ples. Može biti tih, a može biti i glasan. Neki redovi zahtevaju i ritualno probadanje, a drugi ne. Svaki zikr se izvodi u stanju kontrolisanog transa (Vukomanović, 2011: 45–47).

Ovakav, zaista dinamičan i u najmanju ruku upadljiv verski ritual, dao je povoda Veberu da na sufizam gleda kao na još jedan od primera magijskih opijajućih obreda. Međutim, treba imati na umu da nije reč o istovetnim ritualnim obrascima, a posebno se ne radi o sakralnoj jednoobraznosti. Sufijski trans drugačiji je i od profanog transa, ali i od verske ekstaze. Od profanog transa razlikuje se po tome što ima element divinizovanog (a ne samo uzbuđenosti zbog muzike i plesa), a od verske ekstaze izdvaja se potome što je reč o kontrolisanom stanju i što nije reč o opsednutosti već o dobrovoljnom pristupanju strogo vođenom transu. Zikr pažljivo usmeravaju i nadgledaju šejhovi jer se trans nipošto ne sme otrgnuti kontroli. Ukoliko bi se greška dogodila ne samo da bi mogla biti fatalna po samog vernika, već bi se izgubila poenta obreda; trans nije cilj sam po sebi već je cilj put ka bogu (Vukomanović, 2011: 47–48). Veber nije pravio razliku između kontrolisanog i nekontrolisanog transa (ekstaze) i njegove svrsishodnosti. Zbog toga mu se dogodio još jedan propust, a to je stavljanje sufizma u kategoriju sa kultovima koji imaju orgijaški karakter. Kako je i sam više puta naglasio, islam i druge avramovske soteriološke religije ima krajnje asketski odnos prema seksulanosti. U religijama u kojima je erotska pobuda omeđena bračnim zavetom bilo koja vrsta dionizijskog ponašanja najstrože je zabranjena. S obzirom na to da sufizam pripada islamu, da počiva na šerijatu, i da se tokom rituala o kojima govorimo čitaju *ajeti*, zaista je neobično da ga je Veber svrstao među kultove sa orgijaškom dimenzijom.²²⁹ On, doduše, nikada eksplicitno nije rekao da se u sufizmu sprovodi blud, ali ga jeste pozicionirao među kultove u kojima je seksualni trans bez granica jedna od glavnih odlika.²³⁰

²²⁹ Napominjemo da je za Vebera orgija simbol za ekstazu koja se izaziva alkoholom, narkoticima ili drugom vrstom opijata. Orgija može a ne mora podrazumevati i seksualnu komponentu (Veber, 1976: 341). Sufizam u islamu svakako ne podrazumeva korišćenje ili praktikovanje bilo čega od navedenog.

²³⁰ Neki od varijeteta sufijskog zikra podrazumeva i odricanje od bilo kakve seksualne interakcije sa ženama u nekom doglednom periodu (Vukomanović, 2011). Pa ipak, treba podsetiti da u sufizmu postoji tradicija tolerancije prema homoseksualnoj erotici i da je sačuvana persijska poezija koja govori upravo o

Sa druge strane, institucionalni element sufizma, odnosno važnost tarikata i šejha na njegovom uzglavlju, Veberu je svedočio u korist sufizma kao, ne samo usmerenog na bratsku ljubav (kao u slučaju pravoslavlja i judaizma), već i na formiranje harizmatskog kulta ličnosti. Prema Veberovom mišljenju, šejh nalikuje na vođu magijskih rituala tj. na vrača. Bespogovorno pokoravnije šejhu jeste jedna od bitnih karakteristika sufizma (Tanasković, Šop, 1981: 30), i neretko se prave paralele između šejhova u sufizmu i svetaca u hrišćanstvu (Bashier, 2011),²³¹ međutim, šejh nema nadnaravnih moći koje su neretko pripisivane vođama magijskih kultova. Kao što smo rekli, šejh vodi i kontroliše zikr, on je intelektualni vođa i duhovni uzor, ali je oslobođen božanskog prefiksa. Hijerarhijski odnos između šejha i drugih pripadnika tarikata formira se uglavnom na osnovu harizme samog šejha, ali i na osnovu genealoške²³² tradicije.²³³

Ovaj aspekt Veberove analize sufizma u okviru derviške religioznosti objektivniji je postavljen u odnosu na objašnjenje prirode transa i deskripcije ekstatične omamljenosti. Zbog harizme šejhova sufizam jeste optuživan za jeres a bliskost u tarikatu doživljavana je kao prepreka za ljubav prema celokupnoj umi. I dan danas islamski fundamentalisti neretko sufizam tumače upravo u tom ključu. Dakle, Veber jeste validno podvukao razliku između sufizma i ostatka islama, ali je i krajnje neprecizno islamski misticizam poistovetio sa indijskim i drugim azijskim origijaško-ekstatičnim kultovima.

Veber na više mesta ističe kako je islam imao potencijal da postane racionalna religija (pre Muhamedovog prelaska iz Meke u Medinu), međutim, nakon formiranja države i državnog vojnog aparata u Medini, nosioci islama postali su ratnici i izgubio se racionalistički derivat islamske dogme. Drugi “krivac” za iščezavanje racionalnosti je

tome. Na osnovu toga dugo su postojali stereotipi o konvergenciji misticizma i homoseksualnosti, naročito kada je reč o sufizmu. Homoseksualizam se tumačio kao jedna od posledica slabljenja moralnih stega, a orgije su samo divinizaciono opravdanje za blud. Ovo je naročito slučaj sa autorima koji su obeležili XVIII i XIX vek (Boswell, 1980: 27). Ne tvrdimo da je Veberovo shvatanje sufizma oblikovano persijskom erotskom književnošću a još manje impliciramo uslovljenost njegovog shvatanja stereotipima i socijalnoj distanci koja je postojala, ali dajemo opšti okvir za razumevanje isticanja orgijastičnog elementa u socijalnoj misli XIX veka.

²³¹ Da li su šejhovi isto što i sveci u hrišćanstvu je zaista veliko i nedovoljno istraženo pitanje. Sufijski pojam *wali* je veoma sličan pojmu sveca, međutim razlike ipak postoje i to i na institucionalnom i na sakralnom nivou. Međutim, kako je u islamu obožavanje bilo kojih ličnosti osim samog svevišnjeg najstrože zabranjeno, ovo je još jedan religijski segment u kome sufizam zaista odstupa od islamske ortodoksije.

²³² Reč je o konceptu *Sisile* koji podrazumeva jačanje verskog autoriteta usled povezanosti sa ranijim istorijski značajnim verskim vođama. Na taj način se u sufizmu zapravo prepliću Veberove definicije harizmatske i tradicionalne vlasti.

²³³ Za više o ovoj temi videti: Goldberg, 1991; Ivanković, 2017.

sufizam. Sufizam je mogao biti kanal intelektualizma u islamu, međutim, “skliznuo” je u misticizam i time zatvorio vrata racionalnoj etici. “Izvan zvaničnih škola prava i teologije i povremenog procvata naučnih interesa, religioznost specifična za islam mogla je doživeti prodor intelektualizma samo uporedo sa procvatom sufizma. Ali sufizam nije bio orijentisan u tom pravcu. Narodnoj derviškoj veri potpuno nedostaju upravo crte racionalizma, a u islamu su samo neke heterodoksne sekte, koje su povremeno bile stvarno uticajne, nosile specifično intelektualistički karakter” (Veber, 1976: 432).

Filozofsko-verska osnova sufizma jeste intelektualno zahtevna i obojena je mističnim elementima koji su u određenoj meri ostali van granica islamske ortodoksije, međutim, sufizam je u svojoj esenciji i dalje i po svojoj suštini deo islamskog versko-pravnog korpusa i samim tim, one stvari koje su u islamu haram (zabranjene), zabranjene su i u sufimu. Šerijat je temelj sufizma i *Kuran* je početna kanonska tačka svih sufijskih ogranaka. Sufizam samo apostorfira unutrašnju dimenziju islamske duhovnosti nauštrb svakodnevnih verskih praksi, ali ne predstavlja nikakva ezoterična učenja na granici sa magijom (Tanasković, Šop, 1981: 51, Ramli, 2010: 1300).²³⁴ “Metaforički se tu ponekad islam opisuje kao orah čija je kora kao šerijat, jezgro kao tarikat, a ulje – još nevidljivo, a svuda prisutno – hakika, tj. neposredno iskustvo Božjeg prisustva. Kao četvrti elemenat, ili ‘četvrta kapija’, dodaje se i marifet (*ma’arifat*, spoznaja), odnosno istinska spoznaja Stvarnosti, koja se retko dostiže i više spada u put Poslanika, proroka i mudraca” (Vukomanović, 2008b: 132).

Kritika Veberovog tumačenja sufizma kreće se od potpunog nipodaštavanja (Turner, 1998), preko delimičnih optužbi za orijentalizam (Levtzian, 1999), pa sve do razumevanja za njegove greške zbog nedostatka istorijskih izvora o sufizmu u XIX veku (Bashier, 2011). Međutim, zaista je gotovo nemoguće naći stručnu literaturu u kojoj bi se Veberovo shvatanje sufizma moglo nazvati validnim. Autori se spore u vezi sa time da li uzrok stereotipizacije sufizma kao orgijaške religije u nepostojanju adekvatnih izvora, ili je pak u pitanju uklapanje novih fenomena u *Prokrustove postelje* već

²³⁴ Neki od najpoznatijih su: kadirije (istorijski gledano, prvi derviški red), rifaije, nakšibendije, mevlevije, halvetije, bektashije, suhravardije itd. Svi ovi varijeteti sufizma se međusobno razlikuju i zbog toga ni o sufizmu ne možemo govoriti kao o homogenom entitetu. Na primer, za mevlevije je karakterističan, kao što smo rekli, plešući zikir, dok su nakšibendije tradicionalno bile vojnički red, a rifaije primenjuju zikir sa *idžrom* (veoma dinamičan zikir sa probadanjem delova sopstvenog tela u transu). Treba napomenuti i to da, iako pojava islamskog misticizma obeležava sam početak islama, prvi tarikati razvijaju se tek od XII veka (Vukomanović, 2008b: 133–134).

postojećih tipoloških rešenja. U svakom slučaju, slažemo se da je reč o simplifikaciji jednog inače veoma složenog verskog pokreta u islamu, ali ne treba zaboraviti da je Veber istakao bitnu teorijsku, teološku i sociološku razliku između ortodoksnog islama i sufizma (koja postoji možda čak i više nego što bi citirani autori hteli da priznaju) i jeste adekvatno apostrofirao mistični element koji izostaje u islamu. Osnovna manjkavost nalazi se u poistovećivanju sufizma sa pojedinim orgijaškim kultovima u Indiji. Veber je, naime, izgubio iz vida da je reč o islamskom verskom ogranku (u kome su bilo kakve orgije najstrože zabranjene). Sufizam bi trebalo posmatrati kao zaseban fenomen unutar islama, a ne kao deo magijskih pokreta u Indiji, ili kao nekakav reliktdionizijskog kulta na obodima Evrope.

Kao što smo već istakli, problem Veberovog shvatanja sufizma i pozicioniranje derviške religioznosti unutar njegovih teorijsko-klasifikacijskih okvira je veoma kompleksna tema koja bi mogla biti predmet zasebne doktorske disertacije. Kako je ovde istraživački fokus na ratničkom *ethos*-u u islamskoj ortodoksiji, sufizam ipak ostaje na marginama našeg rada. Razlog više za takvu odluku je što se sam Veber najviše bavio nastankom islama i formulisanjem osnovnih dogmatskih principa.²³⁵ No, da bismo razumeli o čemu Veber govori kada govori o islamu, morali smo izdvojiti sufizam kao zaseban fenomen zbog toga što to i sam Veber čini, ali i zbog toga što sufizam jeste jedinstven slučaj u dugom kontinuitetu istorije razvoja i širenja islama (Ramli, 2010). Sa druge strane, kao što smo već videli, Veber islam ponekad svrstava u orgijaške religije i to čini kako zbog poliginije, tako i zbog sufizma. Dakle, istraživanje Veberovog shvatanja islama nije kompletno ako se u analitičko rešeto ne uvrsti i sufizam.

Slučaj sufizma otvara još jedno važno pitanje sa kojim tendenciozno zatvaramo ovo poglavlje. Ključno pitanje u vezi sa Veberovim shvatanjem islama jeste: da li je on islam posmatrao prvenstveno kao deo avramovskih religija ili kao deo azijske tradicije? Da li je islam samo u smislu stepena racionalizacije najniže postavljena religija u trijadi avramovskih religija ili je, pak, još jedna emanacija azijske kontemplativne i despotiji sklone duhovnosti? Kada je reč o sufizmu, situacija je nešto jasnija: Veber je ovaj deo islamske tradicije klasifikovao kao azijsku (orijentalnu) kontemplativnu religioznost.

²³⁵ Veber se, osim nastankom islama, najviše bavio vladavinom dinastija Omajada i Abasida; međutim, dogmatski nivo analize ipak zauzima najveći deo njegovih stvaralaštva kada je reč o ovoj religiji (Schluchter, 1999: 53).

Međutim, kada je reč o većinskog islamskoj tradiciji, ostajemo, zaista, u izvesnoj dilemi.

Autori koji Vebera eksplicitno optužuju za orijentalizam, skloniji su da njegovo shvatanje islama tumače upravo u ključu jedinstva sa Azijom (Indijom, pre svega), dok neki drugi teoretičari (Volfgang Šluhter) smatraju da postoje argumenti koji idu u prilog tome da Veber nipošto nije odvajao islam od judeo-hrišćanske tradicije, već da ga je samo postavljao na začelje hijerarhije racionalnosti (Schluchter, 1999: 55).²³⁶ Na osnovu rekonstrukcije beleški Veberove supruge Marijane, možemo videti da je on i judaizam (kao i islam, naravno) svrstavao u Orijent. Naime, Marijana Veber se priseća 1911. godine i početka Veberovog interesovanja za Orijent, a pod tom odrednicom ona podrazumeva Kinu, Japan i Indiju, ali i judaizam i islam (Schluchter, 1999: 59).²³⁷

U nastavku disertacije argumentovaćemo zašto smatramo da oba stanovišta mogu biti relevantna, ali najpre ćemo zatupati tezu da je Veber islam posmatrao kao *sui generis* religiju i da je, bez obzira na tendenciju komparacija i klasifikacija, ovoj religiji pristupio kao zasebnoj verskoj tradiciji u okviru koje se prepliću različiti istorijsko-politički, kulturološki i teološki uticaji. Ambivalencija u analizi islama je više nego očigledna; međutim, treba imati na umu da se krećemo duž izrazito probabilističkog spektra jer Veberova misao o islamu nije ni zaokružena ni dovršena.

U skladu sa našim hipotezama, poglavlje koje sledi koncipirano je tako da se obuhvate tri najvažnije dimenzije koje Veber uzima u obzir kada analizira svetske religije. U pitanju su klasna, prostorna i etička dimenzija. Klasna podloga otvara pitanje ekonomskog ustrojstva života pripadnika određene religijske zajednice, prostorno pitanje obuhvata organizaciono-političku dimenziju uređenja grupnog života, a etički aspekt umnogome je centriran oko puteva spasenja. Analizirajući te tri dimenzije dobićemo nešto kompleksniju sliku o Veberovom shvatanju islama od one koju smo u kratkim crtama do sada već izneli, ali kako će naredno poglavlje iziskivati islamološko istraživanje, tj. istorijsko i dogmatsko istraživanje nastanka islama, obuhvatićemo i

²³⁶ Šluhter čak tvrdi i to da je Veber uvažao sve doprinose islamske tradicije zapadnoj modernosti (Schluchter, 1999: 55). U Šluhterovim analizama islam se pozicionira u Veberovim delima skoro sa istim značajem kao judaizam. Mi se sa ovim zaključkom ne bismo u potpunosti složili, međutim, ovo jeste preko potrebno podsećanje na to da Veberova analiza islama nije negativno uslovljeni orijentalizam, i adekvatan korektiv za sve optužbe na račun Veberove analize islama kao prvenstveno azijske tradicije.

²³⁷ To je sasvim očekivano s obzirom na to da se tada (a u nekim zemljama, pa i u Srbiji i dan danas) pod orijentalistikom podrazumeva jezika i kultura Dalekog istoka, ali i hebrejski i arapski jezik. Klasifikaciju Marijane Veber ne treba posmatrati u ideološkom, već u akademsko-disciplinarnom ključu. Podsećamo na to da je i Karl Beker ovako klasifikovao islam pa ne iznenađuje stav ni Maksa ni Marijane Veber.

kritike Veberovih stavova. Na kraju, primenjujući Veberovu sociološku analizu i komparirajući je sa drugim izvorima, možemo dobiti obrise jedne celovite i autohtono sociološke analize ranog islama i islamske dogme.

4. Sociološko zaokruživanje nastanka i ekspanzije islama

“Intelektualne nauke čoveku su urođene, jer je on misleće biće.
One nisu organizirane ni na jednu određenu versku grupaciju.
Njima se bave ljudi iz svih religijskih grupacija,
koji su svi podjednako sposobni da ih spoznaju i istražuju.
One postoje i za njih ljudska vrsta zna od nastanka civilizacije u svetu.”

(Abdulhamid Ibn Haldun “Mukadima”)

4.1. Klasna osnova razvoja etike najmlađe monoteističke religije: ratnički i trgovački koreni islamske dogme

Brajan Turner smatra da je debata o socijalnoj podlozi ranog islama još uvek otvorena, ali da šta god u klasnom smislu islam bio, on nipošto nije religija ratnika (Turner, 1998: 89). Ovaj stav treba posmatrati u kontekstu Turnerove opširne, pronicljive, donekle tačne, ali često i previše jednostrano pozicionirane kritičke studije o Veberovom shvatanju islama. Kao što smo u Uvodu disertacije spomenuli, Turnerova studija je usamljen slučaj obimne analize ovog aspekta Veberove teorije, pa je stoga nezaobilazna referenca i za ovaj rad. Međutim, njegova monografija o Veberu i islamu više podseća na detektivsko štivo u kome su izložene sve navodne greške koje je Veber napravio proučavajući islam (kao i sve istorijske i teorijske zamke u koje je nemački klasik upao pokušavajući da rekonstruiše sliku islamske dogme i socijalne istorije), nego što je respektabilna akademska studija. S obzirom na to da je pisana u takvom (gotovo publicističkom) maniru, ona nije ostavila mnogo plodonosnih fokalnih tačaka za istraživanje, pa ipak, neki od Veberovih stavova o islamu jesu temeljno i adekvatno ispitani u ovoj monografiji. Jedna od tih validnijih istraživačkih hipoteza je pitanje klasnih nosilaca ranog islama. Turner je potpuno u pravu kada kaže da je to najproblematičniji aspekt Veberovog tumačenja nastanka i razvoja islama. Nije tu reč samo o klasnoj osnovi religijske etike: imajući u vidu disperzivnost Veberove socioreligioške teorije, klasna podloga umnogome diktira celokupnu doktrinarnost što znači da je stratifikaciona dimenzija ključ koji otvara vrata celokupne dogme i etike.

Veber je bio izričit i nedvosmislen u svom stavu da je ratnički sloj iznedrio islamsku etiku, ali Turner s pravom postavlja pitanje: zašto su trgovci u potpunosti

izostali u Veberovoj naraciji i desripciji o islamskim počecima? Turner sasvim plauzibilno samatra da trgovci su trgovci oblikovali islamsku etiku u skladu sa svojim potrebama i da su doprineli širenju ove religije. “Ovaj autor zastupa tezu da su islamski trgovci bili, ne samo socijalna osnova islama, već da su zbog inherentne mobilnosti sopstvene profesije (trgovci su, u to doba, prvenstveno putovali u karavanima) bili najzaslužniji za širenje ove religije” (Jovanović, 2016a: 109). Veber se prema pitanju socijalne dimenzije islama odnosi teorijski neumoljivo: on izričito tvrdi da je ratnički sloj oblikovao rani islam i da je Muhamedova koncepcija svetog rata bila katalizator vojničkih moralnih potreba prema kojima je ustrojena ta religija.

Veber je smatrao da je islam, iako su mu starozavetni i jevrejsko-hrišćanski temelji davali dovoljnu širinu da nadogradi etička učenja, ipak ostao ograničen okvirima nacionalno-arapske i staleški orijentisane religije ratnika. Tako Veberova analiza islama dobija još jednu (užu) karakteristiku: nosilac islama jesu ratnici, ali ne bilo koji ratnici, već samo oni koji su bili pripadnici moćnih i bogatih porodica. Veber ovu dimenziju posmatra kroz odnos muslimana prema nemuslimanima koji su bili u obavezi da plaćaju danak. To je, prema Veberovom mišljenju, amalgamirani odnos između feudalnog poretka i vojničkog *ethos*-a koji je onemogućio ekonomsku i etičku racionalizaciju. “Upravo najpobožniji već u prvoj generaciji, bili su najbogatiji ili, tačnije, oni koji su se obogatili ratnom pljačkom (u širem smislu) više od drugih pripadnika vere” (Veber, 2015: 239).

Veber više puta naglašava da je islam isključivo religija ratnika i da je Muhamed koncipirao sveti rat tako da stradanje na islamskom putu bude najjači dokaz predanosti Bogu (Veber, 1976: 400–401). Podsećamo na to da Veber nije bio usamljen u ovakvom shvatanju islama: i najpoznatiji nemački orijentalista toga doba, Karl Beker na isti način je preskriptivno definisao prve muslimane (Becker, 1974). Iz svega navedenog proizilazi zaključak da je islamski *dženet* (raj) čulna fantazmagorična obećana beskonačna dimenzija uživanja za borce pale za *islamsku stvar*. U tako koncipiranoj večnoj blagodeti ne mogu svi vernici provesti večnost, ma koliko se trudili da na svakodnevnom nivou ispune kompleksne etičke zahteve. Kao što ćemo u nastavku rada videti, ova Veberova pretpostavka je veoma problematična i dogmatski i istorijski poprilično neutemeljena.

Posledice ovako koncipiranog ratničko-feudalnog ranoislamskog sistema su, prema Veberovom mišljenju, poprilična skromnost u moralnoj disciplini i zahtevima sa jedne, i insistiranje na raskoši i na čulnom hedonizmu sa druge strane. Etički zahtevi su minimalni, uprkos, uticaju hrišćanstva i judaizma, ali i uprkos uticaju persijskog sufizma i pijetističke filozofske škole. Etičke norme su isključivo političke prirode smatra Veber. One se odnose na regulisanje privatnog vlasništva, uređenje braka i polnog opštenja, zabranu zelenišnja itd, međutim, one nemaju dublji duhovni i intelektualni smisao (Veber, 2015: 240–242).

Još je interesantniji, i veoma sporan, Veberov zaključak o tome da su muslimani skloni javnom prikazivanju bogatstva i fizičkih lepota. “Tradicija blagonaklono slika luksuz u odevanju, parfeme i brižljivu negu brade pobožnih; potpuno suprotna svakoj puritanskoj ekonomskoj etici, sasvim u skladu sa feudalnim pojmom staleža jeste, po predanju, Muhamedova primedba imućnim ljudima, koji su se pred njim pojavili loše odeveni, naime da kad Bog nekog blagoslovi blagostanjem, on voli da se tragovi tog blagostanja i vide na njemu, što prevedeno na naš jezik znači, otprilike, da je bogataš obavezan i da ‘i da živi saobrazno svom staleškom položaju’” (Veber, 2015: 239).²³⁸ Veber doduše priznaje da je Muhamed bio blagonaklon prema siromašnima i asketama, i spominje da je davanje siromašnima deo verske obaveze u islamu, ali to ipak stavlja na drugo mesto etičke validacije (Veber, 2015: 239).

Kao što smo u prethodnom delu disertacije videli, ovakve deskripcije navele su autore (Turner, 1998; Salvatore, 1996; Curtis, 2009; Bashier, 2011) da Vebera nazovu orijentalistom u pejorativnom (Saidovom) smislu tog pojma. Prikaz tipičnog muslimana koji se koristi kozmetičkim sredstvima za kosu da bi imao uspeha kod žena (Veber, 2015: 239–240) služi kao savršeno opravdanje pomenutim kritičarima da Vebera svrstaju u Saidov niz evropskih orijentalista. Da bismo proverili ove njihove tvrdnje i

²³⁸ Iako će o običajima u vezi sa svakodnevnim životom biti više reči na kraju ovog poglavlja, na ovom mestu ćemo napraviti izuzetak i odmah ćemo opovrgnuti Veberove konstatacije. Muslimanima svakako jeste dopušteno ukrašavanje i lepo odevanje i u tom smislu ne preporučuje nikakav asketizam, međutim, izričito je zabranjeno bilo kakvo ulepšavanje zarad hvalisavosti i uobraženosti. Musliman ne sme da iskazuje superiornost i gordost svojoj odećom i ne sme da potencira ispraznu spoljašnjost nauštrb unutrašnje (duhovne) lepote. To se jasno vidi u sledećem hadisu: “Onoga koji nosi odeću oholosti Allah džeše šanuhu će na Sudnji dan odjenuti u odeću poniženosti” (el-Qaradawi, 2008: 148). U islamu negovanje fizičkog izgleda nije zabranjeno, ali je od drugostepenog značaja u odnosu na duhovnu ispunjenost verom i predanost Bogu. Tu drugu, i mnogo važniju premisu je Veber ispustio a prednost je dao orijentalističkoj karikaturi sultana i vezira koji uživaju u svojim estetskim i drugim čulnim blagodetima i zadovoljstvima. To slika u nekim slučajevima jeste bila povesna istinitost, ali ona nije dogmatski uslovljena i opravdana.

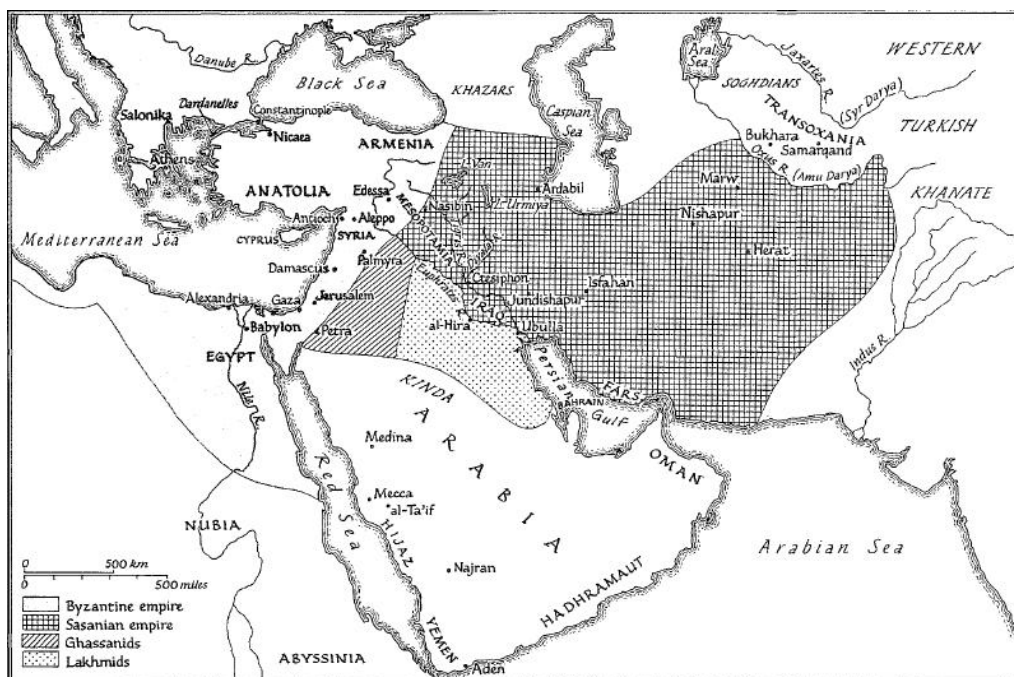
ocene, tj. da bismo ispitali u kojoj meri je Veber zaista stereotipno opisivao muslimane, a u kojoj meri je zapravo bio u pravu, moramo krenuti ispočetka, tj. od prvih koraka koje je islamska religija napravila. To zahteva biografsko-istorijski pristup iz (najmanje) dva razloga. Početi sa analizom života Poslanika Muhameda u skladu je i sa Veberovim istraživačkim pravilima (i spada u metodologiju istorije političkih i socijalnih teorija), ali je u saglasju i sa metodama islamologije kao discipline.²³⁹

U VI, i početkom VII veka, došlo je do tektonskih promena širom bliskoistočnog sveta. Carstva Vizantinaca i Sasanida učestovala su u velikim broju ratova koji su menjali geografsku i političku kartu tog dela sveta. Borbe su se vodile uglavnom na području današnje Sirije i Iraka a u jednom trenutku i u Jerusalimu. To vizantijsko-sasanidsko suparništvo samo je nastavak duge borbe između Rima i Persije koja je trajala više od pet stotina godina. Vizantinci su prihvatili helenističku kulturu a Sasanidi drevnu iransku i semitsku kulturnu tradiciju. Sukob je zaoštren verskim raskolima. U III i IV veku vizantijski carevi proglasili su se zaštitnicima hrišćanstva dok su Sasanidi usvojili zoroastrizam. Stanovništvo je bilo izrazito religijski heterogeno što znači da su zajedno živeli hrišćani, Jevreji i politeisti među kojima su naročito su bili izraženi kultovi Sunca, Meseca, Venere itd. Pripadnici arabijskih plemena neretko su praktikovali animizam, uprkos postojanju zvaničnih religija. Ne ulazeći dalje u istoriju sukoba između Vizantije i Sasanida, napomenućemo dve važne činjenice. Prva je da je verski sukob neposredno pre nastanka islama već uveliko imao politički karakter. To će ostaviti snažan pečat na islamsku dogmu (Doner, 2002: 11–12; Lapidus, 2002: 7). Drugo, Veber Zaratustrino proroštvo, odnosno zoroastrizam, navodi kao endemski primer u kome je seljaštvo bilo nosilac religijske doktrine a ne magije. Kao što smo ranije videli, Veber je izričito tvrdio da seljaštvo ne može biti nosilac religijske etike i da je privredna delatnost ulovljena klimatskim uslovima mogla podržati samo animizam, međutim, zoroastrizam je izuzetak. Takođe, Veber smatra da je rigorozno shvatanje dualne podele između dobra i zla u teodiceji Zaratustrinog proroštva postavila temelje

²³⁹ Ova mlada disciplina je, doduše, još uvek u izgradnji. Islamologija se negde naziva studijama islama, a negde islamskim studijama. U svakom slučaju, ova disciplina, koja podrazumeva teorijski i metodološki eklektizam, tek dobija svoje prve univerzitetske obrise i razvijenu periodiku. Naravno da akademsko proučavanje islama nije novijeg datuma, ali ono se do skora odvijalo u okvirima jedne određene nauke (sociologije, filozofije, antropologije, politikologije itd.), a tek od skora se islamologija izdvaja kao zasebni i autonomni interdisciplinarni studijski program. Ranije se islam najviše proučavao u okviru orijentalistike (orijentalne filologije), ali danas se sve više govori o autonomnosti islamologije. U Srbiji još uvek ne postoji ni jedan kurikulum koji bi odgovarao suštini islamskih studija (https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_studies (pregledano 12.2.2018.)).

za buduće razlikovanje dobrog i lošeg u drugim racionalnim religijama (Veber, 1976: 397).

Religijski mozaik Arabljskog poluostrva činili su ponajviše hrišćani, Jevreji i zoroastrejci, ali u tim carstvima živeo je i značajan broj politeista. Što se tiče socijalno-političkog konteksta, tokom VII veka utemeljen je novi politički poredak koji je do tada bio nepoznat Arabijskom poluostrvu (kako je ono izgledalo možemo videti na Slici br. 1). Bivše velike sile bile su u povlačenju a u novom režimu vladajuću grupaciju činili su Arapi iz zapadnog dela poluostrva. Najveći broj pripadnika te oligarhije bili su poreklom iz Meke (Hurani, 2016: 52; Lapidus, 2002: 7; Endres, 2002: 74; Hodgson, 1974: 153). U socijalnom smislu, jaz između bogatih i siromašnih bio je sve evidentniji. Razvoj trgovine uticao je na promenu aksiološkog sistema, pa su tradicionalne vrednosti (poput kolektivizma i socijalne askeze) ustupile mesto materijalističkim vrednostima. Prioritet je sada dat bogatstvu i političkoj moći koja ide uz imovinsko preimućstvo. Logično, otpor onih koji nisu imali sreće da se domognu većeg dela kolača ukupnog bogastva Arabijskog poluostrva bio je sve vidljiviji (Gordon, 2001: 17; Hodgson, 1974: 155). U nastavku rada videćemo kako je Muhamed duhovno i politički akumulirao to nezadovoljstvo.



Slika 1: Bliski istok u praskozorje islama

Izvor: Lapidus, 2002: 11.

Reminescentna istorija islama počinje rođenjem Muhameda²⁴⁰ (Muhamed ibn Abdulah) oko 570. godine u Meki. On je rođen kao član klana Hašim, odnosno pripadnik plemena Kurejš. Iako je reč o moćnom klanu,²⁴¹ odmah treba napomenuti da njegova porodica nije pripadala najuticajnijem delu plemena. Članovi plemena bili su trgovci i imali su razvijene trgovačke sporazume sa Sirijom i jugozapadnom Arabijom. Prema istorijskim izvorima, Muhamedov otac Abdulah preminuo je pre Muhamedovog rođenja pa je o njemu brinuo stric, srednjestojeći trgovac Abu Talib. Muhamed je od detinjstva imao prilike da putuje i da upozna druge kulture i narode (Hurani, 2016: 53–53; Hiti, 1988: 115; Tanasković, 2010: 24–25, Doner, 2002: 17; Robinson, 2011: 183).

Kada se oženio Hatidžom,²⁴² petnaest godina starijom udovicom, Muhamed je preuzeo istu vrstu trgovačkog posla kojom se bavila i njegova rodbina, međutim, sklapanje braka sa Hatidžom je za Muhameda značilo promenu socijalnog statusa jer je od nećaka pripadnika srednjeg sloja postao punopravan član više trgovačke klase. Napredovao je od najamnika ka vlasniku, i postao je ravnopravni učesnik društveno-političkog života u Meki. Kao što smo rekli, političko uređenje i politička kultura Meke u VII veku bili su obeleženi oligarhijskim poretkom koji su činili najuticajniji i najbogatiji predvodnici plemenskih klanova. Muhamed je konačno postao jedan od njih (Tanasković, 2010: 26).

Prema predanju, Muhamed je često sam meditirao (i to nije bila neuobičajena praksa u to vreme). Jedne noći doživeo je čudne vizije. Pred njime se pojavio anđeo (melek) Džibril i naredio mu da ponovi jednu kratku grupu reči. Uznemiren, izlazeći iz pećine u kojoj se to dogodilo, Muhamed je čuo Džibrilov glas koji je ponavljao da je on

²⁴⁰ Problem sa biografskim pristupom u proučavanju Muhamedovog života je nedostatak istorijskih izvora. Najbolji izvor jeste *Kuran*, uz sve ograde koje sa sobom nosi korišćenje kanonskog spisa u naučno-istraživačke svrhe. Danas je umnogome rekonstruisana i standardizovana naracija koja se odnosi na život Poslanika (to se može uočiti poređenjem različitih studija), mada treba imati na umu da je reč o rekonstrukciji na osnovu *Kurana* i legendi jer ne postoje validni istorijski dokumenti koji bi tu priču potvrdili (Doner, 2002: 17; Tanasković, 2010).

²⁴¹ Ekonomska moć je bila osnova političke moći na Arabljanskom poluostrvu u VII veku. Nije postajala nikakva politička elita koja bi bila autonomna od ekonomske. Situacija se kasnije nešto promenila (kada je došlo do centralizacije političke moći) pa ipak, jedinstvo ekonomske i političke vlasti ostaće karakteristika mnogih budućih muslimanskih dinastija (Woff, 1951: 340). Ovu činjenicu je Veber više puta ispravno istakao. Kao što smo videli, islam nije religija ekonomske askeze, ali jeste religija koja gleda blagonaklono na davanje drugima i stavlja haram na lukzus i rasipništvo.

²⁴² Muhamed i Hatidža su imali tri sina koja su preminula i četiri ćerke od koji je samo najmlađa, Fatima, imala značajnu političku ulogu. Ona će se udati za Muhamedovog nećaka Aliju, četvrtog pravovernog halifu za koga se vezuje “duhovna i svetovna legitimacijska linija šiitskog islama” (Tanasković, 2010: 25).

(Muhamed) glasnik božiji. To je bila samo prva objava božanske reči. Prema islamskoj mitologiji, oko 613. godine Muhamed postaje ubeden da je preodređen da ide stazama proroka koji su živeli pre njega (Avrama, Mojsija, Isusa i ostalih) i tada počinje sebe nazivati Poslanikom. Muhamedova poruka je u početku bila kratka i jasna: nema boga osim Boga i ništa se sa njegovom veličinom ne može uporediti (Gordon, 2001: 18–19; Robinson, 2011: 184–185). U trenutku kada Muhamed doživljava susret sa natirrodnim, odnosno kada ga počinju obuzimati i potresati još uvek nedefinisana, ali sve snažnija (religijska) osećanja, verski mozaik sedm vekovne Meke sastavljen je iz mnogo različitih delića. Svakako da Muhamedu, iako je bio nepismen, nisu bili nepoznati ni judaizam ni hrišćanstvo: pripadnici obe religije živeli su na Arabijskom poluostrvu. Tim versko-socijalnim sinkretizmom Arabijskog poluostrva objašnjava se apsolutni monoteizam islama, ali time se eksplicira i prenošenje nekih judeo-hrišćanskih koncepcija poput sudnjeg dana, raja, pakla, proroštva, otkrovenja itd. u islamsku mitologiju. “U tom smislu, Muhamedova poruka može se smatrati potvrđivanjem ili prečišćavanjem određenih tendencija prisutnih u religijama svetih pisama kasnog antičkog doba, možda i pokušajem njihovog preinačenja. Ali za pripadnike paganskih sekta u zapadnoj Arabiji, uključujući i članove Muhamedovog plemena Kureiš, njegova poruka predstavljala je otvoreno odbacivanje svega u šta su verovali. On je njihov politeizam proglasio pogrešnim i duboko grešnim, podrugom ideje o jednom Bogu, što je samo po sebi bilo dovoljno da budu osuđeni na večne muk u paklu. Jasno im je stavio do znanja da su svojim ponašanjem višestruko kršili Božije zahteve kojii se odnose na poniznost, skromnost, dobročinstva prema onima koji su bili lošije sreće, a naročito na pobožno predavanje samom Bogu kroz redovite molitve” (Doner, 2002: 19).

Poslanik je nedugo posle prve objave počeo javno propovedati islam i prvi su mu se pridružili supruga Hatidža, nećak Ali i oslobođenik Zajed ibn Haris.²⁴³ Muhamed je tokom dvadesetak godina primao nekad kraće, a nekad duže, objave na arapskom jeziku. Paralelno sa primanjem objava, krug vernika bio je sve širi. Najpre su islam primili ljudi skromnijeg imovinskog statusa, kao i svi oni koji su bili nezadovoljni mekanskim

²⁴³ Škotski istoričar, orijentalista i akademik, Montgomeri Vat (*W. Montgomery Watt*, 1909-2006) kao veoma zanimljivu činjenicu ističe da je prvi musliman zapravo bila muslimanka (Muhamedova supruga). Ako izuzmemo Poslanika, prvi pripadnik muslimanske zajednice bila je žena. Montgomeri ovo ističe u svetlu rasprave o navodno lošem položaju žena u islamu (Watt, 1961). On je još jedan od autora (i to među prvima!) koji smatraju da je mizoginija u islamu posledica patrijarhalnog čitanja ajeta i da to odstupa od prvobitne zamisli jednakosti svih pred Bogom. O ovoj temi biće više reči u nastavku rada.

političkim uređenjem i dominacijom oligarhijskih struktura. Pristupili su mlađi članovi uticajnih kurejšitskih porodica, mladi ljudi iz srednje klase, ali i robovi i zanatlije. Prvobitna grupa vernika funkcionisala je kao mala zajednica (sekta) koja se tajno okupljala kako bi se zajednički molila Alahu. Prema nekim podacima, isprva ih je bilo pedesetak a kasnije je taj broj drastično porastao (Watt, 1961: 36–37; Hurani, 2016: 54; Hiti, 1988: 117 Tanasković, 2010: 32). Dakle, prvobitna zajednica vernika bila je sačinjena od mladih (nezadovoljnih) ljudi i od, Veberovim rečima definisano – deprivilegovanih slojeva. Na samom početku istorije islama nema nikakvih naznaka ratničko-bogataškog *ethos*-a i Veber je to sasvim ispravno uočio. Podsećamo da je Veber na više mesta rekao da je islam imao potencijal da se razvije u pravu soteriološku religiju upravo zbog toga što u praskozorje islama, akcenat jeste bio stavljen na duhovnost i intovernost. Veber dogmatske elemente starog islama naziva etikom religija spasenja, međutim, on smatra da je moral ratnika potisnuo soteriološke segmente i zamenio ih političko-vojnim mitološkim i prakseološkim opravdanjima (Veber, 1976: 401). Savremeni američki islamolog Dejvid Kuk (*David Cook*) ne slaže se sa Veberom i uvodi čitaoce u svoju čuvenu studiju *Razumevanje džihada* konstatacijom da je islam počeo s mirom, sa spiritualnom porukom o apsolutnom jedinstvu jedinog i univerzalnog Boga. Nije bilo govora o bilo kakvoj borbi sa nevernicima ili sa bilo kim drugim te tako je, prema mišljenju ovog autora, svaka potonja interpretacija islama u militantnom duhu krajnje pervertirana (Cook, 2005). No, iako je smatrao da je potencijal za razvoj islamske etike u pravcu racionalizacije postojao, Veber se ipak skoncentrisao na kasniji razvoj islamske dogme i na praktično-političke ciljeve Poslanika koji su umnogome odredili njegovo celokupno shvatanje najmlađe monoteističke religije.

Kada je Muhamed počeo intenzivnije, glasnije, i transparentnije pozivati ljude da mu se pridruže u novoj veri, počeli su i prvi otvoreni sukobi sa ostatkom mekanske elite. Moć oratorski ubedljivog, i popriličnog harizmatičnog vođe²⁴⁴ novog verskog pokreta, rasla je iz dana u dan. Logično, to se nikako nije svidelo pripadnicima mekanske oligarhije. Dogma religije koju je Muhamed propovedao sukobljavala se sa ustaljenim poretkom koji je bio obeležen izrazitom klasnom nejednakošću i, kao što smo već rekli, materijalističkim aksiološkim imperativima. Mekanski moćnici zamolili su Muhameda

²⁴⁴ O analizi Muhameda kao harizmatika (iz Veberove teorijske pozicije) biće više reči u drugom potpoglavlju ovog poglavlja.

da se urazumi i da prestane da propagira ideje socijalne jednakosti i postojanja jednog Boga, međutim, on nije prihvatao nikakve nagodbe. Stric mu je pružio zaštitu neko vreme, ali je 622. godine Muhamed ipak doneo odluku o napuštanju²⁴⁵ Meke pa je svoju verovesničku misiju nastavio u Jatribu, budućoj Medini. Ovaj prelazak koji se naziva početkom muslimanske ere, poznat je kao *hidžra*.²⁴⁶ Tako je završeno prvih deset godina poslanstva koje su obeležili verska dogma koja poziva na skromnost i duhovnu predanost Bogu, pristupanje siromašnih i buntovnika novoj religiji, tajnovito propovedanje i sukob sa mekanskom elitom (Robinson, 2011: 173; Tanasković, 2010: 33–35). Istoričari procenjuju da je sa Muhamedom u Medinu pošlo oko sedamdeset i pet Mekanaca (Watt, 1961: 83).

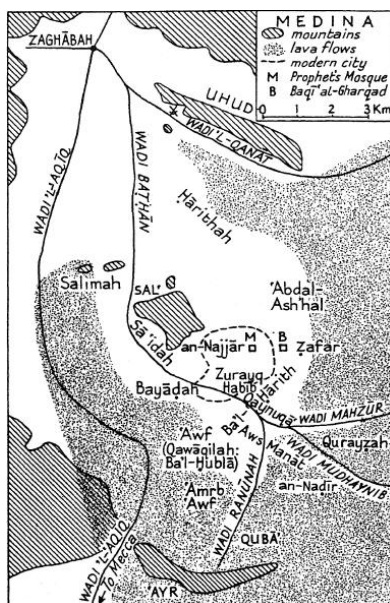
No, sa prelaskom iz Meke u Medinu tek počinju intenzivna i burna društveno-politička previranja. Politička situacija u Medini je i pre Muhamedovog dolaska bila veoma napeta: plemena su međusobno često ratovala a kako je Medina (za razliku od Meke) bila geografski i klimatski poprilično nepovoljno mesto za život, borba oko resursa bila je permanentna. Zbog toga su pojedine plemenske vođe doživele Muhamedov dolazak kao poželjan socijalni i akterski korektiv (to su, pre svega vođe plemena Avs i Hazredž). Poslanik je delovao kao neutralan vođa koji je spreman da podspeši ekonomski prosperitet Medine i pomiri uzavrele plemenske sukobe, međutim, upravo sa dolaskom Poslanika situacija će se dodatno usložniti (Peters, 1994: 68; Watt, 1961: 87; Božović, Simić, 2003: 140).

Plemena koja su živela u ovom gradu bila su nomadskog karaktera i njima nije bio poznat stacionarni zemljoradnički način života. Sa ovim problemom suočio se i Muhamed kada je došao. Osnovno pitanje bilo je: kako iskoristiti oaze za obradu zemlje i kako naučiti stanovništvo na život na jednom mestu? Kako je to bio isuviše težak i kompleksan zadatak, uvođenje trgovine kao glavne privredne delatnosti nametnulo se kao najbolje kompromisno rešenje. Ovaj momenat je veoma važan za razumevanje

²⁴⁵ Nekada se Muhamedov prelazak iz Meke u Medinu 16. juna 622. godine tendenciozno naziva bekstvom, međutim, takvo tumačenje nije u skladu ni sa istorijskim činjenicama ni sa dogmom. U pitanju je selidba na koju se Muhamed odlučio iz strateških razloga. Pojedina medinjanska plemena su ga zvala da dođe a on je tražio prostor za objavu nove monoteističke vere. Jatrib je bio idealno rešenje (Božović, Simić, 2003: 140).

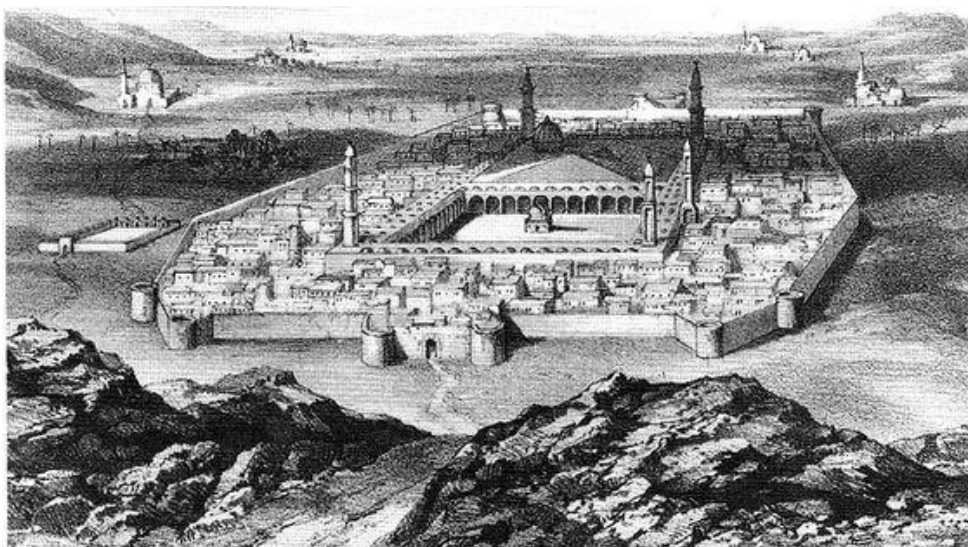
²⁴⁶ “Taj čin, izazvan stvarnom životnom opasnošću u kojoj se Muhamed našao, bio je početak islamskog računanja vremena. Hidžra za muslimane nije samo fizičko preseljenje, nego je i duhovni prelazak iz rodovske zajednice, zajednice krvi, u zajednicu vjernika” (Kulenović, 2008:26).

značaja trgovine u islamskoj etici (Watt, 1961: 87–89; Crone, 2004). Reljefni prikaz Medine možemo videti na Slici 2. a likovnu deskripciju možemo videti na Slici 3.



Slika 2. Reljefni prikaz Medine sa akcentom na oaze

Izvor: Watt, 1961: 86.



Slika 3. Crtež Medine koji je načinio R. Dž. Berton u XIX veku s Prorokovom džamijom u sredini

Izvor: Doner, 2002: 21

Veber je smatrao da je ovaj segment socijalne strukture i dinamike veoma važan za opštu teoriju države. Političke tvorevine nesedelačkih naroda (beduini, stočari) značajno su drugačije u odnosu na državu koja nastaje u kontekstu stacionarnih uslova. Veber napominje da je ratnički *ethos* koji je obrazovao islam odgovoran za trajno islamsko osvajanje države i neodvajanje etike i dogmatike od političkog (Weber, 1952). U tom kontekstu Veber poredi neke jevrejske ratničke redove i islam, i sklapa konstrukciju islama kao ne samo državocentrične religije, već i religije u kojoj su ratništvo i politička eshatologija amalgirani potporni elementi čitave dogmatske arhitektonike. Ovo objašnjenje je veoma važno najpre zato što rasvetljava onaj segment islama koji jeste vezan za državu i političko, ali i zato što nam daje objašnjenje o tome zašto Veber pojednostavljuje islam i gleda ga isključivo kroz optiku političkog i vojnog a ne soteriološkog (imajući na vidu naš teorijski okvir i funkcije orijentalizma definisane na *orijentalističkom spektru* ova napomena je od krucijalnog značaja). Takođe, ovaj Veberov uvid nije netačan i pomaže sociologiji islama da bolje shvati veze između politike i religije u islamu, no ovo viđenje ipak nije potpuno i dovršeno. Zapravo, Veber ovakvim tumačenjem islama “zatvara vrata” etičkom i soteriološkom u islamu a mi smatramo da se ta dva polja međusobno ne isključuju, već preklapaju i dopunjuju. O tome će biti više reči u nastavku rada a sada se moramo još zadržati na važnim događajima iz ranoislamske istorije.

Muhamed je u Medini proveo deset godina. Te godine bile su obeležene izrazito burnim ratnim sukobima. Iako su neke plemenske vođe odmah prišle novom lideru iz Meke, Muhamed se ipak nemali broj puta sukobljavao sa politeističkim plemenima, ali i sa jevrejskim porodicama (Watt, 1961: 84)²⁴⁷. Različiti autori slažu se sa zaključkom da su plemena i pojedinci sa kojima je Muhamed sklopio savez dobijali podršku i zaštitu, dok se sa onima koji su odbijali saradnju Poslanik obračunavao na poprilično brutalan način (Doner, 2002: 22 Tanasković, 2010: 39). U svakom slučaju, prvobitno uspešno fuzionisanje medinskih muslimana sa starosedecima tog grada bilo je predvorje potonjih Muhamedovih državnih uspeha.

Druga linija neprijateljstava odnosila se na oligarhiju u Meki. Isprva je izgledalo da će u ratu između Meke i Medine pobedu odneti bolje razvijena Meka koja je posedovala naprednu trgovačku infrastrukturu i socijalnu mrežu, a imala je i zavidno vojno

²⁴⁷ Procenjuje se da ih je bilo ukupno jedanaest (Watt, 1961).

iskustvo. Međutim, sukobi su krenuli u drugom pravcu i epilog je bio poražavajući za Mekance. Muhamed je uspeo da uzdrma trgovačke pohode Mekanaca (presretao je karavane i uzimao im robne resurse), i nakon nekoliko bitaka (kod Bedra 624. godine, Uhuda 625. godine i Handaka 627. godine), Muhamed je sklopio primirje sa plemenom Hudabije i pokorio je i oazu Hejbar, ključnog saveznika Meke u kome je živelo brojno jevrejsko stanovništvo koje je bilo neprijateljski raspoloženo prema Poslaniku. Usledio je *Ugovor iz Hudabije*²⁴⁸ i nakon tih događaja Muhamed je krenuo na Meku koja se, gotovo bez pružanja otpora, 630. godine konačno predala (Doner, 2002: 22). Čim je starešina grada ustupio Muhamedu vođstvo nad Mekom, Poslanik se odmah uputio ka Kabi.²⁴⁹ Stavio je ruku na staro svetište i rekao “Allahu akbar” (“Bog je veliki”) i time je potvrdio osnovno islamsko verovanje a to je da je Bog apsolutan i da je jedan jedini. Naredio je da se uklone idoli iz Kabe i tom odredbom je crni kamen postao glavno svetište islamske religije. Ostao je to i do dana današnjeg (Gordon, 2003: 25).

Podaci o godinama u kojima su se vodile bitke variraju. Takođe, procene o tome ko je odneo pobjedu u bitkama bitno se razlikuju. Doner (*Fred M. Donner*) tvrdi da u ovim bitkama “nije bilo pravog pobjednika” (Doner, 2002: 22) dok drugi autori prave jasne razlike u ratnom bilansu. Krowford (*Peter Crawford*) rekonstruiše genealogiju bitaka i zaključuje da je neočekivana pobjeda malobrojne muslimanske vojske kod Bedra²⁵⁰ iznenadila Mekance i da su oni zbog toga krenuli mnogo bolje spremni na bitku kod Uhuda. Medinjani su teško podneli ovaj poraz (kod Uhuda), međutim, ove dve bitke bile su samo uvertira za najveću borbu koja se odigrala nedugo zatim. Mekanci su spremili poprilično veliku vojsku (oko 10 000 vojnika) dok muslimani nisu imali više

²⁴⁸ Uvidevši da neće moći da postigne potpuno prihvatanje islama, odnosno povratak u “Kuću islama” (*dar al-islam*), bez dogovora sa Mekancima (oni su takođe shvatili da će i njima biti utilitarnije da pregovaraju sa bivšim sugrađaninom), Muhamed je 628. godine došao pred Meku sa namerom da izvrši hodočašće. Oligarhija mu najpre nije dozvolila da stupi na gradsko tlo, ali su ušli sa njim u pregovore i načinili Ugovor iz Hudabije koji je bio rezultat kompromisa. Hodočašće je odloženo za narednu godinu (uz ograničen vremenski boravak muslimana u gradu), ali je postignut dogovor o desetogodišnjem primirju. Muhamed se zadovoljan vratio kući. Dve godine kasnije osvojio je Meku (Tanasković, 2010: 44).

²⁴⁹ Kaba je sveti hram u Meki koji je prvobitno bio svetište predislamskih Arapa. U islamu on postaje centralno sveto mesto koje je cilj hodočašća. Kaba je građevina kockastog oblika, visoka 15 metara na čijem se spoljnom zidu nalazi Crni kamen koji je zapravo povod za hodočašće. Na kojoj god tački planete da se nalazi, kada se moli, muslimanski vernik se mora okrenuti u pravcu Kabe. U džamijama se nalazi niša koja pokazuje u kom pravcu se nalazi Kaba i kako vernici treba da se orijentišu kada se mole (Božović, Simić, 2003: 70; Hodgson, 1974: 156).

²⁵⁰ Watt smatra da je ključno za dobijanje ove bitke bilo to što je Muhamed presekao izvore vode za Mekance (Watt, 1961: 122), međutim, neki drugi autori se sa tom procenom ne slažu (Crawford, 2013: 84).

od 3000 boraca. Međutim, zahvaljujući izvanrednoj vojnoj strategiji²⁵¹ muslimani su uspeli da nadmudre protivnike i da im nanesu odlučujući poraz (Crawford, 2013: 83–87).

Šest godina po useljenju u Medinu, Muhamed je postao neprikosnoveni vladar i “duhovni i svetovni čelnik muslimanske i arabljanske ume, bez inornodnih i inovernih primesa” (Tanasković, 2010: 42). Nakon vojnih pobeda jedno po jedno lokalno pleme prilazilo je novom poglavaru. Sve više pojedinaca primilo je islamsku veru. Polako se život Arabije smirivao i dobijao je ritam svakodnevne rutine mirnodopskih vremena. Nedugo zatim, Poslanik Muhamed je preminuo, 632. godine. Kada se osvrnemo na celokupni politički učinak Poslanika možemo zaključiti da je pre njega Arabijsko poluostrvo bilo je decentralizovana, mahom politeistička i neuređena sredina, a nakon Muhamedovog napuštanja ovozemaljskog života, Arabija je bila visokocentralizovana i monoteistička politička zajednica (Lapidus, 2002: 9).

Kratak prikaz istorije nastanka i prvobitne ekspanzije islama (za vreme Muhameda) poslužili su nam kao građa za dalje istraživanje koje je ključno za razumevanje Veberove teorije shvatanja islama kao ratničke religije. Američki istoričar Metju Gordon (*Matthew S. Gordon*) smatra da su se kroz istoriju iskristalizovale dve najveće zablude o islamu (a obe opstaju i u XXI veku). Prva je da su svi muslimani Arapi, a druga podrazumeva da su muslimani nasilni i da su prvi muslimani bili ratnici (Gordon, 2001: 9). Mi ćemo se sada upustiti u detaljniju elaboraciju militarističkih elemenata islamske religije. Posredno, otvorićemo pitanje o ulozi trgovine u nastanku i daljoj ekspanziji najmlađe monoteističke religije. Odgovore na ova pitanja potražićemo, ne samo u istoriji (kao do sada), već i u dogmi i to prevashodno u muslimanskoj svetoj knjizi.

Iz dosadašnjeg izlaganja, odnosno iz kratkog predstavljanja istorijske geneze ranog islama, lako se može uočiti da je islam bez sumnje izvojevan i konstituisan u bitkama i pohodima u kojima je mnogo krvi proliveno. Kako Bernard Luis primećuje, Muhamedov put znatno se razlikovao od Isusovog puta, ili od staza kojima su išli neki drugi proroci. On je paralelno sa utemeljenjem religije konsolidovao i svetovnu državnu

²⁵¹ Reč je o primenjivanju do tada nepoznate vojne veštine a to je opkop, onosno *jendek*, oko odbambrenih položaja. Mekanci su bili zbunjeni opkopom, jahači nisu uspeli da pređu rovove a kako su bili nevični dugotrajnom opsađivanju, posle dvadeset dana vratili su se u Meku i priznali su poraz (Tanasković, 2010: 41; Gordon, 2001: 23).

vlast. Osnovao je zajednicu pred koju je stavljen, ne samo strogi monoteistički zahtev, već je zapovedeno i mnoštvo etičkih i ritualističkih obaveza koje su bile supstancijalno-teološki veoma različite od vrednosnog i običajnog sistema pagana u Arabiji. To je istovremeno bila i dobro naoružana i moćna zajednica, ali i u novoj avaramovskoj religiji duhovno ujedinjena grupa. Ispravna duhovnost počivala je na strogim moralnim kriterijumima (Luis, 1979: 16).

Ako se prisetimo dijagrama koji je napravio Šluhter, videćemo da je on islam u Veberovoj teoriji pozicionirao i u kategoriju političkih religija (religija koje se prilagođavaju svetu) zajedno sa konfučijanizmom i taoizmom.²⁵² Sudeći prema Luisovim rečima, Veber je bio potpuno u pravu kada je islam nazvao političkom religijom. Sa ovom konstatacijom slaže se i Čejls Robinson (*Chase Robinson*), poznati toričar islama (Robinson, 2011: 174). Da su islam i država nepobitno povezani dokazuju i istorijski podaci i kuranski *ajeti*.²⁵³ Isti princip važi i za militarizam u islamskoj povesti: “Taj osvajački islam jeste nepobitna realnost, ali bar koliko temeljno kuranski, toliko i epohalno-istorijski uslovljena i proizvedena” (Tanasković, 2010: 55).

Kada je reč o primeni sile za širenje islama, svakako da postoje gotovo neoborivi agrumenti koji idu u prilog tezi da su se prvi muslimani koristili jezikom i metodama nasilja da bi povećali broj vernika. Darko Tanasković navodi da su prilikom poslednjeg sukoba sa jevrejskim plemenom u Medini (pleme Benu Kurejza), svi muškarci mahom pobijeni, a žene i deca su prodati u roblje. Razorene su im kuće i prema zarobljenicima se postupalo poprilično okrutno (Tanasković, 2010: 41–42). Iste podatke navode i američki istoričar F. E. Peters (*Fransis Edward Peters*), kao i Filip Hiti (*Philip Khuri Hitti*, 1886-1978), jedan od najpoznatijih arabista XX veka (Peters, 1994: 76; Hiti, 1988: 120).

Sa druge strane, pojedini autori relativizuju ove tvrdnje. Vat smatra da ne treba preoštro suditi o ovom događaju i podseća na to da je ovakva surova praksa bila realnost u VII veku u većem delu sveta, a ne samo na Arabijskom poluostrvu. On tvrdi da su tadašnji sukobi, sa stanovišta XX i XXI veka, bili poprilično nemilosrdni, ali da je to bio deo običaja ratovanja u VII veku (Watt, 1961: 173). Na ovaj ratni kontekst (i kulturu

²⁵² Da se podsetimo, Šluhter je bio u dilemi u vezi sa pozicioniranjem islama u Veberovoj teoriji. Kako je Veber bio nedosledan u svojim tvrdnjama o islamu (čas ga je nazivao političkom religijom, a čas religijom spasenja koja to nije u punom smislu tog pojma), Šluhter je ostavio znak pitanja pored islama.

²⁵³ Ajet je stih, odnosno rečenica ili misao u *Kuranu*, odnosno u suri (poglavlje u *Kuranu*). *Kuran* je zapisan u rimovanoj prozi. Sama reč *ajet* znači božiji znak (Božović, Simić, 2003: 16).

ratovanja) podsećaju i drugi autori. Na primer, u vreme kada je Muhamed vodio bitke u ime Boga, vizantijski car Iraklije (*Heraclius*, 575-641) je pod istim kredom išao u rat protiv Sasanida, odnosno protiv stanovnika koji su živeli na teritoriji današnjeg Iraka i Armenije. Sukob se završio veoma krvavo a sa poražnom stranom se nije blago postupalo (Robinson, 2011: 193). Muhamed, dakle, nije bio izuzetak i on je zapravo, kako smatraju navedeni autori, samo praktikovao ustaljene običaje ratovanja. On se, prema mišljenju citiranih autora, u stvari izdvajao po tome što je najpre nastojao da sukobe reši mirnodopskim putem, pa je tek onda kada u tome ne bi uspeo, preduzimao je radikalnije mere. Uostalom, ako je Muhamed bio tako surov, kako neki evropski naučnici tvrde, kako je onda moguće da je posle sukoba ostao veliki broj Jevreja sa kojima su muslimani živeli u uređenoj političkoj zajednici, pita Vat (Watt, 1961: 173).²⁵⁴

Ne postoji konsenzus među istoričarima i islamolozima u vezi sa time da li su surovosti muslimanske vojske spadale u tadašnje običaje rata ili su pak bile izuzetak, ali pogledajmo sada doktrinarni nivo argumentacije o (ne)nasilnom karakteru islama jer će nam on dati nešto potpuniju vizuru. Postoje ajeti koji potvrđuju argumente onih autora (pa i Vebera) koji tvrde da je islam militantna religija. „Onima koji ne vjeruju u Allahove dokaze i koji su vjerovjesnike, ni krive ni dužne, ubijali, a ubijaju i ljude koji traže da se postupi pravedno, navijesti bolnu patnju” (Kur’an, 3: 21). Najčešće se kao ilustracija islamskog militarizma navodi i ovaj ajet: „Oni bi jedva čekali da i vi budete nevjernici kao što su i oni nevjernici, pa da budete jednaki. Zato ih ne prihvaćajte kao prijatelje dok se radi Allaha ne ise. A ako okrenu leđa, onda ih hvatajte i ubijajte gdje god ih nađete, i nijednog od njih kao prijatelja i pomagača ne prihvaćajte...” (Kur’an, 4: 89).

Međutim, kao što smo prethodno više puta istakli, postoji i druga strana medalje kada je reč o tumačenju islamskih svetih spisa i istorije. Darko Tanasković navodi i da je “Muhamedu inicijalno i svagda na srcu više ležalo mirno i diplomatsko rešavanje sproveda i pridobijanje pristalica, ali da ono, iz objektivnih razloga, često nije bilo moguće” (Tanasković, 2010: 54). Ključno pitanje koje treba postaviti da bi se razumela socijalna priroda islama nije: “Kako se širi islam?” (jer je to bilo determinisano konkretnim istorijskim događajima i opštom kulturom rata u VII veku i

²⁵⁴ Da podsetimo i na to da oni nisu bili naterani da konvertiraju u islam.

metodi su varirali od situacije do situacije), nego: “Da li islam treba širiti silom ili potencijalne muslimane treba lepotom islamske reči uveriti u sve duhovne blogodeti prelaska na novu veru?”

Kao što smo naveli ajete koji idu u korist militarističkom “čitanju” islama, tako možemo izložiti i suprotne primere. „Ako se oni budu prepirali s tobom, reci: 'Ja se samo Allahu pokoravam, a i oni koji me slijede.' I reci onima kojima je data Knjiga i neukima: 'Primate islam!' Ako prime islam, onda su na Pravome putu. A ako odbiju, tvoje je jedino da pozivaš. – A Allah dobro vidi robove Svoje” (Kur'an, 3:20). Takođe, lepote islamskog raja (o kojima će biti reči u nastavku ovog rada) rezervisane su za one koji islam prime svojevolumno zbog toga što su spoznali njegovu uzvišenost: „A oni koji vjeruju i čine dobra djela – oni su, zbilja, najbolja stvorenja, njih nagrada u Gospodara njihova čeka; edenski vrtovi kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno i zauvijek boraviti; Allah će biti njima zadovoljan, a i oni će biti Njime zadovoljni. To će biti za onoga koji se bude bojao Gospodara svoga“ (Kur'an, 98:7–8).

Varijacije u stavovima u muslimanskoj svetoj knjizi ne treba da iznenade. *Kuran* je svedočanstvo o uslovima u kojima se rađao islam i on je bio odgovor na difuzne i neartikulisane, ali snažno izražene i kompleksne društvene potrebe nove (religijske) zajednice. *Kuran* prati događaje koji su obeležili ranu muslimansku istoriju i daje smernice za postupke u datim situacijama. Prve sure odišu pokretačkom energijom i pozivanjem na primanje nove vere. Kasnije sure se socijalno usložnjavaju, ali i dobijaju sve mirniji ton. Tako se “iz galopa prvih sura postepeno prelazi u ritam postojanog hoda karavana, rečenice se produžuju, a s njima i sure, čvrsti okviri rime razmiču se do tek sporadično rutnovanog proznog izlaganja različitih sadržaja” (Tanasković, 2010: 71). Ako ostavimo po strani rasprave o autentičnosti *Kurana*, sveta knjiga koju danas poznajemo predstavlja lingvističko, duhovno, društveno i teološko savršenstvo za sve muslimane.

Većina islamologa ističe ovaj izraženi dualizam između upotrebe sile i sprovođenja mira, odnosno između glorifikacije rata i postizanja pacifističkih sporazuma u *Kuranu*. Džon Esposito (*John Esposito*) na više mesta zagovara kontekstualno čitanje svete knjige i podseća da gotovo sve svetske religije u svojoj istoriji i dogmi sadrže elemente nasilja i da islam tu nije nikakav izuzetak. I u Starom zavetu i drugim jevrejskim svetim

knjigama ima dosta motiva nasilja. Isto je i sa hinduističkim Vedama.²⁵⁵ Istorijski gledano, Muhamed je morao pribeći nasilnim metodama koje u to vreme nisu bile nimalo retke, a, prema mišljenju ovog autora, sve savremene muslimane koji odluče da se priklone terorističkim organizacijama treba posmatrati kao izuzetke a ne kao deo zvanične vere. “Islam, poput svih svjetskih religija, niti potpomaže niti zahtijeva nezakonito nasilje. Kur'an ne zagovara terorizam, niti ga opravdava. Bog Kur'ana stalno se oslikava kao Bog milosti i smilovanja, i kao pravedan sudac. Svako Kur'ansko poglavlje započinje upućivanjem na Božju milost i samilost. Kur'an na različitim mjestima i okruženjima podsjeća muslimane da budu milostivi i pravični. Doista, muslimani pišući pismo ili dok vozeći auto, kažu bismilu: bismillahi ar-rahman ar-rahim (u ime Boga, Milostivoga, Samilosnoga)” (Esposito, 2003a: 124).

Esposito pokazuje kako za svaki istorijski trenutak Muhamedovog uspostavljanja islamske vere možemo pronaći adekvatan i ekvivalentan napis u *Kur'anu*. Zato su mlađi ajeti odbrambenog karaktera, dok su stariji kuranski redovi obojeni mirnijim tonovima. U ajetima koji datiraju iz perioda kada se islamska zajednica konačno proširila i učvrstila, dominantno je prisutna etička, a ne konkretna socijalna i politička poruka. U svakom slučaju, iako nesumnjivo postoje ajeti koji ukazuju na neophodnost sukoba, većina autora ističe da je mir pravilo, a rat izuzetak. “A da Allah hoće, okrenuo bi ih protiv vas i oni bi se, uistinu, protiv vas borili. Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam ponude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih“ (Kur'an, 4: 90). Dakle, tzv. ajeti mača neuporedivo su ređi od mirnodopskih (Esposito, 2003a: 125).

Pomenuti islamolog u analizama ističe veoma čestu zloupotrebu ajeta “isecanjam” određenih (problematičnih) delova bez navođenja onoga što sledi posle a što u potpunosti menja značenje prvobitno rečenog. Evo jednog takvog primera. „Kada prođu sveti meseci, onda ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete“ (Kur'an, 9: 5) jeste ajet koji je izrazito militarizovan, ako se posmatra bez nastavka kojii sledi: “(...) Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru, jer Allah zaista prašta i samilostan je” (Kur'an, 9: 5). Esposito svoj stav o tome da je neophodno ajete sagledati u celini i u opštem kontekstu, iznosi na više mesta naglašava da o ovome

²⁵⁵ Vede predstavljaju opsežni korpus tekstova na sanskritu i one su temelj hinduizma. Postoje četiri grupe Veda a postoji i mnoštvo kontroverzi u vezi sa militarističkim *ethos*-om ovih hinduističkih svetih spisa (za više videti: Michaels, 2004).

naročito treba voditi računa kada je reč o “prišivanju” militarističke (i terorističke) etikete islamu, kako u prošlosti tako i danas (Esposito, Voll, 1996; Esposito, 2003b; Esposito, 2004).

Pogledajmo načas šta kažu muslimanski pravници. Eminantni egipatski pravnik Jusuf el Karadavi (*Yusuf al-Qaradawi*), kada tumači prava i obaveze u šerijatu, oslanja se i na *hadise*²⁵⁶ a ne samo na *Kuran* (to uostalom čine i svi drugi islamski pravnici). I u njegovim analizama može se uočiti ovaj permanentni dualizam između nasilja i mira u islamskoj dogmi. On najpre podseća na to da je za islam život sveta stvar i da se napad na život smatra najtežim grehom (posle neverovanja u Alaha). On kuranske ajete tumači u svetlu islamskih vrednosti koje podrazumevaju da je celokupna ljudska vrsta jedna velika porodica i da je, sledstveno tome, napad na jednog čoveka napad i na celu vrstu (el-Qaradawi, 2008: 457).

Princip nepovredivosti ljudskog života važi, prema Karadavijevom mišljenju, i za nemuslimane. Ukoliko nemusliman napadne muslimana, borba protiv njega je dozvoljena, međutim, ukoliko je sklopljen sporazum o zajedničkom životu, musliman nema prava da oduzme život nemuslimanu. To se vidi u hadisu koji kaže da “Ko ubije dhimmiju taj neće osjetiti džennetski miomiris” (el-Qaradawi, 2008: 461).²⁵⁷

Karadavi je znatno precizniji u odnosu na autore koje smo prethodno naveli i pravi razliku između nemuslimana koji žele loše muslimanima i onih koji žele da sa njima žive u miru. Ovaj pravnik smatra da se siže celokupnih odnosa između muslimana i nemuslimana može naći u ovom ajetu: “Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični – ali vam zabranjuje da prijateljujete sa onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg

²⁵⁶ Hadisi su zapisane priče o Muhamevodim rečima i delima. Kada je Muhamed preminio i kada je uma počela da broji značajno veliki broj vernika, javila se potreba za uzorom, za reperom u odnosu na koji muslimanska zajednica može da uredi svoj život. *Kuran*, naravno, ostaje neprikosnoveni izvor svih obaveza i etičkih smernica u islamu, međutim, kako je on podložan različitim interpretacijama, veoma brzo se postavilo pitanje uzora u humanom obliku. Hadisi su izveštaji o praktičnom životu Muhameda u skladu sa Božijom voljom, Hadisi svedoče o tome kako se ispravno živi. Na početku je kružio veliki broj hadisa, ali je samo jedan broj njih kanonizovan. Zahvaljujući imamu el Šafiju, Suna (skup hadisa) je u IX veku postala i zvaničan drugi izvor islamskog prava. Postoji više podela hadisa i njih proučavaju svi muslimani, osim šiita koji ne priznaju da je Suna izvor vere i rukovode se isključivo ajetima (Božović, Simić, 2003: 130–131).

²⁵⁷ Karadavi navodi i ovaj hadis: “Ko ubije mu’ahida taj neće osjetiti džennetskoga miomirisa iako se miomiris Dženneta širi sve do četrdeset godina udaljenosti pješackim hodom” (el-Qaradawi, 2008: 461).

izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine nepravdu” (Kur’an, 60: 8–9)

On takođe smatra da ne smemo generalizovati ajete koji govore o nasilju nad Jevrejima i hrišćanima jer se oni ne odnose na *svakog* Jevrejina odnosno hrišćanina. “Razumjeti ih na ovaj način znači biti u kontradikciji sa nekim drugim ajetima koji su propisali širokogrudnost i ljubaznost prema dobrim i miroljubivim ljudima svejedno koje vere bili...” (el-Qaradawi, 208: 480). Na kraju, da bi poentirao, Karadavi podseća i na deo ovog ajeta: “...i svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore: ”Mi smo kršćani”...” (Kur’an, 5: 82).

Opet možemo uočiti dvoznačnost nasilja u islamu: da, ono jeste konstanta islamske dogme i etike, i jeste istorijski uslovljeno i doktrinarno potkrepljeno, ali postoje ne samo značajne ograde od njega, već postoje i drastične kazne ukoliko se ono sprovodi bez opravdanja (tj. bez konteksta u kome su muslimani ugroženi i napadnuti). Ograničenje upotrebe nasilja u islamu ne poništava Veberove zaključke, ali ih dosta ograničava i relativizuje.

Osvrnimo se i na problem navodne nasilne islamizacije nemuslimanskog stanovništva u VII veku. Iako istorija svakako beleži primere nasilne konverzije u islam, treba napraviti korak izvan konkretnih povesnih primera i podsetiti se važnog dogmatskog načela koje je nastalo već u VII veku a to je da *La ikraha fi'l din* (nema prisiljavanja u veri). Videli smo da je u istoriji islama (pa i u onoj najranijoj) bilo nasilnih obračuna sa neverniciima, pa ipak postojanje ovog načela ukazuje na ono što smo više puta naglasili a to je da se niko ne sme primoravati na konverziju, već da svaki pojedinac mora sam spoznati uzvišenost islamske dogme i prakse, i da se isključivo zbog sopstvene uverenosti u superiornost islama odluči da izgovori *šehadu*.²⁵⁸ Tarik Kulenović ističe da su bila dva osnovna načina, odnosno koraka u širenju islama. “U prvom stupnju društvene agencije islama su, primjerice, trgovci, vojnici i sufiji koji svojim načinom življenja u islamu i osobnim primjerom privlače ljude islamu. Taj stupanj možemo okarakterisati kao pučki islam... U drugom stupnju organizirani kler zamenjuje prethodne agencije islama...” (Kulenović, 2008: 51). Na kraju, ovaj autor

²⁵⁸ Šehada je izjava odnosno svedočanstvo o tome da nema boga osim Boga i da je Muhamed božiji poslanik. Šehada ima inicijatorski karakter, odnosno izgovaranjem “Nema boga osim Boga, a Muhamed je božiji poslanik” postaje se musliman. Ovim se potvrđuje logocentričnost islama (Božović, Simić, 2003: 156).

podseća na to da je svaki musliman od VII veka pa sve do danas obavezan da dela kao misionar i da upozna svet sa lepotama islama. Nenasilnim putem, naravno (Kulenović, 2008: 51). Dakle, dužnost muslimana je da o svojoj veri govore, da je propagiraju i da pripadnike drugih religijskih grupacija upoznaju sa sakralnom uzvišenosti islama. Međutim, nagovaranje ili primoravanje na šehadu suprotno je osnovnom načelu islama a to je njegova ekskluzivnost: nasilna konverzija oslabila bi primarnu poziciju jedinstvenosti i uzvišenosti islamske vere i unizila bi samu dogmu, etiku i čitavu zajednicu.

Vrlo precizna u svojim analizama odnosa muslimana sa nemuslimanima, odnosno u vezi sa pitanjem (nasilnog) širenja islamske vere je američka islamološkinja Džejn Smit (*Jane I. Smith*) koja tvrdi da miroljubiva slika u kojoj se islam širio lepim rečima nije istorijski realna, ali isto tako podseća i na to da u tim sukobima nisu samo muslimani bili agresori, naprotiv. Smitova takođe podvlači primarnost glorifikacije mirnog načina približavanja vere nemuslimanima. Ona relativno uspešno rešava *Rubikovu kocku* (ne)nasilnog širenja islama: “U svakom slučaju, samo su pagani stavljeni pred izbor da postanu muslimani ili da snose teške posledice. Sa takozvanim biblijskim narodima, hrišćanima i Jevrejima, kao i sa Miđanima, Samarićanima, Sabejcima, a kasnije zoroastrijancima i drugima, postupalo se kao sa manjinama pod zaštitom islama (zimije), kao s vernicima iako su odbijali da prihvate proroštvo Muhameda” (Smit, 2002: 320). Ona ostavlja po strani moralnu superiornost pomenutog pristupa i podseća na ekonomsku korist od ovakvog odnosa prema nemuslimanima: nevernici su plaćali poreze i samim tim su bili utilitarni za ranu islamsku zajednicu. Sa druge strane, bila su im zagarantovana verska i druga prava, i niko nije smeo da ih primorava na konverziju u islam. Sa takvom praksom nastavilo se i nakon Muhamedove vladavine (uvođenjem tzv. Omarovog ugovora). Kasnije dinastije različito su postupale prema zimijama i tu ne možemo uočiti kontinuitet sa Muhamedovim prvobitnim uputstvima. Smitova uočava i pravilnost koja podrazumeva da se u daljoj istoriji u velikim gradovima zaista strogo postupalo prema zimijama (npr. Bagdad), dok su se u manjim sredinama propisi labavije primenjivali (Smit, 2002: 320–321).

Ova autorka pravi razlike između istorijskih etapa i između različitih verskih grupacija. Ona dosta verno opisuje različitu percepciju hrišćana, odnosno Jevreja u islamskoj dogmi i u islamskim spisima. Iako se i jedni i drugi nazivaju narodima knjige,

Kuran je strožiji prema Jevrejima nego što je prema hrišćanima zbog toga što su jevrejska plemena pružala jači otpor prisustvu muslimanske zajednice u Medini. Prema hrišćanima *Kuran* nije toliko strog (kao što je prema Jevrejima a naročito prema politeističkim narodima). U ajetima se mogu naći optužbe za jeres (zbog Svetog trojstva i zbog toga što smatraju da je njihova (hrišćanska) religija jedina istinska i ispravna vera), međutim na više mesta se uz hrišćane pojavljuju epiteti poput *samilosti* i *milosrđa*, i insistira se na tome da su upravo oni u ljubavi najbliži muslimanskim vernicima (Smit, 2002: 319). Da je Smitova u pravu govori nam sledeći ajet koji smo već (delimično) naveli kada smo analizirali al-Karadavijeve stavove. “Ti ćeš, sigurno, naći da su vjernicima najljući neprijatelji jevreji i mnogobošci, i svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži oni koji govore: ”Mi smo kršćani.” – zato što među njima ima svećenika i monaha i što se oni ne ohole” (Kur’an, 5: 82).

Opet se potvrđuje istorijska uslovljenost ajeta, a samim tim potvrđuju se i varijacije odnosa prema nevernicima i prema upotrebi sile. Širenje islama jeste bio imperativ i mnogobošci jesu stradali na tom putu, ali sa Jevrejima i hrišćanima je situacija bila drugačija, pri čemu i u tom odnosu treba praviti razlike. Ekonomska dobit bila je izražen motiv za drugačije stavove prema hrišćanima i Jevrejima nego prema politeistima, uz uvažavanje čvrstih spona monoteističke istovetnosti i avramovskog porekla. Naravno, ne treba zaboraviti ni sve one ajete, kao ni Muhamedove reči zapisane u hadisima, u kojima se podseća na miroljubivost islama, nepovredivost ljudskog života, poštovanje digniteta pojedinaca i omogućavanje normalnog života sa nevernicima i utemeljenje plodne društvene klime za razvijanje tolerantnog međusobnog odnosa.

Robinson je na sličnoj idejnoj liniji sa Smitovom, s tim što on pravi jasnu razliku između Muhamedovih prioriteta. Ovaj američki istoričar i islamolog smatra da je Poslaniku bilo važnije da zaokruži zajednicu vernika (*umu*)²⁵⁹ a da je političko utemeljenje grada bilo na drugom mestu. Prvi zadatak bio je bitniji u duhovnom i socijalnom smislu i on nije podrazumevao nasilnu notu, međutim zaokruživanje političkog uređenja iziskivalo je primenu fizičke prinude (Robinson, 2011: 189). Ovaj istoričar još jednom potvrđuje dualizam između nasilja i pacifizma u islamu ispravno

²⁵⁹ Uma (*umet*) je u prvobitnom smislu označavala celokupnu muslimansku zajednicu. Danas se sve više koristi u kontekstu naroda (*Arapi*), ili nacija. No, među islamskim teolozima i dalje prevladava prvobitno, izvorno značenje (Božović, Simić, 2003: 122).

rašlanjajući dva osnovna zadatka Poslanika. Oba principa su apodiktična i izostavljanje neke od dve strane islamske medalje znači simplifikaciju istorije islama.

Pitanje nasilja u islamu neraskidivo je povezano sa pitanjem tumačenja prirode džihada (svetog rada). Kako je mučeništvo (stradanje u svetom ratu) jedan od metoda spasenja i odlaska u raj, tu tematiku ćemo ostaviti za treći deo ovog poglavlja. Na ovom mestu smo počeli sa problematizovanjem pitanja širenja islama nasilnim, odnosno mirnodopskim putem a svoj konačni sud o ovoj problematici daćemo na kraju ovog poglavlja. Kao što smo videli, jasno je da su se muslimani u više navrata koristili vojničko-ekspanzionističkim sredstvima da bi pokorili ili/i konvertovali nemuslimane. To je istorijska činjenica koja se reflektuje i na sveto štivo. Međutim, *Kuran* daleko više govori o tome da se islam prima doborovoljno, uz spoznaju njegove uzvišenosti. Taj doktrinarni putokaz je i sam Poslanik isticao kada god je bio u prilici. Ne treba zaboraviti da je Muhamed, iako je bio i vojskovođa i državnik, prvenstveno bio duhovnik i prorok. Ako obratimo pažnju na sam početak islama (pre preslaka u Medinu i pre početka sukoba sa Mekancima i lokalnim plemenima), videćemo da je islam imao izrazito egalitaristički, spiritualistički i intelektualno-intimni karakter. Takva je bila prva grupa muslimana. Dalje istorijske okolnosti uslovile su i promenu dinamike u ajetima, ali konstantna imperativa mira ostala je čak i u tim vremenima. Muhamed jeste zaokružio državu (*halifat*) i to daje za pravo Veberu da islam smatra političkom religijom, pa ipak, kao što ćemo videti u nastavku rada, situacija je ipak daleko složenija od redukovanja islam na državocentričnu religiju čija je etika usmerena na stabilno funkcionisanje političke zajednice.

Dakle, evidentno je da islam jeste bio religija ratnika koji su izvojevali novu državu i koji su zaokružili novu religiju. Međutim, paralelno sa procesom ratničkog osvanja tekao je i proces utemeljenja zajednice u mirnodopskim vremenima i u znatno širim krugovima od vojničkih. Ponovo ćemo citirati Tarnerove reči: zaista je veliko pitanje zašto je Veber u potpunosti prevideo značaj trgovačke klase za formiranje islamske vere i značaj *nexus*-a između ratništva i trgovine za nastanak nove religije? Mi se ne slažemo sa svim autorima liberalne provinijencije koji pokušavaju da izbrišu ratničku istoriju islama i da zanemare militantnu dinamiku kuranskih redova (to su npr. Espozito, Roj, Tibi, itd.), ali u kontekstu analize Veberove zaostavštine, zaista ne možemo da zanemarimo Tarnerovo pitanje o tome zašto Maks Veber nije istakao značaj trgovine za

nastanak i razvoj islama? Da bismo uvideli obim Veberovog redukcionizma moramo se nakratko vratiti na početak analize nastanka islama, tj. na period Muhamedovog detinjstva.

U uvodnom delu ovog poglavlja rekli smo da je trgovina bila osnovna privredna delatnost u Meki. Njome se bavio i sam Muhamed, najpre na nižim pozicijama a kada se oženio Hatidžom postao je i zaista ugledan trgovac. Jedan deo prvih muslimana takođe se bavio ovom privrednom granom. Trgovina nije bila samo proces u kome se obezbeđivala ekonomska stabilnost i prosperitet; Muhamed je poprilično vešto koristio kapacitete trgovačkih karavana u ratnim sukobima sa Mekancima. Usled nenaviknutosti na poljoprivrednu delatnost, kao i zbog deficita stručnosti za bavljenje ratarstvom, Muhamed je nastojao da pospeši trgovinu kako bi ona postala glavni mehanizam privrednog rasta u ujedinjenoj državi (Crone, 2004; Woff, 1951).²⁶⁰ Kao što je slučaj i sa drugim oblastima, ovaj istorijsko-ekonomski kontekst pronašao je svoj teološki odraz u ajetima. Trgovina je dobila konektivnu i etičku ulogu povezivanja ljudi i razvijanja lanaca zavisnosti tako da svako dobije šta mu treba. „Allah dželle šanuhu je stvorio ljude tako da budu zavisni jedni od drugih. Niko nema sve što mu treba; neko ima nešto što ne mora upotrebljavati, dok mu, u isto vrijeme, treba nešto što ima neko drugi i što taj neko može upotrebljavati. Allah dželle šanuhu je uputio ljude jedne na druge, da izmenjuju dobra i da se služe kupovinom i prodajom i sličnim aktivnostima – zato što takvo poslovanje društveni i ekonomski život čini lakšim i podstiče ljude na dobro i proizvodnju (El – Qaradawi, 2008: 366). Samo neki oblici trgovine su u islamu *haram* (trgovina opijatima, svinjetinom, ukradenim proizvodima ili proizvodima koji mogu naškoditi zdravlju ljudi), kao što je zabranjeno i zelenaštvo, ili bilo koja druga vrsta prevare. Sve druge forme trgovine su ne samo *halal*, već su i poželjne jer doprinose dobrobiti zajednice (Jovanović, 2016b: 462).

Ako je smisao trgovine da novac i roba kruže kroz zajednicu i zadovoljavaju ljudske potrebe, logična posledica je dogmatska zabrana kamate. “Oni koji se kamatom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: ‘Kamata je isto što i trgovina.’ A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio

²⁶⁰ U narednom potpoglavlju će biti više reči o tome kako se Arabija u VII veku urbanizovala, ali na ovom mestu ćemo podvući značaj trgovine za formiranje gradova. Bilo je uslova i za poljoprivredne delatnosti, međutim, zbog Muhamedove odluke o tome da treba podspešiti trgovinu, Meka i Medina su se sve više urbanizovale i gubile su izgled pastoralnih predela.

kamatu. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegova – pa se okani, njegovo je ono što je prije stekao, njegov slučaj će Allah rješavati; a oni koji to opet učine – biće stanovnici Džehennema, u njemu će vječno ostati” (Kur’an, 2: 275). Za razliku od nekih drugih ajeta koji se mogu tumačiti na različite načine, kada je u pitanju distinkcija između onoga što je halal (trgovine) i onoga što je haram (kamate), pravila su kristalno jasna. Jasno je i da je kamata (*riba*) zabranjena (Thomas, 2006: 124).²⁶¹ “Poslednji deo ajeta možemo protumačiti tako da sagledamo trgovinu i kamatu kao binarne opozicije, pri čemu je trgovina povezana sa strujanjem novca u zajednici ’pravovernih’, a kamata sa njegovim nagomilavanjem u nečijoj ’slamarici.’ Strujanje novca je, zdravorazumski posmatrano, korisno za čitavu zajednicu, jer potpomaže privredni razvoj i pokreće nove trgovačke transakcije, dok je nagomilavanje novca putem kamate štetno i za zajednicu i za pojedinca koji je novac pozajmio uz ’lihvarski ugovor’” (Pišev, 2013: 112).

Trgovina je bila glavna privredna delatnost kojom se bavilo većinsko muslimansko stanovništvo još u periodu konstituisanja nove religije. Međutim, trgovina nije služila samo u ekonomske svrhe, već je dobila i izrazito religijsko-kohezivnu formu za zajednicu novih vernika. Kroz ajete o trgovini uočljiv je imperativ kolektiviteta i jedinstvo ume u zajedničkoj dobrobiti. “O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte, ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak – i jedni druge ne ubijajte! Allah je, zaista, prema vama milostiv” (Kur’an, 4: 29).

Karadavi smatra čak da su u *Kur’anu* trgovci i mudžahedini (borci u svetom ratu) u istom rangu požrtvovanosti za veru. Prema njegovom tumačenju, Allah stvara potrebne uslove za neometano bavljenje trgovinom i ljudi to treba da iskoriste. To je ujedno i jedna od poenti odlazaka na hadž. Najveći doprinos razvoju trgovine dao je, naravno, sam Muhamed i to se vidi i u hadisima. Za razliku od patrističke misli koja je izričito zabranjivala biznis, u islamu je od početaka apostrofirana važnost poslovnih transakcija, uz podrazumevajuće odricanje u korist zajednice. Ove podatke ističu svi oni koji smatraju da je Veber pogrešio kada islam nije svrstao među religije koje su kompatibilne sa kapitalizmom (Turner, 1998; Rodinson, 1973). U daljem tekstu ćemo pokazati u kojoj meri se sa njihovim zaključcima ne slažemo.

Snažna integrativna funkcija trgovine vidljiva je i kroz zabranu akumuliranje kamate, ali i kroz formu obligatornog davanja poreza kako bi se pomoglo ubogim

²⁶¹ “... i zato što su kamatu uzimali, a bilo im je zabranjeno, i zato što su tuđe imetke na nedozvoljen način jeli. A za nevjernike među njima Mi smo kaznu bolnu pripremili (Kur’an, 4: 161).

članovima zajednice (Thomas, 2006: 131; Lewis, 2007: 77). Jedan od pet stubova islama,²⁶² *zekat*, u neposrednoj je vezi sa ekonomskim domenom šerijata i njegova elementarna funkcija je da pojačava ideju empatije članova ume u socijalnoj dimenziji.²⁶³

Zaista je gotovo neverovatno da Maks Veber ni u jednom jedinom pominjanju nastanka islama nije analizirao trgovački sloj i značaj trgovine za nastanak i ekspanziju islama. U potpunosti se slažemo sa svim autorima (Turner, 1998; Rodinson, 1978; Salvatore, 1996; Farris, 2013) koji ovo smatraju najvećim propustom Veberove analize islama. Uvođenje trgovine u jednačinu sociološke analize nastanka islama znači ne samo usložnjavanje istraživanja, već znači i relativizaciju označavanja islama kao *a priori* ratničke religije. Da su borbe i nasilje obeležile prve islamske korake u istorijskom, socijalnom i etičkom smislu – u to nema sumnje. Mnogi pacifistički nastrojani autori (Turner, Esposito, Salvatore, Farisova itd.) kritikuju Vebera zbog toga što je akcentovao militantni karakter islama, mi međutim smatramo da bi zanemarivanje ratničkog elementa u ovoj religiji bilo istorijski netačno, naučno neprecizno, neobjektivno, i najzad istraživački nepošteno. Veber je zaista veoma ispravno uočio i oslikao Muhamedove državničke pohode i intencije, i adekvatno je istakao ratničku dimenziju islama. Naravno, trebalo je naglasiti činjenicu da je ratno stanje bila svakodnevnica Arabljana i pre pojave islama, te da je sasvim logično da se ta karakteristika odrazila i na novu monoteističku religiju. To, međutim, ne umanjuje vrednost Veberovih zaključaka kada je reč o ratničkom *ethos*-u islama. Zastupljenost borbenosti u islamskoj dogmi je notorna činjenica. Sa druge strane, izostavljanje trgovine, trgovačkog sloja i karavana u sociološko-istorijskoj analizi ukorenjivanja i širenja nove religije može imati ozbiljne (ne samo naučne) posledice. Zanemarivanje razvoja socijalnog života na temelju razmene dobara, i upoznavanje sa islamom preko trgovačkih karavana, ne samo da osuđuje islam na epitet nasilne religije, već razara temelje ideje o objektivnoj sociološkoj analizi istorije ranog islama. Svako ko izostavi socijalni, ekonomski, etički i dogmatski značaj trgovine pravi krupan teorijski propust.

²⁶² Osim pet stubova islama postoji i tzv. šest stubova vere a to su: vera u Boga, vera u anđele, vera u božanske knjige objave (*Kuran*, Novi zavet, Davidovi psalmi, Tora i Ibrahimovi listovi), vera u Božje izaslanike (među kojima su i Isus, Jovan Krstitelj, Hud i Salih), vera u dan strašnog suda i vera da Bog odlučuje o svemu, o dobru i o zlu (to su ideje o božijem predznanju i sudbini). Za razliku od pet stubova, koji su praktičnog karaktera, šest stubova vere odnose se na mitologiju i veru kao takvu. Takođe, šest stubova vere svedoče o kontinuitetu sa drugim monoteističkim religijama.

²⁶³ O ovom, kao i o drugim stubovima islama biće više reči u nastavku.

Moramo se složiti sa Brajanom Turnerom da je Veber jedan od autora koji jesu napravili taj propust.

Ne samo da istorijska literatura na koju smo se pozivali pokazuje da je islam od početka stajao na dva potporna stuba: ratu i trgovini, već je to evidentno i u ajetima. Veber je, kao što smo videli, analizirao svetu knjigu, i zaista je iznenađujuće da se takav istančan sociološki um nije zaustavio na onim mestima na kojima se opisuju mirnodopski dani, poruke tolerancije i ljubavi, i značaj zajedništva kroz prizmu imperativa blagodeti procesualnog i kružnog karaktera trgovine. A tih delova ima mnogo. I oni najbolje svedoče o dualizmu islama koji permanentno ističemo: islam jeste donet na vrhovima sabli, i uz pomoć vojnih strategija Poslanika, ali je isto tako baštiniio avramovsko nasleđe izrazitog monoteizma, naglašavao unikatnost lepote nove dogme, pozivao na mir i zajedništvo, propagirao poštenje i nepovredivost ljudskog života u mirnodopskim vremenima, i apelovao je na spokojan, bogobojažljiv i predan život u skladu sa Alahovom voljom. Ova načela su bila postavljena od prvog trenutka, već u momentu kada je prvih nekoliko muslimana živelo i okupljalo se u Meki, a ostala su konstanta islama sve do završetka objave. Deficit objašnjenja koji se odnosi na ove elemente islama osudio je pomenutu religiju na redukcionističko viđenje a ono je osnova za dalju stereotipizaciju sa potencijalnim ozbiljnim političkim i kulturnim posledicama. Veber je napravio taj previd i time je drastično oslabio svoju teorijsku argumentaciju u analizi islama. On čak na jednom mestu navodi da islam možda jeste religija trgovaca, ali da on to ne može da potvrdi (Veber, 1976: 405). Kao što smo videli, smo čitanjem Kurana lako se može uočiti socijalni, integrativni, ekonomski i simbolički značaj ove privredne delatnosti za nastanak i razvoj islama.

Treba podvući da, iako se slažemo sa time da je najveća mana Veberove analize islama u tome što nije uočio, opisao, i u teorijsku klasifikaciju stavio sve one elemente koji islam udaljavaju od militantnih religija, mi se ne slažemo sa onim autorima (Rodinson, 1973; Turner, 2010, Turner, 1998) koji smatraju da Veber nije uočio idejnu kompatibilnost između islama i modernog kapitalizma. Pomenuti autori smatraju da je specifičan oblik patrimonijalizma kočio razvoj kapitalizma, i da to nema baš nikakve veze sa šerijatom. Tema o (in)kompatibilnosti islama i demokratije nije u fokusu ove disertacije, ali je veoma važno napomenuti zašto se slažemo sa Veberovim zaključkom da islam nije mogao biti religijska osnova za razvoj kapitalističke logike, iako neki

elementi ovog privrednog sistema (npr. tržište i imperativ slobodnih transakcija) postoje i u islamu. Ako ostavimo strukturne privredne uslove načas po strani, i osvrnemo se na nekoliko tačaka koje islam dogmatski udaljavaju od kapitalističke etike, videćemo da Veber nije pogrešio kada je islam izbrisao sa spiska religija koje bi doktrinarno mogle biti kompatibilne sa logikom modernog kapitalizma (Lewis, 2007: 77). Naravno, uvek treba podsetiti na to da Veber nikada nije tvrdio da je bilo koja privredna etika *samo* religijski uslovljena, već da je religijska etika jedan od faktora koji utiče na razvoj određenog ekonomskog sistema. „Ali svakako: i religijska određenost načina života je jedna – napominjemo: samo jedna – od determinanata privredne etike. A taj način života je, naravno, opet pod dubokim uticajem ekonomskih i političkih momenata unutar datih geografskih, političkih, socijalnih, nacionalnih granica“ (Veber, 1997: 195). Ovo pravilo odnosi se naravno i na islam. Različiti istorijsko-politički i ekonomski faktori su uticali na to da u muslimanskim društvima opstane feudalizam, pa ipak i dogmatska dimenzija nije zanemarljiva.

Ovaj deo istraživanja treba početi sa Veberovim, sasvim ispravnim, tumačenjem islama u svetlu religije kolektiviteta. On je, kao što smo u trećem poglavlju videli, poredio islam, pravoslavlje i judaizam jer ih je smatrao religijama kolektiviteta, odnosno smatrao ih je religijama u kojima je zajedništvo važnije od individualizma (koje je imanentno protestantizmu). Uostalom, ako pogledamo samo pet stubova islama videćemo da su oni definisani u skladu sa načelom poštovanja zajednice vernika. Iako je prvobitni cilj obavljanja svih svetih dužnosti duhovna usredsređenost na potvrđivanje strogog monoteizma, drugi nivo značenja pet stubova islama odnosi se na razvijanje zajedništva.

Obaveza odlaska na hadž makar jednom u životu ima za cilj jačanje osećaja zajedništva muslimana u svojoj zajedničkoj veri prema jednom jedinom Bogu. Muhamed je od početka insistirao na ovoj praksi upravo iz tog razloga. Smisao hadža u islamu isti je i dan danas: “Prizor u kojem se stotine hiljada vernika različitih etničkih, nacionalnih, rasnih ili bilo kojih drugih kulturnih predznaka prožimaju, prepliću, sudaraju i mimoilaze po stenovitim predelima ovog dela Arabljanskog poluostrva svake godine putem masovnih medija obiđe svet. Jedna od poenti hadžiluka upravo je slanje te impresivne slike, kako vernicima islamske veroispovesti, tako i onima koji to nisu – potpuno transcendentni cilj, poklanjanje i slavljenje Alaha (ibadet) dovoljno je snažan

pokretački motiv koji okuplja veoma veliki broj ljudi iz različitih socijalnih i drugih miljea i to u globalnim dimenzijama. Još jedan cilj ovakvog okupljanja je nivelisanje klasnih, rodnih, rasnih ili bilo kojih drugih razlika među vernicima i isticanje onoga što im je istovetno, a to je vera. Upravo u tome leži moć zajednice muslimana – u njenoj brojnosti, egalitarnosti i u potpunoj predanosti Bogu. Ta predanost im je zajednička vibracija koja ih i čini koherentnom zajednicom” (Jovanović, 2016b: 460).

Slična logika važi i za post tokom ramazana, devetog meseca u islamskom lunarnom kalendaru. Odricanje od hrane, vode, i svih ovozemaljskih zadovoljstava dok sunce ne zađe, ima za cilj čišćenje tela i duše, potvrđivanje vere u skromnosti i odricanju. Skidanje naslaga svetovog sa tela i uma vernika znači približavanje čistoj ljubavi prema Bogu. Post, međutim, ima i drugu funkciju, a to je razvijanje empatije prema onim članovima ume koji nemaju novac i imovinu, i koji moraju da od dana do dana žive u nemaštini i gladi. Post u islamu je dobar primer onoga što je Veber nazvao *bratskom ljubavlju* (Schluchter, 100; Jovanović, 2016b: 465).

Čak i dva stuba islama koji se obavljaju u individualnoj formi, molitva i potvrđivanje vere, takođe imaju implicitno kolektivističku notu. Molitva je duhovna usredsređenost na vezu sa Bogom, pa podrazumeva isključenje od svega što ljudsko biće ometa da se preda unutrašnjem dijalogu sa onostranim. Međutim, u islamu vernici se mole okrenuti ka Kabi što znači da, iako je molitva individualni čin, smer potvrđuje kolektivistički karakter islamske religije. Takođe, kada god je to moguće, vernicima je preporučeno da se mole svi zajedno (Božović, Simić, 2003: 109; Tanasković, 2010: 145). *Šehada*, odnosno izjavljivanje da nema boga osim Boga i da je Muhamed Božji izaslanik, je dogmatska i praktična inicijacija u islam. “Potvrđivanje vere u islamu nužno znači i potvrđivanje članstva u umi. Činjenica da islamski vernik ne sme da bude okupiran samo sobom, pa tako ni svojim potencijalno ostvarenim profitom (jednog dela mora čak i da se odrekne zarad dobrobiti šireg društva), kida potencijalne veze između ciljno-racionalno uslovljenog kapitalističkog sistema i islama. Međutim, kao što smo videli i individualizam i kolektivizam prožimaju smisao svih ‘pet stubova islama’” (Jovanović, 2016b: 466).

Za kraj smo ostavili stub islama koji je u kontekstu analize kompatibilnosti islama i kapitalizma najinteresantniji a to je *zekat*, odnosno obavezno plaćanje poreza verskom zvaničniku ili predstavniku islamske države u iznosu od 2,5% ukupne vrednosti novca i

imovine. Iako taj procenat nije veliki, moralna potka je ono što je bitno i ona je dijametralno suprotna od kapitalističke logike. Zekat se daje siromašnima, hendikepiranima, putnicima, bolesnima itd. U islamu je koncept milostinje dobio uzvišenu i normativnu obligatornu formu, a to samo još jednom potvrđuje značaj kolektiviteta u ovoj religiji. Naravno da i u drugim religijama verske institucije često imaju karitativnu ulogu, međutim, u islamu to ne spada u domen dobre volje, to je dužnost pojedinca prema umi. Takođe, zekat nije povod za hvalisanje ili razmetanje, on je bogougodni čin pomoći drugima.²⁶⁴ Davanjem poreza vernik se seća Boga i svih onih sa kojima u veri na ovom svetu bivstvuje (Lammens, 2008: 60).

Kuran je eksplicitan kada je reč o zekatu. “Zekat pripada samo siromasima i nevoljnicima, i onima koji ga skupljaju, i onima čija srca treba pridobiti, i za otkup iz ropstva, i prezaduženima, i u svrhe na Allahovom putu, i putniku. Allah je odredio tako! – A Allah sve zna i mudar je” (Kur’an, 9: 60). *Kuran* je takođe decidan i kada je reč o prisvajanju kamate. Izričita zabrana uzimanja kamate je verovatno najčšće navođena prepreka između islama i kapitalističkog tržišnog principa. I zabrana kamate ima kolektivističku funkciju²⁶⁵ a kako je akumuliranje kamate jedan od osnovnih principa na kojima počiva kapitalistički uređena privreda, jasno je da je Veber bio u pravu kada je ocenio da islamska dogmatika nije kompatibilna sa kapitalističkim duhom.

Usamljenost vernika pred Bogom i neprijatnost usled neznanja o epilogu sopstvene sudbine nakon smrti koja dobija formu permanentne anksioznosti u protestantizmu poslužila je Veberu za definisanje spone dogmatske konstrukcije sa individualnim delanjem vernika na tržištu. Kao što smo rekli, i u islamu postoji tržište i ono nije ničim sputano.²⁶⁶ Trgovina je pozitivna delatnost i pojedinac ne treba da se stidi ostvarenog bogatstva nego u njemu treba da uživa. Međutim, svest o tome da je Bog uvek ispred

²⁶⁴ “Lijepo je kada javno dajete milostinju, ali je za vas bolje da je dajete siromasima kad niko ne vidi, i On će preći preko nekih vaših hrđavih postupaka. – A Allah dobro zna ono što radite” (Kur’an, 2: 271).

²⁶⁵ Podsećamo na *Kuran*. “Oni koji se katomat bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: ”Kamatata je isto što i trgovina.” A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegovog – pa se okani, njegovog je ono što je prije stekao, njegov slučaj će Allah rješavati; a oni koji to opet učine – biće stanovnici Džehennema, u njemu će vječno ostati” (Kur’an, 2: 275).

²⁶⁶ Monopol je načelno zabranjen u islamu. Tržište treba da bude slobodno i podvrgnuto zakonima ponude i potražnje. Međutim, ukoliko je zajednica na bilo koji način ugrožena dozvoljeno je umešati se u tržišne zakone jer se na taj način štiti opstanak ume (el-Qaradawi, 2008: 369–370). Dakle, još jednom se potvrđuje naša hipoteza o duhu kolektiviteta koji je osnovna dogmatska prepreka spone između islama i kapitalizma.

bilo kakve ovozemaljske žudnje i da je zajednica fundametalni temelj sopstvene vere, igra strahovitno važnu ulogu i u islamskom poslovanju. I to su dve osnovne i najznačajnije razlike između protestantskog i islamskog pogleda na ekonomsku sferu. *Raison d'etre* postojanja muslimanskog vernika je slavljenje Alaha i njegovih reči. Na drugom mestu je poštovanje, očuvanje i (eventualno) širenje ume. Iako je zajednički imenitelj protestantizma i islama jednosmerno direktan put ka Bogu (bez posrednika), u protestantizmu nema ni govora o idealizovanju zajednice. Protestantizam podrazumeva askezu i privredni uspeh je znak predodređenosti za raj. U islamu je bogatstvo dozvoljen nusprodukt rada u ovozemaljskoj dimenziji, ali ono nema nikakve veze sa Allahovim ukazima (el-Qaradawi, 2008: 2014–220). Sledeći logiku induktivnog razmišljanja, neophodan uslov koji povezuje asketski kalvinitistički protestantizam sa kapitalizmom, u islamu je izostao (Lewis, 2007: 77).

Veber je komparirao islam i protestantizam i kada je analizirao sputanost seksualnosti u velikim svetskim religijama. Puritanizam u pogledu organičenja telesne ljubavi van bračne institucije poslužio je Veberu kao zajednička spona ove dve religije. Smatramo da je i ogoljenost vernika pred Bogom u oba slučaja gotovo istovetna. Pa ipak, nakon monumentalne monoteističnosti, individualističkog obraćanja Bogu (ne treba zaboraviti da ni protestantizam ni islam ne poznaju kategoriju sveštenstva kao medijuma Božijih reči) i afirmacije svetovnog sticanja i poslovne uspešnosti, prestaje niz zajedničkih imenitelja. “Ni u islamu ni u protestantizmu ne postoji koncept po kome su siromašni bogatiji duhom i bliži Bogu, niti postoji zazor (pa čak ni zabrana) od sticanja bogatstva na legalno postavljenom slobodnom tržištu. Takođe, jedna vrsta askeze, zabrana razmetanja i život u skladu sa minimalizmom zastupljeni su u oba religijska sistema. Razlika između islama i reformatorskog pokreta je u hijerarhizaciji poželjnosti ovih delatnosti. Iako na prvi pogled možda mala, ta razlika je zapravo ključna” (Jovanović, 2016b: 467–468). Razlika je u tome što su u islamu Bog i zajednica ispred lične ekonomske dobiti (koja nije nikakav garant onozemaljske milosti), dok je u protestantizmu svakodnevni rad i profit slave Boga i daju nadu vernicima da su na pravom putu spasenja.

Veber na još jednom mestu pravi komparaciju između protestantizma i islama. U kontekstu rasprave o legitimnosti sile i upotrebi nasilja u odbrambene ili državotvorne svrhe, Veber napominje da kalvinizmu verski rat nije nepoznat kao sredstvo za odbranu

vere, ali da je on u islamu “od početka predstavljao element života” (Veber, 2006: 476). Na ovaj način Veber još jednom podseća na to da različiti dogmatski i prakseološki koncepti i pravila uglavnom nisu rezervisani samo za jednu religiju, no, ono što islam odvaja od drugih religija (pa i onih kojima nasilje nije nepoznato) jeste esencijalna oslonjenost na rat kao na konstitutivni i pokretački element ne samo vere, već i države (ta dva entiteta su, prema Veberovom mišljenju, u islamu neodvojivi).

Za sada možemo zaključiti barem dve stvari. Prvo, Veber je sasvim ispravno islam svrstao među religije kolektiviteta i samim tim ga je udaljio od ekstremnog individualizma koji je nukleus asketskog protestantizma. Jasno je da se u važnosti dobrobiti ume kriju doktrinarna mimiolaženja islama sa kapitalizmom. Međutim, sa druge strane, prethodnih nekoliko pasusa je samo još jednom potvrdilo Veberovu osnovni nedostatak u analizi islama: izostavljanje značaja trgovine za nastanak i širenje islama. Trgovina je u neposrednoj vezi sa jačanjem osećaja zajedništva i kao takva je potporni stub nove religije.

Razmotrili smo klasne temelje ranog islama: on je nastao kao komplementarna socijalna arhitektonika ratništva i trgovine. Baš kao što je Veber u svojoj opštoj socioreligiološkoj teoriji i pretpostavio, klasna podloga i u slučaju islama ima jasne etičke i kanonizovane dogmatske refleksije. Kuranski ajeti potvrđuju paralelizam važnosti trgovine i borbe u islamu. Drugim rečima, Veberova opšta socioreligiološka hipoteza o uslovljenosti dogmatike, mitologije i etike socijalnim na primeru islama pokazuje se heuristički plodnom i aplikabilnom i na islamologiju ili/i sociologiju islama, međutim, njegovo tumačenje konkretne veze između ratništva i islamske etike je jednostrano i nepotpuno tumačenje. U nastavku rada videćemo da ovakva analiza islama vodi u zaključke o tome da nije reč o soteriološkoj religiji a za to postoje ozbiljni argumenti koji protivreče toj tezi.

4.2. Enigma grada: analiza prostornog i političkog konteksta nastanka islama iz ugla Veberove definicije *gradske opštine*

Kao odgovor na pitanje: “Zašto je baš analiza grada rezervisana za drugi deo četvrtog poglavlja ove disertacije?” možemo ponuditi objašnjenje domaćeg eminentnog sociologa grada, Ljubinka Pušića (1952-2016), koji podseća na to da za Vebera grad

nije samo puko spacijalno omeđavanje društvenog života, već je socijalni kvalitet *per se*.²⁶⁷ “Za Vebera grad je istorijski okvir unutar koga se dešava društvena sinteza. Tu se dešava sve: vlast, politika, moć, organizacija, autoritet, društveni sukobi. “Konverzija” vlasti staro je pitanje na koje je sociologija vrlo rano počela da traži odgovore” (Pušić, 2014: 11). Drugi domaći poznati ekspert u oblasti urbane sociologije, Sreten Vujović, još osamdesetih godina prošlog veka sasvim je ispravno u prvi plan istakao političku dimenziju Veberove tipologije gradova. Veber svoju klasifikaciju ne pravi na osnovu ekoloških ili ekonomskih parametara (mada i jedne i druge uzima u obzir), već uređenje grada vezuje za tipove legitimiteta, odnosno tipove vlasti. I to je zaista veliki pomak za celokupnu urbanu sociologiju. “Kod njega nema ekološkog proučavanja grada svojstvenog pripadnicima Čikaške škole, niti je naglasak stavljen na proučavanje grada u vezi sa društvenom podelom rada kao kod Marksa. Vebera prvenstveno interesuje grad kao mesto vojne (antički grad) ili ekonomske vlasti (srednjovekovni grad)” (Vujović, 1980: 71).

Analiza grada ne zauzima centralno, ali ipak ima značajno mesto u Veberovoj celokupnoj, pa i socioreligioznoj teoriji. U trećem poglavlju pokazali smo da je Veber za selo vezivao magijske oblike spiritualnosti i da je smatrao da religije spasenja počinju onog trenutka kada se stupi na tlo grada. Veber određene gradove vezuje za proces racionalizacije što znači da sociološko proučavanje nivoa urbanizacije jeste jedan od važnijih aspekata njegove teorije. Međutim, nije svaki grad isti, niti svaki grad može biti nosilac racionalnog *ethos*-a. Da podsetimo još jednom: samo je zapadnoevropski srednjovekovni grad bio epicentar razvoja racionalizacije religijske etike. Odnos između prostornog i religijskog nije jednoznačan. Kao što ćemo videti, u Veberovoj tipologiji gradova postoji mnoštvo varijeteta urbanizovanosti. Drugim rečima, za razliku od njegove komparativne analize religija u kojoj postoji relativno jasna klasifikacija u odnosu na dostignut stepen racionalizacije, definicija grada obuhvata daleko širi dijapazon istorijskih i kulturnih varijeteta. Religija spasenja je malo, a gradova je mnogo; pa ipak oni jesu u međusobnoj sprezi i urbana podloga (u političkom i

²⁶⁷ Veberova koncepcija grada je znatno drugačija od Zimelove i razlikuje se upravo u odnosu na to da li se prostor tretira kao zavisna ili nezavisna varijabla u sociološkoj jednačini. Zimel je analizirao sociopsihološke osobine stanovnika gradova i prvi je načeo priču o otuđenju i *blaziranosti*, u velikim gradovima (metropolama) (Zimel, 2008). Zimel je uticaj na razvoj Čikaške škole posmatrajući fenomen grada više sa ekološke i psihološke, a ne sa sociološke strane. Veber je, dakle, dao potpuno drugačije sociološko objašnjenje grada.

ekonomskom smislu) jeste neophodan (svakako ne i dovoljan!) uslov nastanka religija spasenja.

Veberova tipologija gradova je prvi put posthumno objavljena 1921.²⁶⁸ godine²⁶⁹ (pod nazivom *Die Stadt*)²⁷⁰ i značajno je uticala na prostorno orijentisanu sociologiju. Veberološka, odnosno veberijanska perspektiva urbane sociologije, podrazumevala je sintezu svih ključnih tačaka Veberove opšte teorije: distribucije i prirode društvene moći i vlasti, birokratije, politizacije urbanog pitanja, zemljišta, kapitala, tržišta, socijalnog raslojavanja i antagonizama... (Pušić, 2014: 10). Možda je pomalo iznenađujuće to što se ime Maksa Vebera našlo na listi sociologa koji su naročitu pažnju posvećivali prostoru (s obzirom na to da su daleko poznatije njegova religiološka, politička i ekonomska teorija), no, ne treba zaboraviti da je svojom briljantnom erudicijom i teorijskom intencionalnošću ovaj klasik promenio paradigmatički pogled na sveukupnu društvenost, pa je sasvim logično da u tako holističkoj sociološkoj perspektivi ni spacijalna dimenzija nije mogla izostati. Štaviše, u Veberovoj sociologiji grada došlo je do kulminacije zaključaka koje je iznosio u drugim (parcijalnim) sociologijama. Kako ćemo videti u nastavku, koncept gradske opštine predstavlja sintezu političkog, pravnog, ekonomskog i prostornog, i samim time postaje polje proučavanja koje zahteva veoma razvijenu sociološku imaginaciju, triangulaciju metoda i vičnost u korišćenju i proučavanju istorijske empirijske građe. U disertaciji smo već više puta podsećali na kapilarnost, interdisciplinarnost i širinu Veberovog pogleda na društvenost: njegova kompozitna sociologija grada samo još jednom potvrđuje vanserijski velike domete Veberove sociološke misli.

Veber je i u svojoj sociologiji grada koristio uporedni metod. On je sukcesivno komparirao antički i srednjovekovni grad, međutim, u njegovoj analizi varijeteta naselja našli su se i bliskoistični i dalekoistočni primeri. Veberova urbana sociologija jeste centrirana oko zapadnoevropskih oblika naselja, ali ona nije ravnodušna prema nezapadnim gradovima. Istina, dominantno obeležje ovog segmenta Veberove teorije (kao i većine drugih delova Veberove teorijske panorame) jeste bavljenje Zapadom,

²⁶⁸ Procenjuje se da je pisana u periodu između 1911. i 1913. godine. Takođe, Veberovo shvatanje grada umnogome odstupa od Zimelove koncepcije sa kojom je Veber bez sumnje bio upoznat tako da se može govoriti i o polemičkom karakteru studije (Ahmed, 2004: 1).

²⁶⁹ Kuriozitet je da je ova studija jedina Veberova studija koja gotovo da i nema fusnote (Pušić, 2014: 9). To svakako znatno pomaže čitanje njegovog dela, međutim otvara i pitanje nedovršenosti njegove misli.

²⁷⁰ Veberovo interesovanje za grad uočljivo je još i u njegovoj doktorskoj disertaciji, pa stoga ne čudi posebno interesovanje za pitanja kompleksnosti jedinstva prostornog i socijalnog (Pušić, 2014).

međutim, nemački klasik veoma uspešno pokazuje i neke specifičnosti orijentalnih gradova i ispravno ukazuje na to da je fenomen grada daleko kompleksniji od puke prostorne i ekološke podloge za društvena dešavanja. On je uveo i hipotezu koja je mnogo puta osporavana, ali nikada nije i sasvim osporena: Veber je tvrdio da je oblik demokratije koji praktikuje Zapad nastao u srednjovekovnim gradovima a ne u antici.²⁷¹

Pentagram Veberove definicije grada kao *opštine* izdržao je različite teorijsko-analitičke pritiske i revidiranja, a naročito postmoderne naume da se grad redefiniše i rekonstruiše pa tako njegova definicija ostaje jedna od početnih tačaka istraživanja u oblasti urbane sociologije (naročito ako se insistira na istorijskom uglu). Pomenuti pentagram (pet stubova Veberove definicije grada) oslanja se na njegovu čuvenu definiciju grada. "...naselja su morala imati bar relativno snažan zanatsko-trgovački karakter i sledeća obeležja: 1. utvrđenje, 2. tržište, 3. sopstveni sud i, bar delimično, sopstveno pravo, 4. karakter organizovane grupe i, u vezi sa tim, 5. bar delimičnu autonomiju i autokefalnost, znači i upravu pomoću organa vlasti u čijem su postavljanju na bilo koji način učestvovali i građani kao takvi" (Veber, 2014b: 37). Definišući gradsku opštinu na ovaj način, Veber je napravio analitičko oruđe za razlikovanje *grada* (grad podrazumeva najširi smisao ovog fenomena, odnosno elementarnu distinkciju u odnosu na selo, odnosno ruralnu oblast)²⁷² od *gradske opštine* koja je prostorno uređenje koje ovaploćuje pun potencijal ekonomskog i političkog kvaliteta uređenja zajednice.

Mi ćemo u ovom potpoglavlju slediti logiku iz prethodnog: u okvirima veberološke analize određenog sociološkog segmenta najpre ćemo analizirati kako je on sam pozicionirao islam, a potom ćemo dati kritički prikaz takvog viđenja. U prvom delu četvrtog poglavlja bavili smo se klasnom (ekonomskom) dimenzijom, u drugom delu analiziramo političko-prostorni aspekt, dok će u trećem potpoglavlju akcenat biti na soteriološkom, eshatološkom i etičkom.

Prvi deo Veberove definicije gradske opštine odnosi se na ekonomski domen gradskog života, dok je drugi deo definicije rezervisan za politički i pravni oblik

²⁷¹ Ovom hipotezom se nećemo baviti u nastavku rada, međutim, napominjemo da je reč o veoma inspirativnom i podsticajnom teorijskom ukazu koji bi trebalo detaljnije istražiti.

²⁷² Nije doduše najjasnije koji su to kvaliteti koji selo odvajaju od grada. Veber je dao preciznije kriterijume o tome kako se grad razlikuje od gradske opštine, ali nije bilo toliko precizan kada je selo distancirao od grada. On jeste za selo vezivao poljoprivrednu delatnost i magijski oblik religioznosti, ali tu manje-više staje sa deksrprijom ruralnih oblika naselja.

zajednice. Dva su osnova razloga zbog kojih ćemo veću pažnju posvetiti političkom aspektu (u odnosu na privredni). Prvi razlog vezan je za samu Veberovu teoriju, a drugi proizilazi iz postavke disertacije. Veber je smatrao da treba odvojiti pojam grada u ekonomskom smislu, od njegovog pojma sa političko-administrativnom konotacijom. Samo u ovom drugom smislu naselje možemo označiti kao zasebno gradsko područje. On podseća na to da je moguće da u gradu živi 9/10 stanovništva koje se bavi poljoprivrednim delatnostima a da istovremeno ipak bude reč o gradskoj opštini jer ona to jeste u legislativnom i političkom smislu (Veber, 2014b: 31). Dakle, jasno je da sam Veber daje prednost političkom u odnosu na privredni aspekt uređenja grada. Drugi razlog je vezan za strukturu disertacije. Kako smo o ekonomskom aspektu već govorili u prethodnom delu (značaj trgovine i trgovačkog sloja za utemeljenja islama), u ovom delu fokusiraćemo se na političke elemente (harizmatsku vlast i participativnost građana), kao i na analizu pravnog sistema u prvim muslimanskim gradovima (biće reči o osnovnim postavkama šerijata, ali i o nekim svetovnim pravnim aktima i ugovorima koji su sklopljeni u periodu Muhamedove vladavine).

No, pre nego što nastavimo sa pravno-političkom analizom, napravićemo najpre kratak ekskurs o prostornom uređenju tržišta kako bismo upotpunili našu hipotezu o značaju trgovine u islamu. Veber je bio dovoljno izričit kada je insistirao na trgovačkom i tržišnom karakteru grada. “O ’gradu’ u ekonomskom smislu govorićemo onda kada mesno stanovništvo na mesnom tržištu podmiruje ekonomski bitan deo svojih svakodnevnih potreba, i to bitnim delom proizvodima koje je mesno stanovništvo ili stanovništvo iz najbliže okoline privredilo za prodaju na tom tržištu ili na nekom drugom mestu. U smislu koji je ovde upotrebljen, svaki grad je “tržišno mesto”, tj. ima lokalno tržište kao ekonomski centar naselja na kome (usled postojeće specijalizacije u proizvodnji) i negradsko stanovništvo podmiruje svoje potrebe za zanatskim proizvodima ili za trgovinskim artiklima, ili i za jednim i za drugim, i na kome, naravno, i sami građani međusobno razmenjuju specijalne proizvode svoje ekonomske delatnosti i podmiruju svoje potrošačke potrebe” (Veber, 2014b: 22–23). Grad je, prema Veberovom mišljenju, *de facto* trajno²⁷³ tržišno naselje (Veber, 2014b: 23) i to u konkretno prostorno definisanom smislu.

²⁷³ Povremeno održavanje sajмова, vašara i drugih trenutačnih razmena dobara ne ulazi u Veberovu definiciju grada. I sela mogu imati mesta na kojima se povremeno organizuje razmena dobara a samo gradovi imaju ustaljeno tržište na istom mestu (Veber, 2014b: 22).

Veber nije identifikovao trgovinu kao važan supstancijalni element islamske dogme i prakse, pa je sasvim logično da se islam ne pominje u kontekstu deskripcije stacionarnog i kontinuiranog tržišta u okviru gradske opštine. Međutim, ako pogledamo jedan naročito specifičan arhitektonsko-ekonomski segment istorije islama, videćemo da je on zapravo mogao poslužiti kao veoma ilustrativan primer za ovaj deo Veberove definicije grada. Reč je o holističkoj ulozi džamije u islamskim gradovima.

Džamija je sveto mesto koje služi za molitvu i integraciju vernika na jednom mestu. Krucijalna pojava emanacija verskog identiteta muslimana je izgradnja džamije u što većem broju, kada god je to moguće. Taj imperativ ostao je aktuelan do dana današnjeg (Esposito, 2003a: 53). Džamija je monumentalni okvir za permanentno potvrđivanje značaja kolektiviteta u islamu, i svedok je apsolutne predanosti u veri u jednog jedinog Boga. Međutim, u istorijskoj perspektivi, džamija nije bila samo arhitektonski, simbolički, integrativni i socijalizatorski faktor u islamu. Ona je imala znatno širu funkciju u izgradnji prvobitnih zajednica na Arabljanskom poluostrvu. “Važna karakteristika u vezi sa izgradnjom džamija je to da su one, uglavnom, smeštene u gradovima. Džamija je neretko zametak grada a svakako je njeno središte. Često se pokraj nje nalaze trgovački centri, bazari i čaršije u kojima su mogući kontakti i saradnja svih društvenih aktera, bez obzira na religijsku pripadnost. S obzirom na to da je privatni život muslimana (relativno) dobro i tajnovito čuvana tvrđava, pripadnici ume (muslimanske zajednice vernika) se sa nemuslimanima najbolje povezuju na tim javnim mestima, ispred muslimanskih verskih objekata” (Jovanović, 2016a: 103).

Za razliku od crkava koje se mogu nalaziti i na periferiji grada (zajedno sa grobljem), džamija treba da bude smeštena u središte naselja. Crkva može biti mesto na koje se ide samo nedeljom, pa je iz ugla socijalne organizacije naselja praktično da bogomolja bude izmeštena iz centralnogradske pozicije (u tom slučaju će neke druge građevine zauzimati središte naselja). Muslimani nemaju takvu praksu i ideologiju i džamija je, najpre iz striktno verskih razloga, vezana za prostorni nukleus zajednice. Minaret je simbol islama i on treba da svedoči o prisustvu muslimana, kao i o njihovoj posvećenosti svojoj veri (Endres, 2002: 84; Akbar, 1992: 195; Hakim, 2010: 56; Turner, 1998: 98; Kulenović, 2008: 41). “Pozicioniranje džamije u gradsko jezgro takođe je u prisnoj vezi sa islamskom dogmom odnosno, preciznije, sa islamskom praksom. S obzirom na to da muslimani imaju obavezu da se mole pet puta dnevno i da bi trebalo

da verbalni poziv na molitvu (*ezan*) čuju svi vernici koji žive u okolini, logično je da džamija smeštena u blizini i radnih mesta i mesta stanovanja. Takođe, upravo zbog potencijalnog ekspanzionističkog karaktera islama, muslimanske vlasti teže da se svi stanovnici, pa čak i plemena koja žive na obodima grada, integrišu na jednom mestu koje im je, iz egzistencijalnih razloga, neophodno” (Jovanović, 2016a: 103).

Džamija je još u doba Muhameda dobila značajno mesto u normiranju islama. Pogledajmo još jednom Sliku 3, pa ćemo odmah uočiti centralnu poziciju džamije u Medini. Ona je bila stub nove religije, simbol islama i prostorni generički faktor za fizičku i duhovnu ujedinjenost vernika (Hakim, 2010; Turner, 1998: 98). No, ako ostavimo integrativne i duhovne aspekte po strani i fokusiramo se na Veberovu sociologiju grada, važan podatak je istorijsko pravilo po kome je, gotovo bez izuzetka, ispred džamije bilo tržište. Prostor ispred džamije služio je za razmenu dobara, za trgovinu sa lokalnim stanovništvom, ali i sa strancima. Uprkos tome što su trgovački karavani bili uobičajen način prenošenja robe, svakodnevna i konstantna organizovana trgovina se u ranoislamskim gradovima dominantno odvijala na brisanom prostoru ispred džamije. Na tom platou odvijale su se i druge privredne aktivnosti, međutim, trgovinske razmene zauzimale su najveći deo delatnosti ispred centralnog muslimanskog objekta (Hakim, 2010: 57; Jovanović, 2016a: 105).

Mnogi autori tvrde da je mit o islamu kao ruralnoj religiji samo jedan od elemenata (Saidove koncepcije) orijentalizma, a ne činjenično stanje stvari (Turner, 1998: 98). „Zaneseni romantikom mita o pustinji i beduinima, istraživači često zanemaruju činjenicu kako je islam od samih početaka urbana i trgovačka religija. Stoga ne čudi to što ne primećuju da je grad sedište muslimanskog društva“ (Kulenović, 2008:41). Uočavanje specijalno-trgovinske funkcije džamije (tačnije prostora koji se nalazi ispred nje) je veoma važno, i to ne samo zbog razumevanja prirode islama, već i zbog nastavljanja kontinuiteta sa tezom koji smo izneli u prethodnom delu disertacije a tiče se Veberovog propusta u definisanju islama kao religije trgovaca (a ne samo ratnika). Takođe, analiza ranoislamskih gradova nas upućuje na to da, nakon prvobitnog stanja u Medini koje jeste bilo definisano nestacionarnom društvenom strukturom, nakon dolaska Muhameda i učvršćivanja njegove vlasti na Arabijskom poluostrvu, počinje i razvoj gradova koji se temelja na stacionarnom a ne nomadskom i beduinskom načinu života. Veber je oba ova stadijuma uočio: on govori o tome da su prvobitna

muslimanska društva bila nomadskog karaktera, ali kasnije analizira Meku i Medinu u kontekstu razvoja urbaniteta. No, kao što smo rekli, u oba stadijuma trgovina je bila od ključnog značaja za razvoj islama i muslimanske zajednice pa se ta privredna grana obrazovala i prilagođavala upravo u skladu sa promenom prostornog uređenja (važi i *vice versa* princip).

Simbioza između vere (džamija) i svakodnevne privredne aktivnosti (prostor ispred džamije) veoma se lepo ocrtava na primeru strukture ranoislamskih gradova. Kako je trgovina dogmatski percipirana kao blagodetna za zajednicu, sasvim je logično da će se ona odvijati ispred svetog mesta. Dakle, još jednom se potvrđuje značaj trgovine za islamsku dogmu, i tek kada u islamološku jednačinu uvedemo i džamiju i njenu dvostruku ulogu (sveti prostor i socijalni generator), možemo da zaokružimo holističku sliku islama kao religije koja je u socijalnom smislu izrađena na važnosti i utilitarnosti trgovine i trgovačke klase. Naravno da tržišna logika prvih islamskih naselja nije bila racionalistička u potpunosti (zbog određenih tabuiziranih dobara kojima se nije smelo trgovati, kao i zbog verskih poreskih ograničenja), ali činjenica je da je razvoj prototržišta bilo značajno za celokupnu ekspanziju islama. Veber je i ovaj prostorno-ekonomski segment islamske istorije i simbolike prevideo, međutim, kada je reč o nekim drugim (političkim) elementima njegove definicije gradske opštine, zaista ćemo i na primeru islama videti da postoje ozbiljni argumenti u prilog unikatnosti racionalnog zapadnog grada. Naravno, opet stvari nisu ni izbliza jednoznačne i jednostavne jer mnogi elementi racionalnog postoje i na Orijentu. No, krenimo (istorijskim) redom.

Pogledajmo najpre kako je Veber opisao Meku i Medinu za vreme Muhameda. On je smatrao da su prvi islamski gradovi bili na nivou razvoja pojedinih antičkih gradova i na stadijumu razvoja Rima u doba recepcije *gens Claudia*. To podrazumeva da vlast drži gradski patricijat čija se moć zasniva na novčanom posedu stečenom u trgovini, ali i na eksploataciji robovskog rada i na vojnoj obuci za vitešku borbu. Ti gradovi su rastrzani unutrašnjim antagonizmima i poprilično su lak su plen za harizmatičke lidere. Na čelu grada je jedan kralj koji je *primus inter pares* i sa njime svi moraju da sarađuju ako hoće da postignu bilo koji ekonomski ili politički cilj (Veber, 2014b: 42).

Ovom deskripcijom Veber nas uvodi u priču o Meki i Medini koje je, prema njegovom mišljenju, karakterisala plemenska (kurejšitska) monopolska pozicija (i nad

zemljištem i nad robovima). Pomenuti gradovi nisu bili udruženi u neku, u bilo kom smislu, samostalnu grupu u kojoj je postojala politička participacija. Vođene su gotovo neprestane borbe oko resursa, nije postojao razvijen pravni sistem (društveni život je počivao na *ad hoc* obrazovanim normativnim odlukama), nikada se esnafski sloj nije uzdigao do nivoa vladajućeg a harizmatička vlast bila je *spiritus movens* političkog jedinstva zajednice. Na kraju, Veber zaključuje da islamski gradovi nisu bili gradske opštine, već svojevrsni predstadijum razvijenog (zapadnog) grada. “U Meki je nedostajala organizovana grupa koja bi grad mogla da udruži u jednu korporativnu jedinicu, i u tome je karakteristična razlika ako se Meka uporedi bilo sa sinoikiziranim polisima antike bilo sa italijanskom “commune” još iz ranog srednjeg veka. Uostalom, imamo dovoljno razloga da smatramo kako su te arabljanske okolnosti – ako se prethodne specifično islamske odlike izostave ili se transponuju u hrišćanske – bezuslovno tipične i za druge gradove, posebno za gradove pomorske trgovine na Zapadu” (Veber, 2014b: 45).

Iako je Veber i tržište i utvrđenje uvrstio u konstitutivne elemente definicije grada, on je ipak nedvosmisleno hijerarhizirao značaj različitih segmenata ove definicije, pri čemu je politički domen evidentno važniji od ekonomskog i građevinskog. Veber kaže da je administrativno-političko uređenje grada *differentia specifica* racionalno ustrojene gradske opštine a da stacionarno i permanentno tržište i utvrđenje (gradske zidine) mogu imati i gradovi koji nisu bili gradske opštine u punom smislu tog koncepta (mada jesu bili gradovi u širem smislu). To su svojevrsni polugradovi ili protogradovi. U njih je Veber ubrajao i prve islamske gradove (Ahmed, 2004: 6).

Već smo videli da se u ekonomskom smislu Meka i Medina mogu nazvati gradovima (mada još uvek ne i gradskom opštinom). Ista je situacija i sa utvrđenjem.²⁷⁴ Sada je trenutak da razmrsimo teorijsko i istorijsko klupko u vezi sa pitanjima

²⁷⁴ Veber je i sam bio svestan teorijskog rizika koji je neminovna nuspojava ako se u definiciju grada uvrsti i postojanje utvrđenja, garnizona ili zamka. Razlog je jednostavan: dobar deo gradova u istoriji je imao neku vrstu utvrđenja. Srednjevekovni evropski gradovi su ga imali i zato ga je Veber uvrstio u definiciju gradske opštine. Međutim, to je danak koji je platio s obzirom na to da je idealnotipsku definiciju gradio na primeru ovih gradova. On i sam podseća na to da u Japanu gradovi nisu imali utvrđenja, a da je u Kini “svaki grad bio okružen nekim zidinama” (Veber, 2014b: 31). Veber navodi i primere gradova starih Slovena i mnogih drugih naroda koji su ličili na građevine u Evropi u srednjem veku. Sa druge strane, Spartanci su se izrazito ponosili time što njihovi gradovi nemaju nikakva fizička ograničenja (Veber, 2014b: 32). Zbog toga što je i Veber bio svestan da je postojanje utvrđenja samo relativan kriterijum za procenjivanje stepena urbanizovati nekog naselja, ovde nismo posvetili preteranu pažnju tom aspektu gradske opštine. Kao što smo rekli, oko prvih islamskih gradova podizali su se garnizoni i utvrđenja (pre svega iz ratnih razloga), tako da je ovaj kriterijum svakako ispunjen.

legitimiteta vlasti, političkog uređenja (građanske participacije) i pravnog sistema. Ova tri polja istraživanja činiće okosnicu dalje analize kako bismo lakše uočili Veberov doprinos sociološkom razumevanju islama, ali i neke njegove propuste.

Vrsta legitimiteta vlasti u prvim islamskim gradovima je element koji najviše odvaja ove teritorijalne i političke zajednice od Veberove definicije gradske opštine. Istina je da je on definiciju gradske opštine modelirao u odnosu na srednjovekovne gradove (pa samim tim nijedan drugi grad na svetu u bilo kojoj istorijskoj perspektivi ne može da bude istovetan sa modalnim primerom), ali ako je razmatramo kao teorijsku (idealnotipsku) matricu (što i jeste bila Veberova namera), videćemo da ranoislamski gradovi prema nekim kriterijumima zaista odstupaju od referentnog teorijskog određenja koncepta. Smatramo da su u doba Muhameda ranoislamski gradovi počivali na harizmatiskom tipu legitimiteta, odnosno na harizmatiskoj vlasti. Veber vlast definiše kao “izgled da će se specifičnim (ili svim) naredbama pokoriti određena grupa ljudi” (Veber, 1976: 167). Svaka vlast²⁷⁵ mora biti opravdana tj. mora počivati na nekom obliku legitimnosti koji održava i normalizuje određeni politički poredak. “Zapravo ta legitimnost je tek jedno društveno verovanje; ono koje proglašava pravovaljanom moć u rukama onoga (ili onih) koji gospodari (ili gospodare) (Lalman, 2004: 194).

Podsetićemo još jednom da tipovi vlasti odgovaraju vrstama legitimiteta, odnosno kompatibilni su sa varijetetima društvenog delanja. Društveno delanje se od drugih oblika delanja razlikuje po tome što je usmereno ka drugim ljudima i što je intersubjektivno razumljivo. Još jednom podsećamo na tri, odnosno četiri (ako uključimo i afektivno delanje) osnovne idealnotipske vrste društvenog delanja: afektivno (delanje kojem rukovode strasti), tradicionalno (delanje koje se vezuje za običaj i naviku), vrednosno-racionalno (delanje pokrenuto vrednostima etičke, estetičke ili religijske prirode), ciljno-racionalno (utilitarno delanje koje je usmereno ka ostvarenju nekog cilja) (Veber, 1976: 26–27). Tipovi vlasti su harizmatiska, tradicionalna i legalna (racionalna) vlast. Na nekim mestima Veber odvaja ciljno-racionalnu od vrednosno-racionalne vlasti, ali u kasnijim radovima on legalnu

²⁷⁵ Veber pravi jasnu razliku između moći i vlasti. Odnos moći se uvek uspostavlja faktičkim, a odnos vlasti normativnim putem. Moć je za Vebera bila verovatnoća da se svoja volja nametne drugome u jednom društvenom odnosu uprkos otporu, bez obzira na to na čemu se ta verovatnoća temelji. Veberovo određenje moći se kadkad naziva i “prvim licem moći” (a to je osnova osnova za “drugo” i “treće” lice moći). Sa druge strane, kao što smo rekli, vlast je normativno utemeljena verovatnoća da zapovest određenog sadržaja poslušaju lica kojima je ta zapovest namenjena (Veber, 1976).

vlast naziva ovim generišućim pojmom. Najčistiji tip legalne vlasti jeste vlast koja vrši uz pomoć birokratskog upravnog aparata. Veber navodi nekoliko karakteristika birokratske vlasti (individualni činovnici se okoravaju objektivnim službenim dužnostima, postavljaju se prema strogo utvrđenoj hijerarhiji u službi, za ta mesta moraju imati kompetencije i obrazovanje, dobijaju unapred određenu novčanu nadoknadu, imaju mogućnost napretka, njihove pozicije su depersonalizovane, podvrgnuti su strogoj disciplini itd.) i podseća na to da birokratsko upravljanje može biti karakteristika i drugih organizacija a ne samo države (Veber, 1976: 173). “U slučaju legalne vlasti postoji pokoravanje legalno uspostavljenom materijalnom bezličnom poretku i osobi, koju on određuje za pretpostavljenu po sili formalne legalnosti njegovih naredbi i u granicama njihovog važenja. U slučaju tradicionalne vlasti postoji pokoravanje gospodarevoj ličnosti, pozvanoj da to bude na osnovu tradicije i vezanoj za sferu tradicije, po sili pijeteta u granicama uobičajenog. U slučaju harizmatičke vlasti postoji pokoravanje harizmatički kvalifikovanom vođi kao takvom, na osnovu lične vere u njegovo otkrivenje, junaštvo ili njegove uzorne osobine u granicama vere u tu njegovu harizmu” (Veber, 1976: 170).²⁷⁶

Iz afektivnog delanja (koje je u nekim delovima teorije Veber nazivao društvenim delanjem a u nekim drugim segmentima je nagovestio da ipak nije reč o kondenzovanju supstancijalno socijalnog pa stoga ostaje izvan okvira vrsta društvenog delanja), proizilazi afektivni, odnosno harizmatički legitimitet koji podrazumeva važenje novootkrivenog ili onoga što podrazumeva uzor (Veber, 1976: 25). Afektivni legitimitet proizvodi harizmatički tip vlasti. “U svom čistom obliku harizmatička vlast je specifično *nesvakodnevnog* karaktera i predstavlja društveni odnos strogo lično vezan za vršenje harizmatičkih ličnih osobina i njegovu *potvrdu*” (Veber, 1976: 195).

Harizmatička vlast²⁷⁷ proizilazi iz empirijski neuhvatljive, fluidne, a ipak snažno prisutne aure koju poseduje politički lider, prorok ili mesija. Harizmatički vođa propoveda, ubeđuje, vanserijski je oratorski nadaren, uspešno okuplja ljude oko sebe i

²⁷⁶ Veber je koncept harizmatičke vlasti preuzeo od jednog luteranskog pravnika (*Rudolf Sohm*, 1841-1917) koji je ovaj termin prvi put upotrebio analizirajući Pavlovo pismo Kornaćanima. Međutim, iako je naziv preuzet, Veber je konceptu harizme ugradio sopstveno teorijsko značenje i uklopio ga u opštu konstrukciju tipova vlasti i legitimiteta (Smith, 1998: 34; Haley, 1980).

²⁷⁷ Folker Hajns smatra da je čitava Veberova sociologija vlasti obeležena njegovom sociologijom religije i to zaključuje ne samo na osnovu korišćenja istih (ili sličnih) pojmova, već i na osnovu gotovo istovetnog mehanizma grupisanja. “Veberova politička sociologija ne počiva na sekularizovanim teološkim pojmovima već na izmeštenim pojmovima sociologije religije” (Hajns, 2011: 76).

gotovo spontano mobilise mase. Odanost takvim vođama podrazumeva jako izraženu emotivnu komponentu, bespogovorno verovanje i predanost, a najčešće se harizmatikom vođi pripisuju i nadnaravni kvaliteti.²⁷⁸ Veberova koncepcija harizme u sebi sjedinjuje psihološki, socijalni i relacionalni kvalitet (Epley, 2015: 8).²⁷⁹ “Istorija je odgledala povorku mnogih harizmatičkih vođa, bilo da su proroci, osnivači carstava, duhovne vođe ili diktatori” (Lalman, 2004: 194).

Za razliku od hrišćanstva koje se nije do kraja obračunalo sa magijskim (ne računajući naravno šesnaestovekovni reformatorski pokret, odnosno radikalni kalvinistički asketizam), upravo je snažan element proroštva u judaizmu i islamu doprinelo zaokruživanju etičke impregnacije.²⁸⁰ Iako nema sumnje da je za Vebera Isus bio harizmatik, nije ostalo sasvim jasno da li je ta harizma magijskog ili dogmatsko-religijskog karaktera. Harizma, prema Veberovom mišljenju, vuče korene iz magijskih verovanja, ali se ona vremenom transformisala i dobila je sekularne (ideološke) oblike. Lična harizma mora se potvrditi kroz postojanje harizmatičke zajednice tj. zajednice poklonika koji su spremni da brane svog proroka i da žive u svojevrsnom stanju transa bespogovorno ispunjavajući zahteve koje harizmatik pred njih ispostavlja. Takođe, prava harizma nije rezervisana samo za jedan domen (npr. verski) već je socijalno sveprožimajuća.²⁸¹ Harizma je ključna za socijalnu transformaciju, ona menja poredak jer harizmatik menja ustaljene norme i vrednosne orijentacije (Koch, 1993: 140; Maley, 2011).

Upravo zbog ovih svojstava harizme mnogi su kritikovali Vebera što je Isusa svrstao među harizmatike (jer nakon procesuiranja pred Sanhedrionom zajednica vernika nije bila mobilisana za odbranu svog vođe, niti je podignuta bilo kakva revolucija u Jerusalimu), pa ipak, ako se ima u vidu širi plan Veberove socioreligiozološke teorije u kojoj je rano hrišćanstvo pozicionirano na relativno niskom nivou razvoja religijske racionalne etike, Isus bi imao odlike relativno primitivne, gotovo

²⁷⁸ U tom nadnaravnom elementu harizmatičke vlasti koji ne mora biti prisutan, ali ipak najčešće jeste, autori vide sintezu Veberove socioreligiozološke i političke teorije (Roth, 1976: 312).

²⁷⁹ Sama reč harizma ima korene u hrišćanskoj teologiji. Potiče od grčke reči χάρισμα i ima sledeća značenja: dar, poklon, obdarenost, nadarenost, sposobnost, talenat (Balać, Stojanović, 2009: 796). Sličan termin se može naći i u hebrejskoj Bibliji.

²⁸⁰ Za Vebera je *ethos* islama podređen političkim potrebama ukalupljivanja svakodnevnice, dok u judaizmu on ima uzvišenije (duhovno) značenje.

²⁸¹ I to je ujedno najveća razlika između magijske harizme i harizme u punom smislu te reči. Magijski harizmatik je pojedinac koji čini čuda i opija svojim rečima i porukama, ali to nije politički lider koji je može da mobilise mase.

polumagijske harizme koja ne bi podrazumevala puno značenje ovog koncepta, ali to ne znači da harizme nije bilo (za više videti: Jeremić Molnar, Molnar, 2017). Uostalom, koliko je Veberova koncepcija harizme kompleksna možemo videti u Tabeli br. 4 koja predstavlja redukovanu shemu Veberove tipologije harizme.²⁸²

Tabela br. 4 Veberovi tipovi harizme

Tipovi	Primeri		
	<i>Vojska</i>	<i>Magija</i>	<i>Religija</i>
Situacija			
Ličnost	Gospodar rata	Čarobnjak/mag	Prorok
Kvalitet	Velika hrabrost	Ekstaza	Asketa
Stavovi sledbenika	Obožavanje heroja	Strahopoštovanje	Poštovanje/vera
Postignuće	Osvajanje	Čudo	Otkrivenje
Grupna formacija	Vojska	Žrtvena zajednica	Zajednica učenika
Organizacija	Oružane snage	Tajno društvo	Sekta

Izvor: Epley, 2015: 10.

Ako ostavimo po strani problematiku vezanu za definisanje Isusove harizme i vratimo se na Muhameda, videćemo da njegovo proroštvo²⁸³ (kao i Mojsijevo)²⁸⁴ zaista odgovara Veberovoj definiciji sveukupne harizme (uz ogradu da je Veberova definicija harizme idealnotipskog karaktera i da nijedan empirijski primer ne može u potpunosti odgovarati teorijsko-metodološkom određenju). Ako pogledamo poslednju kolonu u Tabeli br. 4, videćemo da većina kvaliteta religijske harizme odgovara islamskom Poslaniku. Muhamed je u islamskoj dogmatici isključivo čovek tj. prorok, odnosno Poslanik (za razliku od Isusa koji je u hrišćanstvu Sin božiji)²⁸⁵ kome je zajednica

²⁸² Tabela je redukovana na nekoliko varijeteta harizme i služi samo kao ilustracija za kompleksnost koncepta. Tabela nipošto ne predstavlja sve varijante harizmatskog oblika legitimiteta, odnosno vlasti.

²⁸³ Naspominjemo da je Veber pod proroštvom podrazumevao proces u kome individua uspostavlja novi poredak stvari i način života u nekoj zajednici. Proroštvo se najčešće vezuje za religijski domen, ali, kako Veber tvrdi, proroštvo može biti i neteološkog karaktera (Koch, 1993: 138).

²⁸⁴ Već više puta smo podvukli sličnosti između islama i judaizma pa je tako slučaj i sa proročkom harizmom. Neki autori (Hawting, 1982: 25) smatraju da sličnost ove dve religije proizilazi zbog toga što su prvi muslimani (pa i sam Muhamed) bili u neposrednom kontaktu sa jevrejskim zajednicama. Tačno je da je Poslanik dobro poznavao i hrišćansku kulturu, pa ipak judaistički uticaj je nesrazmerno veći.

²⁸⁵ Isus/Isa je u islamskoj mitologiji jedan od proroka, ali nema božansku prirodu.

učenika ostala verna (i poslušna) do kraja njegovog života. On nije nikakav mag i ne čini čuda, već samo prenosi Božiju poruku. Zajednica muslimana je vremenom nadrasla formu sekte, mada je to bila u zametku (setimo se opisa prvobitne zajednice muslimana u Meki koja nije brojala više od pedeset članova mladih, nezadovoljnih i mahom siromašnijih ljudi). Za razliku od Isusa koji, prema predanju, jeste činio čuda (lečio je ljude, pretvarao vodu u vino itd.), Muhamed je bio ljudski medijum otkrivenja, na osnovu čega je stekao poštovanje sledbenika. On je bio “čovjek, ali ne kao drugi ljudi, nego dragulj među kamenjem” (Abazović, Radojković, Vukomanović, 2007: 91). Međutim, iako je bio *samo* čovek, jedino je on primio Alahovu objavu i to njegovoj ličnosti daje snažan pečat onostranog. Muhamedova harizma nema magijski naturalizovano svojstvo menjanja prirode i ljudi u skladu sa nadnaravnim formulama i onostranom obdarenosti. Muhamed je imao ključna svojstva harizme: menjao je poredak, okupljao je zajednicu, mobilisao je prema svojim željama, bio je čovek a ne Bog, ali je u sebi ovaplotio i segment onostranog (pošto je primio Alahovu objavu). Njegova harizma, za razliku od Isusove, nadilazila je domen duhovnog, iako je upravo u tom domenu bila centrirana.

Koliko je Muhamed značajan harizmatik u islamskoj povesti i mitologiji svedoči i postojanje *Sune* (i *hadisa*),²⁸⁶ bihevioralnog normativnog kompleksa naracije o praktičnom sprovođenju Alahovih pravila kroz život njegovog Poslanika. Za razliku od Isusa,²⁸⁷ koji vernicima predstavlja više duhovni nego svetovni uzor, Muhamedovo bivstvovanje na zemlji je najbolja verzija praktičnog života čoveka u skladu sa *Kuranom*. To je, uostalom, zapisano i u samoj Svetoj knjizi: „A tebi objavljujemo Kur’an, da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razumeli (Kur’an, 16: 44). Suna je ogledalo *Kurana*, ona je praktičan vodič kroz teološke smernice koje stoje u Svetom spisu. „Riječ je o programu koji se odlikuje sveobuhvatnošću; programu koji obuhvata ukupni čovjekov život, uzduž, poprjeko i dubinski, tj. po vertikali i horizontali“ (El-Qaradawi, 2001: 25). Na kraju ne zaboravimo da je proroka u islamskoj

²⁸⁶ “Iako se u literaturi često ne pravi razlika, odnosno hadis se smatra verbalnim sunnetom (tj. sunnet se smatra opštijim pojmom od hadisa), većina islamskih učenjaka pravi razliku između ova dva pojma. Prema njima, pod pojmom sunneta treba podrazumjevati naročito uspostavljen život poslanika Muhameda, dok je hadis izvod ili pisana informacija koja se odnosina posebne fragmente tog života. Hadisi se načelno dele u dve grupe, sveti hadis u kojima sam Bog govori kroz poslanika, i poštovani hadis što su Muhamedove vlastite reči. Najčešće se hadisom pojašnjava verovanje ili se verovanje komentariše. Uglavnom se bave sadržajem Kur’ana, društvenim i verskim životom, pa i svakodnevnim životom” (Abazović, Radojković, Vukomanović, 2007: 95).

²⁸⁷ Za više videti: Varisco, 1995: 146–148.

eshatologiji bilo više, a samo je jedan jedini Poslanik. Ta činjenica sasvim dovoljno svedoči o obimu i dometu njegove harizme.

Muhamed je, kao što je i Veber rekao, osim što je bio duhovnik, bio i državnik i vojskovođa, tako da je u sebi sjedinio tri važne harizmatske funkcije: transcendentnu, političku i vojnu. Iako se u istoriji dešavalo da samogenerišuća harizma ostane socijalno nepriznata (i proglašena za nekakvu devijaciju – Friendland, 1964: 21) u slučaju Muhameda pokazalo se da je dati socijalni i istorijski kontekst bio savršeno plodonosan za pojavljivanje i priznavanje harizmatkog vođe. On je zaista mobilisao mase i vodio je politiku u skladu sa sopstvenim ciljevima uz izraženu divinizovanu svevišnju komponentu. Da bi bio harizmaik u pravom smislu te reči, njega mora priznati zajednica koju okuplja. Muhamed je to priznanje dobio ne samo za života, već i nakon smrti kada su njegove reči i dela kanonizovani u sveti priručnik praktičnog delanja u skladu sa Alahovim željama (Varisco, 1995: 146).

Postoji još jedan dokaz u prilog tvrdnji da je Muhamed dobar primer Veberove definicije harizmatске vlasti. U kontekstu važnosti razlikovanja frakcija u islamu već smo govorili o sudbini muslimanske zajednice nakon Muhamedove smrti. Kada je Poslanik preminuo, kao što smo rekli, vlast su nasledile četiri pravoverne halife, pri čemu je kod vladavine četvrtog došlo do sukoba, nakon čega je usledila podela na dve najveće frakcije u islamu, na sunite i šiite. Kada je Muhamed preminuo, od bliskih krvnih srodnika ostala je živa jedino njegova ćerka Fatima (i naravno rođak Ali, četvrti pravoverni halifa). Međutim, kako islamska dogma ne apostrofira pravo primogeniture, niti bilo koju formu krvnog nasledstva, nakon Poslanikove smrti nastupilo je doba oštih antagonizama i surove borbe za prevlast u zajednici. Prvi je *bejat* primio Poslanikov tast abu-Bekr (573-634), a nakon njega su vladali Omer ibn el-Hatab (579-644), Osman ibn-Afan (577-656) i na kraju Muhamedov nećak i tast Ali ibn abu-Talib (599-661). Sve četiri pravoverne halife su bili Poslanikovi prijatelji (*ashabi*) i rođaci. Kada je Ali poginuo, vlast je prigrabio Muavija (602-680), Osmanov bliski saradnik i damaščanski guverner. Alijeve pristalice nakon njegove smrti nisu mogle da prihvate da duhovni i svetovni vođa muslimana bude neko ko nije Verovesnikov potomak. Za šiite je Ali bio prvi imam, a samim tim i halifa. Suniti su prihvatili vlast novog vođe a šiiti su smatrali da je vođstvo uzurpirano i od tada traje “endemsko unutarporodično neprijateljstvo” (Tanasković, 2010: 189).

Na ovaj način se potvrđuje Veberova hipoteza koja pretpostavlja da odjeci lične harizme nisu dugog trajanja. Veber je smatrao da harizma ne može da se prenese, i čim počne proces *rutinizacije harizme*²⁸⁸ zapravo imamo na delu transformaciju harizmatičke u neki drugi (najčešće tradicionalni) tip vlasti. Harizma je rezervisana za kult pojedinca, za mitologiju određene ličnosti, i ne može se naslediti bez da to bitno ne promeni društveni karakter zajednice (Ricer, 2009: 84–85; Ivanković, 2017: 14). Upravo tako je bilo u islamu (Hiti, 1988).

Nećemo ulazi dublje u sve teorijske nijanse harizme Poslanika Muhameda (to bi mogao biti predmet zasebnog rada), ali u kontekstu Veberovog apostrofiranja birokratsko-legalne vrste vlasti za definiciju gradske opštine, zaključujemo da je bio u pravu kada je naglasio da su Meka i Medina u VII veku bili gradovi ustrojeni na harizmatičkom obliku vlasti, tačnije na “harizmi ratnih junaka” (Veber, 2014b: 42). Muhamed je spojio duhovno i ratničko, i na taj način dobio trostruku potvrdu harizme: i kao božiji Poslanik, ali i kao autentično hrabar i mudar vojskovođa, i kao natprosečno sposoban državnik. Uostalom, kao što smo rekli, život Muhameda predstavlja ideal ponašanja za muslimane sve do danas, pa stoga možemo govoriti ne samo o trenutnoj, situacionoj i istorijski aktuelnoj harizmi, već i o pravoj, kontinuiranoj i kanonizovanoj harizmi.

Sada ćemo razmotriti drugi aspekt analize islama iz ugla Veberove definicije gradske opštine: analiziraćemo pravni nivo. Relativno je lak odgovor na pitanje da li su prvi islamski gradovi imali racionalno pravno uređenje: nisu ga imali. Iako je islam, kao i judaizam, pravna religija, ovi versko-etički korpusi nemaju racionalizovani pravni sistem koji je Veber imao na umu kada je govorio o racionalnom pravu i sudovima. Proces racionalizacije prava početnu stanicu imao je u harizmatičkom otkrivenju prava

²⁸⁸ Rutinizacija harizme podrazumeva nastojanje sledbenika harizmatičkog vladara da preoblikuju izuzetne karakteristike svog režima kako bi se pripremili za dan kada će harizmatički vođa otići sa političke scene i omogućiti im da ga naslede. Međutim, u rutinizaciji harizme leži *paradox*: pokušavajući da rutinizuju harizmu vođini naslednici ne shvataju da zapravo potkopavaju same temelje harizmatičke vlasti jer je harizma nenaslediva i gubi se njen integrativni i delativni potencijal za zajednicu. “Kako vidimo, uspešna rutinizacija harizme na kraju uništava samu harizmu i vlast je na putu da se preobrazi u jedan od preostala dva oblika vlasti – racionalno-legalnu ili tradicionalnu” (Ricer, 2009: 85). “U svom čistom obliku harizmatička vlast je specifično *nesvakodnevnog* karaktera i predstavlja društveni odnos strogo lično vezan za važenje harizmatičkih ličnih osobina i njihovu *potvrdu*. Međutim, ako taj odnos ne ostane čisto prolazna pojava, već dobije karakter *trajnog* odnosa – postane “zajednica” istovernika ili učnika, ili stranačka organizovana grupa, ili politička ili hijerokratska organizovana grupa, – onda harizmatička vlast, – koja je postojala takoreći samo *in statu nascendi* u čistom tipu, – neizbežno menja svoj karakter: ona postaje racionalizovana ili racionalizovana (legalizovana) ili i jedno i drugo” (Veber, 1976: 195)

koji vrše pravni proroci, pa je išao preko empirijskog stvaranja prava i sudstva koje obavljaju honorati prava, i preko nametanja prava od strane svetovnog imperijuma (teokratska vlast), a završio se kod “sistematskog ozakonjenja prava i do stručnog pravosuđa čiji su nosioci osobe koje su dobile pravno obrazovanje na osnovu literature i formalne logike (specijalizovani juristi)” (Veber, 1976: 702). Kako se menjao nosilac legislative, menjala se i vrsta pravne logike koja počinje kod magijski uslovljenog formalizma i seže sve do logičke sublimacije, deduktivne virtuoznosti i sve strožijeg pravnog postupka (Veber, 1976: 702). Islamsko pravo nalazi se na početnoj stanici racionalizacije prava (otkrivenje prava koje vrše pravni proroci).

Veber je i u svojoj sociologiji prava bio okrenut Okcidentu. Međutim, on je i u slučaju analize jurisdikcije odstupio od ekonomskog (marksističkog) determinizma i posmatrao je razvoj zapadnog pravnog sistema u multikauzalnoj perspektivi, bez insistiranja na tome da je razvoj kapitalizma indukovao oblikovanje pravnog sistema. On doduše smatra da je racionalna država (koja postoji samo na Zapadu) u kojoj kapitalizam može neometano da napreduje omeđena činovništvom i racionalnim pravom (Veber, 2014a: 32), ali nigde razvoj legislative na Zapadu ne uslovljava ekonomskom bazom. Kao što se iz prethodnog citata vidi, Veber je, kao i kada je razmatrao tipove religija i gradova (i mnogih drugih fenomena), i u slučaju sociologije prava primenio uporedni metod i samim tim je analizi legislativnog poretka nametnuo dinamiku procesualnosti (mada bez teleološkog objašnjenja). Uočavajući razliku između *ad hoc* legislativnih rešenja u pravnim sistemima koja su teocentrična, i sistematskih i univerzalističkih racionalnih pravnih normi koje važe nazavisno od pojedinaca (ili bogova!) koji ih sprovode, Veber je napravio i distinkciju u autonomnosti pravnog sistema. Razlika između formalno-racionalnog modernog zapadnog pravnog sistema i drugih vrsta legaliteta u drugim zemljama nalazi se u stepenu racionalnosti, odnosno u odvojenosti pravnih normi od transcendentnih izvora jurisdikcije. Evropsko zakonodavstvo²⁸⁹ je rezultat sublimacije nasleđa rimskog prava,²⁹⁰ srednjovekovnih pravnih organizacija i ustanova, univerzitetskog pravnog obrazovanja i različitih političkih, ekonomskih i kulturnih uticaja na Zapadu. Sve to

²⁸⁹ Svakako da ne možemo govoriti o jedinstvenom evropskom zakonodavstvu jer to nije činio ni sam Veber. Njega je zapravo najviše interesovala komparacija između engleskog i nemačkog pravnog sistema (za više videti: Sanhi, 2009; Boucock, 2000), međutim, bez obzira na te razlike, Veber jeste okcidentalni pravni sistem oštro odvajao od orijentalnog (koji i sam, svakako, nije homogena kategorija).

²⁹⁰ Za Vebera rimsko pravo i judaizam predstavljaju vrhunac procesa racionalizacije (Weber, 2003: 63).

izostalo je u pravnim sistemima Orijenta koji nisu uspjeli da iskorače izvan domena koji je determinisan božijom voljom (Boucock, 2000: 3; Sahni, 2009: 211; Trubek, 1972: 724). Upravo to ispravno primećuje i sam Veber. “Ni svi začeci racionalnog pravnog mišljenja u indijskoj školi mimasa ni sva nastojanja u islamu da se i dalje neguje antičko pravno mišljenje nisu mogli da spreče da ne dođe do toga da teološki oblici mišljenja ne potisnu racionalno pravno mišljenje” (Veber, 2014a: 62).

Nećemo ulazi dublje u Veberovu sociologiju prava zbog toga što je za potrebe ovoga rada, kao što smo već istakli, relativno jednostavno odgovoriti na pitanje da li su ranoislamske zajednice imale formalni racionalni pravni sistem. Za razliku od znatno težeg poduhvata, koji je zapravo centralni deo Veberove sociologije prava (razlikovanje između kontinentalnog i engleskog pravnog poretka), rešavanje pravno-islamološke zagonetke nije preterano zahtevno (Sanhi, 2009: 222). Pošto je prvobitna islamska zajednica predominantno funkcionisala na osnovu šerijata, odnosno na osnovu pravnog sistema koji je kompletno dat od Boga, tu zaista ne možemo govoriti o bilo kakvom racionalnom normativnom poretku. Mnogo savremenih primera pokazuje da je islamski pravni sistem (koji je svojevrsni Božiji putokaz i korektiv) zaista teško spojiv sa racionalnim, birokratsko ustrojenim pravnim sistemom neteoloških država što Veberovu argumentaciju čini još snažnijom (Pišev, 2013; Jovanović, 2014).

U potpunosti se slažemo sa Veberovim zaključkom da prvobitne islamske zajednice jesu bile obeležene harizmatiskim političkim ustrojstvom i, samim tim, i harizmatiskim pravnim sistemom, odnosno legalnim okvirom koji nosi balast divinizacije. Za razliku od prethodnog potpoglavlja, u kome smo se složili sa kritikom Brajana Tarnera da je Veber ispustio jednu veoma važnu determinantu u islamološkoj jednačini (značaj trgovine i trgovačke klase za nastanak i ekspanziju islamske dogme i prakse), u ovom delu rada osporili bismo Tarnerov zaključak da je Veber pogrešio što islamsko pravo nije nazvao racionalnim (Turner, 1998: 112–121).²⁹¹ Istina je, naravno, da su islam i judaizam pravne religije, pa ipak karakter tog pravnog poretka nije ono što je Veber podrazumevao pod formalnim legislativnim ustrojstvom koje je *sine qon qua* opšte racionalizacije na Zapadu. Semantička istovetnost ne sme da zamagli supstancijalnu

²⁹¹ U svojoj kritici Veberovog shvatanja islamskog prava Tarner je pokazao da mnogo bolje poznaje šerijat nego Veberovu teoriju. On nije uspeo da razluči Veberovu sociologiju prava od Veberove teorije razvoja modernog kapitalizma pa je tražeći “kopče” između šerijata i kapitalizma umnogome odlutao od Veberovog shvatanja specifičnosti okcidentalnog pravnog sistema zasnovanog na rimskom pravu.

razliku (Morgan, 2010: 165). Međutim, iako je Veber bio u pravu, treba imati na umu da situacija nije nimalo jednostavna i uniformna: islamsko pravo se dalje razvijalo i u sebe inkorporiralo različite racionalne elemente. Ono jeste uvek u svojoj suštini ostalo iracionalno zato što ga nije stvorio čovek već Bog, ali islamsko pravo obuhvata i veliko sholastičko nasleđe naknadnog ljudskog tumačenja.

Uvažavajući osnovni divinizujući karakter islamskog prava, treba napomenuti barem dve činjenice koje čine sliku ranoislamskih gradova ipak nešto drugačijom u odnosu na Veberovu istorijsko-deskriptivnu panoramu. Pravna pravila i prakse koja ćemo sada analizirati ne poništavaju osnovni Veberov zaključak, ali ga ipak donekle relativizuju. Prvi izuzetak se odnosi na već pomenuti razvoj islamskog prava u pravcu kompleksnosti tumačenja od strane ljudskog razuma a drugi se tiče važnosti sekularnih dokumenata i propisa koji su, uprkos neupitnosti šerijata, bili regulatorni pravni korektiv života na Arabljanskom poluostrvu u VII veku. No, krenimo redom.

Najpre treba podsetiti da se ne može staviti znak jednakosti između islamskog prava i *Kurana*. Šerijat se oslanja na dva osnovna izvora (koja su međusobno hijerarhizovana): na božansku objavu (*vahj*) i na ljudski razum (*akl*). Ta dvojnost izražena je kroz dva arapska naziva – *šerijat* i *fikh*. Šerijat je u čvršćoj vezi sa objavom, a fikh je proizvod ljudskog razuma, odnosno (pravnog) rasuđivanja. Šerijat znači “pravi put”, a fikh se odnosi na ljudsko shvatanje i spoznaju. Kodifikovana islamska jurisprudencija (*fikh*) je veoma važna institucija u islamu koja podrazumeva tumačenje božijih smernica upotrebom raskošnog ljudskog razuma. Šerijat označava put ka ispravnom načinu života i on je širi pojam od fikha (zapravo ga integriše u svoj opseg) i ima daleko veći autoritet od ljudske procene, pa ipak nasleđe fikha je višestruko značajna instanca u islamskom pravnom sistemu. Islamsko pravo obuhvata *Kuran* i *Sunu*, ali obuhvata i dosta široko i obimno sholastičko nasleđe fikha. Fikh kao islamska sudska praksa ostavlja prostor islamskim pravnicima da u velikoj meri tumače objavu i da je prilagođavaju različitim situacijama. Fikh podrazumeva poznavanje praktičnih odredbi iz *Kurana* i *Sune* i njime se koriguje ponašnje pojedinaca (Kamali, 2002: 123–124; Endres, 2002: 55; Tanasković, 2010: 121). Pravnici iz različitih versko-pravnih škola²⁹² (*fakih*)²⁹³ će drugačije interpretirati isti ajet, a to svakako ima

²⁹² Hanbalitska versko-pravna škola smatra se najkonzervativnijom (a hanefitska najliberalnijom), ali se prema stepenu tolerancije škole razlikuju kada je reč o konkretnim izazovima. Tako jedna škola načelno može biti liberalnija kada je reč o položaju žena u islamu, ali da bude strožija od neke druge kada je u

dalekosežne posledice po zajednicu. Dakle, uprkos tome što islamsko pravo crpi legitimitet iz onostranog, ono je u sebe inkorporiralo i poverenje u ljudski um i njegove potencijale.²⁹⁴

U islamskom pravu postoji niz instituta poverenih čoveku i njegovom pravnom rasuđivanju. Sunitski islam je, naime, razradio principe na kojima je i Muhamed zasnivao svoju vlast: reč je o saglasnosti zajednice (*idžma*) i zaključivanju po analogiji (*kijas*). U hadisu je zapisano da je Muhamed rekao: “Moja zajednica se nikad neće saglasiti o čemu pogrešnom”, a takva konstatacija se može naći i na nekim mestima u *Kuranu*. Jasno je da je islam propisuje da se zajednica mora usaglasiti kada donosi važne odluke, i istorijski je potvrđeno da se i sam Poslanik vodio tim principom, međutim, metodologija sprovođenja konsenzusa nije najbolje razrađena. Liberalnije struje u islamu smatraju da naslednici, tj. nastavljači Muhameda, imaju pravo da sudeluju u donošenju konsenzusa, a neki pravници smatraju da *svi* muslimani uživaju jednako pravo na participaciju. Konzervativnije struje znatno sužavaju opseg prava na učešće u postizanju konsenzusa. Nećemo se ovde baviti daljim razvojem institucije *idžme*, samo naglašavamo da su konsultacije sa vernicima postojale i za vreme Poslanika kada su, iako u rudimentalnoj formi, ipak pravno ratifikovane (Tanasković, 2010: 122–123).

pitanju dopuštenost razvoda braka. Hanbalitski mezheb je danas zvanično na snazi u Saudijskoj Arabiji i čini temelj religijsko-političke ideologije poznate kao vahabizam. Naziv je dobio po Muhamedu ibn Abdel Vahabu, (1703-1792), osnivaču i prvaku tog pokreta. Međutim, nipošto se ne sme staviti znak jednakosti između vahabizma i hanbalizma jer je vahabizam nastao u XVIII veku redefinisanjem učenja Ibn Tajmije. Vahabizam nastoji da očisti islam od teoloških inovacija, praznoverja, revizije vere, nevernštva, jeresi, idolatrije, itd. (Tanasković, 2010: 137; Potežica, 2007: 39).

²⁹³ Fakih koji dobro poznaje arapski jezik i suštinu i širinu kuranske misli u stanju je da iz svih pomenutih izvora izvede šerijska pravila zove se *mudžtehid* i on je sposoban da nezavisno rasuđuje (Kamali, 2002: 126).

²⁹⁴ Pogledajmo još jedan primer o tome kako se verska pravila u islamu različito tumače. Kada je reč o odeći vernica, u *Kuranu* je zapisano sledeće: „A reci vjernicama svojim neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju šta su stidna mesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zveket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Alahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite“ (Kur’an: 24: 31). Ako pogledamo dijapazon velova u islamu odmah ćemo uočiti značaj pravno-individualnog tumačenja ajeta. Šta podrazumeva “ono što je ionako spoljašnje”? Neki pravnici misle da je to lice a da žena mora da pokrije kosu (to je hidžab). Drugi pak misle da su samo oči spoljašnji deo tela pa se mora nositi nikab dok treći misle da ništa telesno nije spoljašnje pa tako ništa drugo osim kompletnog pokrivanja (burka) ne dolazi u obzir. Naravno, postoje i ona tumačenja koja apostrofiraju čuvanje unutrašnje tj. duhovne lepote pa samim time nikakav spoljašnji veo nije neophodan. Slična je situacija i sa drugim običajima.

Slična je situacija i sa *kijasom*, odnosno sa zaključivanjem po analogiji,²⁹⁵ ali i sa *idžtihadom* u celini (tumačenje vere kroz vlastito promišljanje, odnosno kroz intelektualni napor). Ove prakse proizilaze iz svakodnevnih potreba zajednice. Usklađivanje različitih sfera života (od vođenja spoljne politike do normiranja seksualnih odnosa) sa Božijim ukazima nije bio jednostavan zadatak ni za vreme Muhamedovog života. Naravno, onda kada je postojao lični uzor, situacija je bila drugačija nego kada su vernici bili prepušteni sami sebi, međutim, i Poslanik je pribegavao različitim razumskim pomagalicama za bolje razumevanje božje reči i socijalnu organizaciju. Dakle, uprkos neupitnosti Alahove volje, veoma rano se u islamu paralelno počela razvijati pravna praksa koja se oslanjala na autoritet čovekove procene (Kamali, 2002: 126; Endres, 2002: 62).

Svakako da sve navedene pravno-političke institucije relativizuju početnu premisu o islamskom pravu kao *de facto* božanskoj tvorevini. Istina je da je Alahova reč i normativni i etički kamen temeljac za sve muslimane, međutim, mišljenje zajednice i interpretacija ovlašćenih pojedinaca su takođe veoma važan deo islamološke pravne nauke. I tako je bilo od početaka. Takođe, mimo ovih pravnih institucija i praksi koje se kreću u okvirima božanskog referentnog sistema, i sam Muhamed je donosio i nametao niz svetovnih dekreta i normi uz pomoć kojih je regulisao život zajednice. Skup svetovnih sporazuma koje je Muhamed načinio kada je došao u Medinu naziva se *Medinski ustav*, odnosno *Ustav Medine*.²⁹⁶ Ustav se sastojao iz sledećih dokumenata: “A. Konfederalni ugovor, B. Dodatak konfederalnom ugovoru, C. Ugovor kojim se definiše status jevrejskih plemena u konfederaciji, D. Dodatak ugovoru kojim se definiše status jevrejskih plemena, E. Reafirmacija satusa Jevreja, F. Proglašenje Jatriba (staro ime za Medinu) za svetu enklavu, G. Ugovor zaključen između Jatriba i Jevreja pre Kandakske bitke ili Bitke Konfederacije, koja se često naziva i Bitkom kod Badra

²⁹⁵ Navešćemo jedan zanimljiv primer različitih tumačenja zaključivanja po analogiji. “U *Kuranu* je izrikom zabranjeno vino, što je tumače stavilo pred dilemu treba li, analogno, ovu zabranu proširiti i na sve druge opojne napitke ili se ona odnosi isključivo na vino. Sukobila su se dva mišljenja. Prema jednom, koje je u praksi preovladalo, ako je kuranska zabrana bila motivisana pokudnošću pijanstva od vina, onda je logično da se njome obuhvate i sva druga pića s istim ili sličnim učnikom. Ako se, međutim, kako su zastupali protivnici prethodnog, inkluzivnog mišljenja, zabrana odnosi samo na vino po sebi, onda se druga alkoholna pića, iako nesumnjivo štetna i neprepočljiva, ne mogu smatrati formalno zabranjenim” (Tanasković, 2010: 126).

²⁹⁶ Svedočanstvo o ovim sporazumima nude nam dva sačuvana spisa: Ibn Ishakovo (704-767) delo *Kitab sirat rasul Allah* i al-Vakidijevo (al-Waqidi 747-823) delo *Kitab al-maghazi*. Potpuniji skup sporazuma koji danas nazivamo *Ustav Medine* izložen je u Ibn Ishakovom delu (Ibn Ishak 1955). Ovim delima dugujemo i svedočanstva o složenim odnosima koji su u Medini tada vladali (Đurić, 2013: 286).

(627. godine), i, na kraju, H. Potvrđivanje volje da se Jatrib proglasi svetom enklavom” (Đurić, 2013: 286).

Ustav Medine, kao što vidimo, nije jedinstven dokument, niti je on raskinuo sa verskim nasleđem a svakako nije raskrstio sa plemenskim uređenjem društva,²⁹⁷ pa ipak, Muhamed je pokušao da reguliše međuljudske odnose uvođenjem pravila koja bi važila za sve stanovnike a ne samo za muslimane. *Ustav* se u islamskoj pravnoj povesti smatra protomodelom multikonfesionalne države. “Medinskim ustavom’ naročito su tretirana pitanja zajedničke odbrane i spoljne politike, sistem osiguranja za slučajevne veće štete, ukinuta je praksa ličnog pribavljanja pravde, a sloboda veroispovesti bila je priznata” (Abazović, Radojković, Vukomanović, 2007: 89). Pitanje da li je *Ustav Medine* bio akt tolerancije, ili je bio diskriminatoran za sve nemuslimane, i dalje je otvoreno i na njega autori odgovaraju različito (Watt, 1961; Serjeant, 1978; Donner, 1979; Lewis, 1993; Đurić, 2013; Walker, 2014; Abazović, Radojković, Vukomanović, 2007).²⁹⁸ No, za nas je bitno da konstatujemo postojanje više nereligijskih sporazuma kojima je bio uređen život svih ljudi a ne samo vernika. Osim *Ustava*, postojao je i niz drugih dekreta koje je Poslanik donosio kako bi stabilizovao uzavrele plemenske strasti. Jedan od najpoznatijih ugovora bio je onaj o zaštiti donet 630. godine. Tim *Nedžranskim ugovorom* Muhamed je regulisao odnose između muslimana i drugih žitelja Nedžrana koji nisu bili pripadnici islamske vere (nego su bili dominantno hrišćanske veroispovesti). Pomenutim ugovorom zimijska je garantovan veoma visok stepen zaštite u zamenu za određeni, razumno razrezani porez (Tanasković, 2010: 292). Ovaj ugovor nije usamljeni primer donošenja državnčkih pravila i propisa. Naravno da sekularni dogovori nisu imali snagu i značaj verskog zakona, ali postojanje normi i van *Kurana* svedoči o organizaciji života u VII veku koje bitno odstupa od Veberovog opisa rasute, difuzne, nepovezane i nekoherentne zajednice prvih muslimana.

²⁹⁷ U *Ustavu* je, na primer, opstala institucija krvne osvete što je ne samo nezamislivo u sekularnoj legislativi, već je i u suprotnosti sa islamskim načelima (Đurić, 2013: 287).

²⁹⁸ Mišljenja različitih autora možemo podeliti u dve grupe. Prvu čine oni koji smatraju da je to unilateralan akt donešen od strane Muhameda bez konsultacija sa drugim stanovnicima (Lewis, 1993; Lewis, 2002; Đurić, 2013; Serjeant 1978), a u drugu grupu spadaju oni teoretičari koji apostrofiraju za to vreme napredan i tolerantan ton koji je *Ustav* imao (Watt, 1961; Donner, 1979; Walker, 2014). Postoje argumenti u prilog i jednoj drugoj tezi. Mi smatramo da su drugi monoteistički narodi prošli mnogo bolje od politestičkih plemena (i smatramo da to jeste bilo relativno dobar politički položaj u odnosu na opštu političku kulturu VII veka) i da je to optika kroz koju bi trebalo posmatrati *Ustav Medine*, bez generalizacija (Endres, 2002: 85).

Ako se vratimo na Veberovu definiciju gradske opštine u kojoj je kao jedan od preduslova navedeno postojanje prava i suda, možemo reći da u prvim islamskim gradovima jeste postojao razvijen legislativni sistem, i da on jeste donekle bio *i* sekularnog karaktera, pa ipak baza islamskog prava ostaje suštinski nadnaravnog karaktera i nipošto ne može biti klica racionalnog pravnog sistema koji je postojao na Zapadu. Postojanje prava u islamu ne govori ništa o prirodi prava, osim što u semantičkom smislu može navesti autore (poput Tarnera) da kritikuju Vebera što prve muslimanske zajednice nije svrstao među racionalno-pravno uređena društva. Islamski pravници već vekovima odgonetaju sve zagonetke islamskog prava i do sada je izgrađeno ozbiljno i bogato nasleđe fikha koje jeste utemeljeno na ljudskoj interpretaciji, međutim, početna premisa božijeg zakona briše svaku mogućnost razvoja u pravcu birokratizovanog formalnog pravnog sistema kakav postoji na Zapadu (i koji je rezultat sinergije različitih elemenata, pre svega rimskog prava) (Weber, 2003: 63). Ergo, opšta Veberova ocena o karakteru islamskog prava nije netačna, problem je i dalje u isuviše generalnim i neizdiferenciranim zaključcima koji vode u sagledavanje islama u monohromnom tonu.

Dolazimo najzad i do trećeg nivoa analize koji se tiče političke participacije građana. Veber je bio poprilično decentan u svojoj oceni da prve zajednice muslimana nisu imale karakter organizovane gurpe, misleći pre svega na konsolidaciju različitih političkih institucija. Ovo pitanje je vrlo delikatno i podrazumeva razmatranje nekoliko ključnih koncepata političke participacije u ranom islamu. Smatramo da je ovo najspornija tačka Veberove ocene ranoislamskih gradova kao perfektne negacije racionalnog grada na Zapadu. Za razliku od prva dva nivoa analize (tip legitimiteta/vlasti i vrsta pravnog sistema), pitanje političke reprezentacije donekle odstupa od Veberove vizije Meke i Medine u VII veku. Analizom različitih pravnih institucija (kijas, idžma itd.) nagovestili smo postojanje ozbiljno razrađene političke organizacije ranog islama, ali pogledajmo sada malo bliže neke konkretne principe uz pomoć kojih su se prvi muslimani povezivali u jedinstvenu političku zajednicu.

Počnimo od osnovnog pravno-političkog pojma, od suvereniteta (*hakemija*, odnosno u originalu *hakem*). Postoje različite interpretacije suvereniteta u islamu pa ipak preovladava mišljenje da suverenitet ima samo Alah dok su ljudi koji vladaju na zemlji njegovi namesnici i na njih je prenet samo deo tog suvereniteta. To je

dijametralno suprotno stanovište od danas široko rasprostranjene ideje narodnog (sekularnog) suvereniteta. Međutim, *Kuran* ne eksplicira mehanizam izbora vlasti i autori se i dan danas intenzivno spore oko toga koliki je opseg političke autonomije koju imaju vernici u ovozemaljskom životu. Otuda proizilaze i različiti politički režimi i uređenja u muslimanskim državama tokom istorije – od halifata, odnosno teokratije (u slučaju Otomanske imperije to je sultanat, Ujedinjeni Arapski Emirati su emirat itd.) preko republike (Islamska republika Iran) i monarhije (Saudijska Arabija, Maroko itd.) pa sve do (pot)konsolidovanih demokratija (Tunis, moderna Turska itd.). Koje je idealno državno uređenje u muslimanskom svetu jeste veoma važno, i danas zaista više nego aktuelno pitanje, no, ako se vratimo na početke islama videćemo da je već tu nastala pukotina između apsolutnog božijeg suvereniteta i prenošenja istog na vernike. Ta pukotina omogućila je razvijanje građanske reprezentacije (Hefner, 2001: 493).

Jasno je da je Muhamed prvi uživao deo božijeg suvereniteta, međutim, zanimljivo je da je i on sam prolazio kroz neku vrstu selekcije za lidersku poziciju. “Naime, sam Muhamed, pored toga što je od Boga izabran da bude Poslanik, bio je i izabran za vođu muslimana kroz postupak koji je u islamu poznat kao *Bej’ah*, tj. bej’a. Princip bej’e podrazumeva da određena osoba zauzima lidersku poziciju u zajednici, tj. da postaje vođa onda kada mu većina članova te zajednice iskaže svoju podršku” (Ajzenhamer, 2011: 284–285). Neki autori navode da su i žene²⁹⁹ učestovovale u izboru Muhameda i da su mu dale svoju podršku. Proces davanja bej’e odvijao se dva koraka. Najpre je kandidat morao steći nominaciju i to opštim konsenzom svih (upuštao se u dugačke, naporne i opsežne pregovore da bi dobio saglasnost i to je izgledalo kao neka vrsta izborne kampanje) a drugi korak je bio svečano i konačno davanje bej’e čime se završavao proces postavljanja kandidata na čelnu poziciju (Ajzenhamer, 2011: 285; Abdul-Rahman, 2003: 81).

Osim bej’e, Muhamed se vodio i principom *šure* tj. rukovodio se načelom političkog savetovanja sa značajnim akterima u zajednici, ali i sa drugim sledbenicima koji nisu bili pripadnici elite. Ukoliko se nije radilo o božijoj reči (to je naravno jedino

²⁹⁹ Taj trenutak zabeležen je i u *Kuranu*. “O Vjerovjesniče, kada ti dođu vjernice da ti polože prisegu: da neće Allahu nikoga ravnim smatrati, i da neće krasti, i da neće bludničiti, i da neće djecu svoju ubijati, i da neće muževima tuđu djecu podmetati i da neće ni u čemu što je dobro poslušnost odricati – ti prisegu njihovu prihvati i moli Allaha da im oprost; Allah, zaista, mnogo prašta, i On je milostiv” (Kur’an, 60: 12). Neki autori navode da žene nije držao za ruke kao što je to činio sa muškarcima, ali nema sumnje da su svi građani, bez obizra na pol, učestovovali u polaganju zakletve (Abdul-Rahman, 2003: 81).

neupitno), Muhamed se često konsultovao sa sugrađanima u vezi sa većinom ovozemaljskih stvari. Zabeleženo je i da se tokom važnih bitaka sastajao sa svojim vojnicima i da su zajedno donosili neke krucijalne odluke. Da podsetimo, sve zakone u islamu doneo je Bog, međutim, interpretacija tih pravila je na samim vernicima, odnosno na pravnicima kojima se vernici obraćaju za savet. Metaforički rečeno: „Iako postoji jedan islam, postoji i milijardu muslimana. Otprilike isto toliko načina razumijevanja i prakticiranja islama“ (Kulenović, 2008: 176). Analogno sa time, sve što se tiče konkretne svetovne vlasti treba da zadobije konsenzus zajednice i da bude podvrgnuto kritičkom promišljanju. Muhamedova vlast temeljila se na njegovoj harizmi, međutim, on je na “mala vrata” uvodio principe političke participacije koji su u daljem razvoju muslimanske zajednice bili itekako primenjivani. Prema rečima čuvenog islamologa Maršala Hodžsona (*Marshall Hodgson*, 1922-1968), politička zajednica muslimana je za Muhamedovog života stekla autonomiju uz izražen karakter reprezentativnosti i participativnosti (Hodgson, 1976: 172).

Da zaključimo: ranoislamski gradovi nisu bili gradske opštine, barem ne onako kako je Veber definisao taj koncept. Veber je sasvim ispravno Muhamedovu vlast nazvao harizmatskom, što nas odmah navodi na zaključak o neispunjavanju svih preduslova da Meku i Medinu nazovemo gradskim opštinama. Kada govori o pravnom sistemu i o sudstvu, Veber ima na umu birokratski i depersonalizovani pravni poredak. Islamsko pravo se, kao što smo videli, temelji na različitim umnim praksama i ima poverenja u razum i njegove kapacitete, međutim, i pored svih uvala koje pravi humani potencijal islamske jurisdikcije, islamsko pravo je u svojoj biti iracionalno jer je Božija tvorevina. Kroz istoriju se pokazuje da *mezheb*³⁰⁰ ima izazovan zadatak usklađivanja Alahove volje sa svakodnevnim izazovima i to svedoči o postojanju ozbiljnih kočnica u racionalizaciji religijske etike. Dalje, Veberova deskripcija Meke i Medine, koje karakteriše izrazito napeta politička situacija u kojoj mir održava harizmatska vlast Poslanika, odgovara povesnim činjenicama. U prethodnom delu smo opisali koliko je burna bila istorija ranog islama, a kada je harizmatik preminuo, antagonizmi su eskalirali (sukob oko naslednika), dok je podeljena vlast dobila oblik tradicionalne vlasti. Harizmatska vlast je uspela da na neko vreme konsoliduje zajednicu (između

³⁰⁰ Mezheb je naziv za versko-pravnu školu.

ostalog zahvaljujući privrednom prosperitetu koji je došao kao posledica razvoja trgovine), međutim mirnodopsko stanje nije bilo dugog veka.

Veber je uspeo da identifikuje specifičnost islama u odnosu na druge religije kada je u pitanju politička dimenzija. U islamu postoji koncept *din wa dawla* koji podrazumeva da su vera i država neodvojivi (Hefner, 2001; Lewis, 1993). Veber nije govorio konkretno o tom principu, ali jeste izokola uspeo da “uhvati” tu važnu premisu islamske dogme. Kada Šluhter stavlja islam među političke religije on ima na umu uravo to Veberovo objašnjenje koje nije netačno, ali nije ni sasvim dovršeno. Sa druge strane, Veber je prevideo ekonomske, odnosno tržišne elemente, koji su već u ranom islamu bili prisutni. Veber je jednostavno obrisao važan deo islamske istorije, dogme i prakse koji se odnosi na trgovinu i to jeste najveća zamerka njegovom shvatanju islamske religije. Takođe, on je tvrdio da prve muslimanske zajednice nisu imale karakter organizovane (političke) grupe. Sa tom konstatacijom se ne bismo složili jer različite pravno-političke instutcije (bejat, šura, idžma, kijas itd.) svedoče o tome da se uma progresivno konstituisala u prilično organizovanu zajednicu. Naravno, s obzirom na to da je harizmataska vlast i dalje bila neprikosnovena, to nije bio politički poredak u kome postoji savršena kompetitivna ravnopravnost i meritokratija, pa ipak, to jeste bio sistem koji je polako dobijao obrise koherentne zajednice. Kako je u islamu zajedništvo veoma važan doktrinarni prioritet, logično je da se od početaka radilo na utvrđivanju modela za organizovano funkcionisanje. Vebera je kolektivistička dimenzija islama samo delimično interesovala (videli smo da mu je ona poslužila za komparaciju sa judaizmom i pravoslavljem), ali nije dublje proučavao njene političke varijetete pa pretpostavljamo da je zbog toga analiza ove dimenzije nastanka islama u njegovim delima izostala.

Ranoislamski gradovi nisu bili gradske opštine, ali svakako nisu bili ni pastoralni i neuređeni ruralni predeli. Toga je i Veber bio svestan. Kao što smo videli, Meku i Medinu možemo nazvati gradovima (ili protogradovima), ali ne i gradskim opštinama. Pa ipak, iako se naša konačna klasifikacija slaže sa Veberovim zaključcima, završna ocena bez detaljnije elaboracije može zamagliti nijanse koje postoje u mimoilaženju Veberovih opaski i istorijskih činjenica.

4.3. Putevi spasenja: da li su vrata raja otvorena samo onima koji stradaju u svetom ratu ili svim vernicima koji žive u skladu sa islamskom etikom?

U prvom delu ovog poglavlja analizirali smo klasni i privredni aspekt nastanka islama koristeći se komparativnim istorijsko-teološkim pristupom. Drugi deo je bio rezervisan za prostorni i politički prikaz formiranja nove monoteističke religije i akcentat je bio stavljen na činjenično-povesni pristup. U ovom, poslednjem delu poglavlja se postavlja eshatološko, ontološko i izrazito dogmatsko pitanje: ko u islamu može biti spasen i ko ide u raj? Zbog prirode ovog potpoglavlja, na stranu ćemo ostaviti istorijski prikaz nastanka islama i kretaćemo se duž sakralnih i doktrinarnih putanja islama. Naravno, kao što smo već videli, sva etička pitanja su u neposrednoj vezi sa istorijskim konjunkturama koje smo već opisali i koje dalje nećemo detaljno elaborirati; sada nas zanima sama suština dogme svake religije, a to je pitanje *post mortem* sudbine vernika tj. selekcije vernika za spas posle smrti.

Rekonstrukcijom Veberove socioreligioške teorije, od socijalne (klasne) podloge, preko političke, pravne, ekonomske i teritorijalne osnove, stigli smo i do soteriološke dimenzije analize islama. To je ujedno i najkontroverzniji i najizazovniji deo Veberovog shvatanja islama: evo nas u raspravi o vrsti spasenja i o mehanizmima pribavljanja ulaznice za raj u islamu. Posledično, sada ćemo analizirati praksu koja je, prema Veberovom mišljenju, jedini put ka spasenju u islamu: u pitanju je džihad (sveti rat).

Svakako da Veber u svom shvatanju džihada kao *de facto* nasilnog svetog verskog rata nije bio originalan. Još od sedmog veka do danas u raspravama o džihadu proliveno je “bar isto onoliko mastila koliko i krvi u stvarnom ratovanju na Alahovom putu” (Tanasković, 2010: 171). Uprkos opsežnim debatama, i u muslimanskim i u nemuslimanskim krugovima, ta tema je i dan danas bez jedinstvenog zaključka. Pa ipak, sada ćemo pokušati da ukratko rekonstruišemo hermeneutiku džihada u islamskoj dogmi da bismo, u narednom koraku, ispitali ispravnost Veberove teze koja ukratko glasi: islam nije religija spasenja (Veber, 1976: 400).

Dakle, kada je reč o etici spasenja u islamu, Veber je bio sasvim decidan. U skladu sa njegovim shvatanjem vojničkog *ethos*-a islama, jedini logičan put (koji je i dogmatski potvrđen) od vernika do rajskog blaženstva jeste da, boreći se protiv nevernika, šehid strada u verskom ratu. Ukoliko samo manjina (muških) stradalnih

vernika može da ode u dženet, zaista ne možemo govoriti o sistematskoj, sveobuhvatnoj i svima jednako dostupnoj praksi za dobijanje spasa u čulnom i duhovnom savršenstvu beskonačnog počinka.

Problem sa ovakvim shvatanjem islama ne nalazi se samo u domenu naučne nepreciznosti; interpretacija islama kao religije centrirane oko džihada (tumačenog kroz optiku militarizma) jeste veoma opasna jer osuđuje skoro dve milijarde vernika na dobijanje predznaka kulturne imanencije nasilnog ponašanja. Takvi zaključci su prečica za orijentalizam, ali što je još važnije, oni su predvorje socijalne diskriminacije koja proističe iz orijentalističke paradigme. Međutim, da je Veber bio sasvim na krivom tragu kada je istakao sveti rat u prvi plan, verovatno debate oko njegovog shvatanja islama ne bi ni bilo, nego bi svaka diskusija bila veoma rano završena sa zaključkom da je u pitanju netačno tumačenje. Kao što smo do sada videli, Veber jeste dobro uočio i opisao *jednu dimenziju* nastanka islamske dogme i prakse, i sasvim ispravno je podvukao vertikalnu političkog i vojnog aspekta nastanka islama. Za razliku od drugih religija, islam od početka jeste bio politički i državotvorni projekat koji se ostvarivao i mirnim putem, ali i uz pomoć nasilja, sve u zavisnosti od istorijskog konteksta. Veber je dosta smelo, ali ne i sasvim neispravno, okarakterisao rani islam kao religiju ratnika, pa ipak, nastavak njegove sinteze o islamskoj dogmatici i praksi (u okviru određenja puteva spasenja) jeste veoma sporan. Stoga Veberovu tezu više možemo nazvati nedovršenom (ili nepotpunom) nego netačnom. Da li je zaista džihad jedina mogućnost za odlazak u raj, ili je situacija daleko kompleksnija od one koju Veber ostavio u svojim (nedovršenim) delima? Islamološkim rečnikom rečeno: da li je sveti rat šesti stub islama i da li je dženet mesto na koje odlaze samo šehidi (*mudžahidi*)?

Na put eksplanacije značenja džihada u islamu poći ćemo najpre kroz jedan sumarni numeričko-lingvistički prikaz. Koren reči džihad je *ǧhd* što označava unutrašnji, duhovni napor. Iz tog lingvističkog nukleusa poreklo vodi termin *džihad*, ali vode poreklo i neki drugi koncepti poput *idžtihada* (Fuad Alam, 2012: 84). Termin *džihad*, u najširem smislu, možemo prevesti kao “napor usmeren ka ostvarenju nekog cilja”. Teleološko (ili čak eshatološko) značenje pojma dobija užu specifikaciju kada ga smestimo u kontekst ajeta. Džihad se u *Kuranu* devetnaest puta pominje u smislu borbe na Allahovom putu, pri čemu je u šest slučajeva ta borba izrazito nasilnog karaktera, dok

je samo na jednom mestu naznačeno da je reč o pacifističkom konceptu. Dva puta se spominju nevernici sa kojima treba oštro postupati (Tanasković, 2010: 171–172).

Pomenuta brojčana hronologija otvara pitanje o različitim interpretacijama džihada kao *malog*, odnosno *velikog* rata.³⁰¹ U skladu sa tom distinkcijom možemo pozicionirati različite autore. U prvu grupu spadaju oni koji smatraju da je džihad prvenstveno duhovni napor vernika za poboljšanjem sopstvene religijske ličnosti (to je veliki džihad), dok drugu grupu čine oni koji prednost daju nasilnom karakteru džihada u sukobu sa nemuslimanima (Bonner, 2006: 1). Veoma mali broj respektabilnih autora opredeljuje se samo za jedno značenje džihada. Najčešće se uvažavaju obe moguće interpretacije, pa je zapravo ključno pitanje kojoj od ove dve interpretacije se pridaje veća važnost, a ne da li su oba tumačenja validna.

U korpusu liberalnijih, refomatorskih, i mistici sklonih tumačenja islamske dogme, nalaze se svi oni koji razvijaju postavku o džihadu kao prvenstveno duhovnom naporu. Oni se pozivaju na hadise u kojima piše da je Muhamed, vrativši se iz jednog vojnog pohoda rekao: “Vratismo se, evo iz *manjeg džihada*, kako bismo se posvetili *velikom džihadu*, onom koji se tiče duše” (Tanasković, 2010: 172).³⁰² Kako je Muhamedovo ponašanje bihevioralni odraz Alahove volje, svakako da postoje više nego truistički argumenti da se celokupna koncepcija džihada posmatra kroz takvu optiku. Kroz istoriju su brojni islamski mislioci, poput npr. Abuhamid Muhamed el-Gazalija (1058-1111), vatrenog zagovornika principa racionalističke dijalektičke teologije (*ilm el kelam*),³⁰³ ili egipatskog liberalnog pravnika Muhameda Abduha (*Muhammad Abduh*, 1849-1905), uklopili tumačenje velikog (duhovnog) džihada u sopstvene versko-pravne sintetičke hipoteze i na tome su gradili shvatanje pravovernosti. Njihovi sledbenici su prvenstvenost velikog u odnosu na mali džihad smatrali notornom činjenicom.

Zanimljivo je da je ovakvo stanovište zastupao i ajatolah Homeini. Uprkos svim kontroverzama koje prate njegov režim i reislamizaciju iranskog društva nakon 1979.

³⁰¹ Neki autori se opredeljuju da mali i veliki džihad nazivaju minimalističkim, odnosno maksimalističkim konceptom džihada (Fuad Alam, 2012: 84). Smisao je isti, samo je u prvom slučaju reč o terminologiji koja je bliža teološkom, a u drugom slučaju je semantika sociološkog karaktera.

³⁰² Evo još jednog primera: “Borac na Alahovom putu je onaj ko se bori sa sopstvenom dušom” (Tanasković, 2010: 172).

³⁰³ El Gazali, veoma uticajan islamski teolog, posvetio je život proučavajući granice *kelama*. Proučavajući racionalističku filozofiju, naročito Aristotelove spise, on je pokušao da primeni tu logiku na očuvanje vere. I tako je došao do zaključka da logičko razmišljanje i argumentaciju treba upotrebljavati da bi se zaštitila vera opisana u *Kuranu* i *haidisima* (Hurani, 2016: 220). El Gazali koji je u svojim učenjima uspeo da sjedini islamsko, racionalno i mistično, ostao je upamćen i po tome što je zagovarao ideju *velikog džihada* kao primarne borbe vernika (Tanasković, 2010: 173).

godine, ajatolah u svom kratkom spisu *Veliki džihad ili borba sa samim sobom*, kroz nekoliko opsežnih preporuka, izlaže gledište po kome je borba sa unutrašnjim šejtanom primarna borba za svakog vernika. On naglašava da samo razumom i verom u Alaha vernik može da pobjedi veliki džihad, i da je spreman za dalje borbe tek onda kada pobjedi sva sopstvena ovozemaljska iskušenja. On veliki džihad naziva najvećim džihadom i poziva vernike na introvertni sukob sa inovertnim izazovima (al-Khomeini, 1995).

Debata o smislu džihada traje još od srednjeg veka a u XIX veku je već uveliko bila zahuktana. Nakon terorističkog napada u SAD 2001. godine ona je dobila zaista spektakularne razmere. U okviru tih permanentnih rasprava, nemali broj savremenih muslimanskih i nemuslimanskih autora zagovara primat velikog u odnosu na mali džihad, smatrajući takođe da je mali džihad više odbrambenog nego što je ofanzivnog karaktera (Espozito, Roj, Tibi i mnogi drugi autori).

Džon Espozito ne zanemaruje značenjski diverzitet ovog koncepta u islamu, ali ipak u prvi plan ističe važnost borbe vernika sa samim sobom, sa svim hedonističkim iskušenjima, sebičnim mislima i nemoralnim ponašanjem, a tek na drugo mesto stavlja militantni karakter džihada. Američki islamolog podseća na Muhamedove reči koje smo već citirali (o važnosti velikog duhovnog džihada), i uzimajući u obzir opšti kontekst mirnodopskog dela *Kurana*, zaključuje da je džihad *a priori* duhovna borba, a da tek u narednom koraku ona dobija oblik sukoba sa nevernicima.³⁰⁴ Espozito smatra da savremeni teroristi koji sprovode nasilje u ime islamske vere reinterpetiraju nasleđe u skladu sa sopstvenim, savremenim potrebama, i on zaista suvereno zastupa stanovište da militarizam nije deo islamske etike. Ovaj američki autor smatra da je upravo holistički karakter islama, ne samo kao vere, već i kao ispravnog načina života, najbolji dokaz za to da nasilje nije način da se grade mostovi za miran i prosperitetan suživot koji se nalazi u samom srcu islama. Espozito podseća na to da, kada uporedimo sve poruke ljubavi sa porukama nasilja u *Kuranu*, uočićemo veliku disproporciju u korist ovih prvih. Prema njegovom mišljenju, fizički obračun sa nevernicima dozvoljen je

³⁰⁴ “Džihad je čovjekova borba i neprestano napinjanje da živi uzoran život dobra čovjeka. To je borba sa zlom i njegovim težnjama u čovjeku samom, borba da se živi krepostan i moralan život, zauzeto naprezanje da se čine dobra djela i da se pripomogne obnovi društva. Ovisno o okolnostima u kojima pojedinac živi, džihad može označavati i borbu protiv nepravde i tlačenja, kao i širenje islama i njegovu obranu, te stvaranje pravednoga društva prapovijedanjem, poučavanjem i, ukoliko je to nužno, oružanom borbom ili svetim ratom” (Espozito, 2003a: 122).

samo kada su muslimani ugroženi. Toga je, naravno, bilo dosta u islamskoj povesti i otuda, prema njegovom mišljenju, nasilni džihad u *Kuranu*. Ovaj stručnjak smatra da nasilje u *Kuranu* predstavlja odraz konkretnoistorijske potrebe Poslanika da se izbori sa svim rivalima i sa *džahilijom*³⁰⁵ (zbog toga su kasnije sure militantnije) i da ono nema veze sa doktrinarnim načelima koja su upućena svim vernicima. On pravi razliku između defanzivnog i ofanzivnog džihada, pri čemu ovaj drugi smatra marginalnom (i neretko netačno interpretiranom) pojavom u islamu (Esposito, 2003a: 123; Esposito, 2003b: 28–32).

Još jedan savremeni eminentni islamolog, Olivije Roj (*Olivier Roy*), odvaja džihadizam od džihada i na taj način definiše terorizam (i druge oblike verskog nasilja) kao fenomen koji, prema njegovom mišljenju, ima korene u glorifikaciji kulture nasilja u savremenom svetu, u ostrakizmu postkolonijalnog sveta, u gubitku trke za ekonomske i političke resurse u globalnoj utakmici, kao i u osećaju izneverenosti i gneva zbog loše pozicioniranosti na svetskoj političkoj mapi. Dakle, konglomerat razloga stoji iza nasilja sa verskim predznakom i ono zapravo nema nikavo pravo uporište u dogmatici, smatra Roj. Poznati islamolog je ovu tezu zastupao u svojim starijim (Roy, 1994), ali i u najnovijim studijama (Roy, 2017). On smatra da su islamski ekstremisti i fundamentalisti s početka XX veka Hasan el Bana, Abu l’Ala el Mavdudi, Sajid Kutb bili podstaknuti besom zbog surovog i mračnog doba kolonijalizma i imperijalističke pljačke arapskih resursa (Roy, 1994: 1–3),³⁰⁶ a da savremeni terorizam ima korene u geopolitičkoj *emociji ozlojeđenosti* zbog nepoštenih i nejednakih pozicija pripadnika muslimanskih društava u globalnoj persektivi (Roy, 2017: 2).³⁰⁷ Dakle, prema

³⁰⁵ Džahilija je reč koja u neku ruku čini terminološku suprotnost reči islam. Ona označava sve ono što je u suprotnosti sa islamom, paganske obrede, beduinsku politeističnu religioznost, kipove, idole, magijske obrede i verovanja. Pravo značenje ove reči je “period neznanja”, ali se neretko džahilija posmatra i u širem kontekstu i označava sve ono što je u suprotnosti sa islamskim učenjem (Božović, Simić, 2003: 148–149).

³⁰⁶ Treba podvući razliku koju Roj pravi između islamskih fundamentalista koji su nenasilni i apolitični i ekstremista koji su preduzimali militarističke pohode (za više videti: Roy, 1994: 2).

³⁰⁷ Pristup geopolitike emocija je sve češći u savremenoj društvenoj nauci. Dominik Mojsi (*Dominique Moisi*) je prvi ponudio analizu restrukturiranja savremenog sveta kroz ovu teorijsko-analitičku prizmu. On je globalni poredak podeli na zemlje nade (azijski privredni giganti), straha (Zapad) i poniženja (bliskoistočne, afričke i azijske zemlje koje su prošle loše u globalnoj preraspodeli bogatstva i moći) (Mojsi, 2012). O proširenom modelu gopolitike emocija Cvetana Todorova smo već govorili u drugom poglavlju ove disertacije (Todorov, 2014) a sada ćemo samo podvući da na tragu ovih grand-teorija piše i Roj posmatrajući doduše samo aspekt teorizma sa verskim motivima. On je na sličnoj idejnoj liniji sa Mojsijem i Todorovom kada emotivno i kulturno stavlja u prvi plan a religijsko potiskuje u drugi. On smatra da je nukleus sukoba između muslimanskog i nemuslimanskog sveta gotovo uvek bio u

njegovom mišljenju, u XXI veku globalizacija je odigrala svoje: građani Bliskog istoka mogu da vide koliko se bolje i prosperitetnije živi u drugim delovima sveta a ne mogu da postignu taj standard zbog viševjekovnog uzurpiranja njihovih prirodnih i ljudskih resursa od strane Zapada. Rezultat toga je porast nasilja sa izgovorom borbe protiv nevernika. Ista je vrsta motivacije bila i u VII veku: nasilje je bilo indukovano sporovima u vezi sa resursima pa je tek naknadno bilo obavijeno velom etičkog. Roj citira i Maksa Vebera kada piše o usporenom ravoju islamskih društava i podržava njegovu tezu o tome da je protestantski *ethos* katapultirao kapitalizam na svetsku scenu, dok je islamska dogma sprečila razvoj ovog privrednog sistema u muslimanskim zemljama (Roy, 1994: 7).³⁰⁸ No, uprkos tome što zastupa ideju o inkompatibilnosti islama i kapitalizma, Roj, kao i Espozito, smatra da nasilje nije imanentno islamu i da je džihad rezervisan za domen unutrašnje borbe vernika sa sopstvenom požudom. Roj smatra da je uvek kada se posezalo za nasilnim metodama u pozadini bio neki konkretan ekonomski i/ili politički motiv a da je su verski izgovori služili kao ispomoć u zataškavanju pravih razloga ekstremističkog ponašanja. Sa druge strane, džihad je, prema njegovom mišljenju, sukob vernika sa svim inorodnim izazovima koji ga more iz dana u dan (Roy, 1994; Roy, 2017).

Espozito i Roj se međusobno razlikuju po tome što francuski islamolog marginalizuje bilo kakav dogmatski uticaj na nasilje sa islamskim predzakom (i uzroke vidi samo u konkretnim sukobima oko resursa, odnosno kauzalitet savremenog terorizma pronalazi u procesima modernizacije, tačnije u nejednakoj raspodeli mogućnosti učestvovanja u tim procesima),³⁰⁹ dok Espozito ipak dublje ulazi u islamsku dogmu i uvažava istorijski kontekst nastanka ajeta koji nisu miroljubivi (samim tim on priznaje njihovo postojanje i značaj). No, bez obzira na neslaganja, njih dvojica dele zajednički stav o tome da su sve nasilne interpretacije islama redukcionističke i da ne poštuju one delove dogme i tradicije koji su obojeni pacifističkim tonom. Argumente o ispravnosti Espozitovog i Rojevog tumačenja možemo pronaći i u samim ajetima: "...A da Allah hoće, okrenuo bi ih protiv vas i oni

ekonomskom, političkom i kulturnom domenu a ne u inherentno religijskom. Religijsko je, prema njegovom mišljenju, samo pokriće za druge vrste animoziteta.

³⁰⁸ Roj socijalnim nezadovoljstvom muslimana na Bliskom istoku u odnosu na globalni poredak objašnjava i opstanak autoritarnih režima i glasanje za konzervativne demagoge. Ovi stavovi najviše dolaze do izražaja u njegovoj analizi Arapskog proleća (Roy, 2012).

³⁰⁹ O džihadu kao reakciji na procese modernizacije više videti: Barber, 1995.

bi se, uistinu, protiv vas borili. Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam ponude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih” (Kur’an, 4: 90). U *Kur’anu* takođe piše da se treba opremiti za boj, međutim “Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna” (Kur’an, 8: 61).

Tumačenja islama u svetlu rata vernicima sa ovozemaljskim čulnim i moralnim iskušenjima počinju još u srednjem veku, a danas je to sve češća pozicija koju zauzimaju islamolozi širom sveta. Jedan od poznatijih stručnjaka u ovoj oblasti, Basam Tibi (*Bassam Tibi*), tvrdi da ideja o unitarizmu politike i religije u islamu spada u ono što Hobsbaum (*Eric John Ernest Hobsbawm*, 1917-2012) naziva *izmišljanjem tradicije* i da se radi o islamističkoj reinterpetaciji dogme i istorije, a ne o faktičkom stanju stvari u VII veku. Tako Tibi pravi analitički veoma korisnu i primenljivu distinkciju između *islama* i *islamizma* pri čemu je ova potonja kategorija politička ideologija i spada u domen (zlo)upotrebe duhovnih načela iz prve kategorije (tj. iz same islamske vere). Shodno svojim liberalnim stavovima o uzvišenosti evropskih vrednosti, sekularizma pre svega,³¹⁰ Tibi smatra da nasilni džihad nije ništa drugo do islamistička konstrukcija koja u samoj veri ne postoji u militarizovanom obliku. On tvrdi da to nije bila Muhamedova intencija i da sve kasnije ekstremističke interpretacije učitavaju u islamske početke ono što zapravo nikada nije postojalo (Tibi, 2012; Tibi, 2014). Na suprotnoj strani skale ekspanacije džihada nalaze se svi oni koji su oprezni sa donošenjem ovakvih (liberalnih) zaključaka. Autori koji zastupaju poziciju da džihad jeste militarizovani koncept podsećaju na ajete koji upućuju na to da džihad jeste borba protiv nevernika i da ta borba ima nasilni karakter.

Dejvid Kuk je daleko oprezniji kada analizira ovu tematiku koja je zaista Ahilova peta savremenog doba. Kuk nasilnički karakter smatra apodiktičnim, pa ipak, on tzv. ajete mača stavlja u istorijski kontekst koji se odnosi, pre svega, na bitku kod Bedra i na period koji je usledio nakon što je Muhamed zaokružio svoju vlast u Meki i Medini. Kukova analiza je izrazito istorična jer on insistira na kontekstualizaciji svake sure i na taj način dobija na preciznosti i povesnoj tačnosti. Sa druge strane, Kuk na momente gubi iz vida celinu ne samo Svete knjige, već i celokupne dogme, zanemaruje neka pravna pravila koja postoje u islamu i zanemaruje legislativni diverzitet tumačenja. Za

³¹⁰ Za više videti:

<http://www.spiegel.de/international/spiegel/interview-with-german-islam-expert-bassam-tibi-europeans-have-stopped-defending-their-values-a-440340.html> (pregledano 9.2.2018.)

njega je džihad *sui generis* jedinstveni fenomen sa univerzalnim i konačnim značenjem koje jeste poprilično agresivno. Ovo nije boljka od koje boluje rad samo ovog autora, već se univerzalistička epidemija širi, i to smatramo jednom od najvećih grešaka islamologije i religiologije generalno.

Velika većina autora se trudi da da konačne odgovore na pitanje šta je džihad, bez uzimanja u obzir disperzivnost tumačenja koje je i u pravnom smislu dozvoljeno i očekivano. Zbog toga smatramo da je bolje postaviti pitanje za koga džihad predstavlja miran, a za koga nasilnički koncept (i u kom kontekstu se definiše na jedan, odnosno na drugi način), a ne šta džihad zapravo jeste (Bonner, 2006: 2). Kuk svoju studiju počinje stavom da islam nije nastao kao religija nasilja i poziva se na mirnodopske duhovne početke islama, ali i na period nakon smirivanja plemenskih sukoba i normalizacije suživota različitih vera u ranoislamskim gradovima. Kuk smatra da je veliki džihad vezan za ta dva perioda i da on najpre proizilazi iz hadisa (koji smo već pominjali) a da je manje vidljiv u ajetima. Sa druge strane, sure 8 i 9³¹¹ obiluju redovima koji evociraju nasilnički karakter *borbe za islamsku stvar* (Cook, 2005). “Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakome prolazu dočekujte! Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru, jer Allah zaista prašta i samilostan je” (Kur’an, 9: 5). Kuk i ove ajete naziva ajetima mača: “Borite se protiv onih kojima je data Knjiga, a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i Njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru – sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno. Jevreji govore: ”Uzejr je – Allahov sin”, a kršćani kažu: ”Mesih je – Allahov sin.” To su riječi njihove, iz usta njihovih, oponašaju riječi nevjernika prijašnjih – ubio ih Allah! Kuda se odmeću?” (Kur’an, 9: 29–30).

Ovim primerima Kuk želi da razveje navodnu liberalnu i reformističku iluziju o supremaciji velikog u odnosu na mali džihad, i nastoji da istakne istorijsku i dogmatsku realnost svetog rata kao borbe protiv nevernika. Kuk ne zanemaruje postojanje i važnost interiorizovane borbe vernika sa unutrašnjim demonima,³¹² ali relativizuje i umanjuje

³¹¹ To su sure koje su nastale u doba važnijih bitaka.

³¹² Kao primer džihada kao duhovne borbe Kuk navodi ove kuranske ajete: “O vjernici, molitvu obavljajte i Gospodaru svome se klanjajte, i dobra djela činite da biste postigli ono što želite i borite se, Allaha radi, onako kako se treba boriti! On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao, u vjeri pretka vašeg Ibrahima. Allah vas je odavno muslimanima nazvao, i u ovom Kur’anu, da bi Poslanik bio

njen značaj u odnosu na važnost borbe protiv svih onih koji se nađu na putu islama (Cook, 2005).³¹³

Boner (*Michael Bonner*) smatra da je pitanje o tome da li je džihad nasilna borba gotovo deplasirano jer on to definitivno jeste. Ovaj američki islamolog podseća na reči najpoznatijeg srednjovekovnog muslimanskog autora, Ibn Halduna, koji je tvrdio da postoje četiri vrste rata pri čemu je samo jedan od njih sveti rat (džihad), a ostali ratovi su sekularnog, i uglavnom neopravdanog karaktera. Analogno, džihad jeste opravdan rat. Boner smatra da ne treba više gubiti vreme na pitanje definisanja karaktera metodologije verskog rata, već treba postaviti sledeća pitanja: ko su neprijatelji, ko je zadužen da izda narednja, a ko da se bori, koliko treba da bude učesnika u džihadu, u kom kontekstu treba proglasiti rat, da li je on samo defanzivnog ili je i ofanzivnog karaktera itd. (Bonner, 2006: 10–14). Boner je još jedan od autora koji priznaju dualističko značenje džihada u islamu, ali pozivajući se na mnoge muslimanske pravne autoritete, on, kao i Kuk, prednost daje *ajetima mača*. Još jedan klasik islamologije, Francis Edvard Peters (*Francis Edward Peters*) smatra da se iz kuranskih ajeta jasno vidi militantni karakter džihada. On čak, za razliku od svih prethodno citiranih autora, smatra da sveti rat jeste šesti stub islama. Borba za islam je, prema mišljenju ovog autora, fundamentalna obaveza svih muslimana (Peters, 1993: 155). Peters, doduše, navodi sve ograde od nasilja koje *Kuran* postavlja,³¹⁴ pa ipak on se ne dilemi u vezi sa time da li da svetu borbu nazove potpornim stubom kanonizovane arhitektonike islama.

Cilj ovog kratkog izlaganja o prirodi svetog rata u islamu nije bio davanje odgovora na pitanje šta džihad jeste i koje je najispravnije tumačenje tog koncepta u islamu. Naša namera bila je da pokažemo kako postoje različite interpretacije i da, što je još važnije, sama dogmatika to i dozvoljava. Koncept svetog rata u islamu nije jednoznačan i nedvosmislen, on je prava istorijska, duhovna, lingvistička i politička zagonetka koja se tumači već vekovima. Svakako da semantika daje određeni delatni potencijal terminu,

svjedok protiv vas, i da biste vi bili svjedoci protiv ostalih ljudi. Zato, molitvu obavljajte i zekat dajte i u Allaha se pouzdajte; On je Gospodar vaš, i to kakav Gospodar i kakav zaštitnik!” (Kur’an, 22: 77–78).

³¹³ Istini za volju, i Kuk pravi jasnu razliku između naroda knjige i politeista. Kako je njegova analiza izrazito istorična i procesualna, on je svakako uočio razliku između ajeta koji su objavljeni u vreme sukoba sa Jevrejima, odnosno u doba provobitnog osvanja paganske Medine (Cook, 2005).

³¹⁴ Evo jednog primera: “I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinite borbu! – Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu. I napadajte takve gdje god ih sretnete i progonite ih odande odakle su oni vas prognali. A zlostavljanje je teže od ubijanja! I ne borite se protiv njih kod Časnoga hrama, dok vas oni tu ne napadnu. Ako vas napadnu, onda ih ubijajte! – neka takva bude kazna za nevjernike. A ako se prođu – pa, Allah zaista prašta i samilostanje” (Kur’an, 2: 190–192).

ali od “suštinske važnosti nije filološka vrednost reči, već društvena upotreba određene reči i razlozi za to u određenom istorijskom trenutku” (Fuad Alam, 2012: 85).

Iako je islam jedinstvena religija, podsetimo se još jednom svih frakcija (denominacija) koje postoje: suniti i šiiti su dva glavna organka, unutar sunizma postoji podela na hanefijsku, hanbalitsku, malikijsku i šafiijsku versko pravnu-školu, a u okviru šiizma imamo različite pravce pri čemu je najzastupljeniji dvanaestostoiimamski pravac. Tu su još i sufije (različiti tarikati u okviru sufizma o kojima je već bilo reči), aleviti, druzi, haridžiti, vahabiti³¹⁵ itd. Za sve njih Alah je jedan jedini Bog, Muhamed je njegov poslanik i *Kuran* je neupitna početna tačka sakralnog upustva za ovozemaljski život, međutim, sve drugo (uključujući i džihad) podložno je različitim interpretacijama i tumačenjima (Morgan, 2010: 221–246). Kao što smo već rekli, nerazlikovanje fragmentarnosti u islamu je prevorje orijentalizma zbog toga što, osim ortodoksnih osnovnih načela, različitost u islamu zahteva ograde od univerzalnih zaključaka. Slična je situacija i sa džihadom: smatramo da je ključno pitanje ko, kako, i u kom kontekstu *razume* i *tumači* džihad, a ne šta džihad po svojoj suštini jeste.

Veber je dao svoj doprinos saznoj strategiji za rešavanje pomenutog rebusa džihada. Međutim, iako je iskristalizovao jednu verziju pojma, on nije otvorio poglavlje koje se tiče drugačijih interpretacija, pa je samim time sebi zatvorio vrata ispravnog razumevanja jednog drugog, i to suštinski važnog pitanja – pitanja spasenja u islamu. U skladu sa njegovim tumačenjem islama kao religije ratnika, jasno je da samo pali borci mogu da odu u raj. Veber dakle ne negira postojanje spasenja u islamu, ali s obzirom na to da ono nije dostupno svima, ne možemo o islamu govoriti kao o religiji spasenja sa rutiniziranom i etički racionalnom dogmom. Sa ovom tezom se dobar deo teoloških tumača islamske dogme, ali i naučnika, ne bi složilo.

Počnimo priču o putevima spasenja u islamu opet jednim kratkim numeričkim prikazom. U *Kuraniu* se na oko 300 mesta spominju raj, pakao i Sudnji dan.³¹⁶ To znači da je tematika spasenja veoma slikovito razrađena još u samoj svetoj knjizi, a svakako da je ona dodatno dopunjena i oslikana i u hadisima. Lepote islamskog raja su endemskog karaktera. Divote raja u sebi sublimiraju čulna zadovoljstva i duhovno

³¹⁵ Za više videti: Potežica, 2007.

³¹⁶ Zanimljivo je i da se dosta često pominje apokaliptična slika *kijameta*, odnosno dana kada će se mrtvi podići i zgrobova i kada će početi suđenje na kome će svi vernici morati da “polaže račune”. Slika *kijameta* razrađena je i u hadisima, ali i u mnogim muslimanskim naordnim predanjima (Tanasković, 2010: 103).

ispunjenje mirom. Dženet je toliko privlačno prostranstvo da je „odista mogao opravdati i štedro nagarditi svako ovozemaljsko lišavanje i ograničavanje ljudskih prohteva, kao i potpuno pokoravanje Alahu i smerno životno hođenje Njegovom stazom, u skladu sa zahtevima strogih propisa vere” (Tanasković, 2010: 110). Tanasković navodi i da se islamski raj može nazvati *beskrajnim orgazmom* (Tanasković, 2010: 112) upravo zbog svoje raskošne blagodeti koju nudi ispravnim vernicima. Pogledajmo sledeći poduži skup ajeta koji najbolje svedoči o različitim aspektima dženeta: o njegovoj i duhovnoj i čulnoj privlačnosti, o večnosti i nagradi, ali i o mukama u kojima će obitavati svi oni koji su činili grehe. ”Kada se Događaj dogodi – događanje njegovo niko neće poricati – neke će poniziti, a neke uzvisiti; kad se Zemlja jako potrese i brda se u komadiće zdrobe, i postanu prašina razasuta, vas će tri vrste biti: oni sretni – ko su sretni?! i oni nesretni – ko su nesretni?! i oni prvi – uvijek prvi! Oni će Allahu bliski biti u džennetskim baščama naslada – biće ih mnogo od naroda drevnih, a malo od kasnijih – na divanima izvezenim, jedni prema drugima na njima će naslonjeni biti; služiće ih vječno mladi mladići, sa čašama i ibricima i peharom punim pića iz izvora tekućeg – od koga ih glava neće boljeti i zbog kojeg neće pamet izgubiti – i voćem koje će sami birati, i mesom ptičijim kakvo budu željeli. U njima će biti i hurije očiju krupnih, slične biseru u šloljkama skrivenom – kao nagrada za ono što su činili. U njima neće slušati prazne besjede ni govor grješni, nego samo riječi: ”Mir, mir!” A oni sretni – ko su sretni?! Biće među lotosovim drvećem bez bodlji, i među bananama plodovima nanizanim i u hladovini prostranoj, pored vode tekuće i u sred voća svakovrsnog kojeg će uvijek imati i koje neće zabranjeno biti, i na posteljama uzdignutim. Stvaranjem novim Mi ćemo hurije stvoriti i djevicama ih učiniti milim muževima njihovim, i godina istih za one sretne; biće ih mnogo od naroda drevnih, a mnogo i od kasnijih. A oni nesretni – ko su nesretni?! Oni će biti u vatri užarenoj i vodi ključaloj i u sjeni dima čađavog, u kojoj neće biti svježine ni ikakve dobrine. Oni su prije toga raskošnim životom živjeli i uporno teške grijeha činili” (Kur’an, 56: 1–46).³¹⁷

Da li je islamski raj čulnog, ili je pak dominantno intelektualnog karaktera, nije ostalo do kraja sasvim jasno, pa se islamski pravnici i dan-danas spore u vezi sa tim

³¹⁷ Postoje i drugi primeri u *Kuramu*, ali gotovo svi su sa istom poentom. “Zar je Dženet, koji je obećan onima koji se Allaha boje – u kome su rijeke od vode neustajale i rijeke od mlijeka nepromijenjena ukusa, i rijeke od vina, prijatna onima koji piju, i rijeke od meda procijedenog i gdje ima voća svakovrsnog i oprosta od Gospodara njihova – zar je to isto što i patnja koja čeka one koji će uvatri vječno boraviti, kojiće se uzvrelom vodom popiti, koja će im crijeva kidati!” (Kur’an, 47: 15)

pitanjem. No, svakako jeste evidentno da je islam religija centrirana oko spasenja. Islam karakteriše bogata mitologija metafizičkih transkripcija privlačnosti nagrade za vođenje ispravnog ovozemaljskog života. Islam jeste i politička religija, ali je svakako i nedvosmisleno religija spasenja. Veber je, doduše samo na jednom mestu eksplicitno rekao da islam nije religija spasenja (Veber, 1976: 400), dok je na drugim mestima pisao o tome kako raj u islamu postoji, ali je ekskluzivno rezervisan samo za one koji stradaju u svetom ratu što implicitno znači da nije reč o religiji spasenja. Doduše, Veber tu upada u jedan paradoks: ako je sveti rat imperativ za sve muslimane, onda broj vernika koji imaju ulaznu kartu za dženet i nije tako mali? Podsećamo da je zbog ovih nedoumica i Šluhter bio dosta ambivalentan, pa je u svojoj tabeli (Tabela br. 2) islam pozicionirao i kao političku religiju, ali i kao religiju spasenja koja se sukobljava sa ovozemaljskim poretkom.

No, ako ostavimo sad taj paradoks po strani, možemo se priseliti da smo u prethodnom potpoglavlju razmotrili argumente koji idu u prilog tezi da islam jeste politička religija (jedinstvo vere i države, definisanje života vernika prema šerijatu, harizmatički oblik vlasti itd.), ali smo i napomenuli da je tu situacija daleko kompleksnija. Dakle, za sada smo utvrdili da postoji spasenje u islamu, da je ono veoma poželjno, dostižno i da je supstitut za ovozemaljska odricanja, kao i nagrada za revnosno ispunjavanje verskih obaveza. Međutim, i dalje ostaje otvoreno pitanje: da li je beskonačno prelepi i bezbrižni raj dostupan za sve vernike, ili je pak dženet predodređen samo i isključivo onima koji su položili život u džihadu?

Veber je rekao da je islamski rad ekskluzivni habitat za pale borce i da je stoga kanal za postizanje spasa prilično uzak. Da je Veber u tom svom zaključku bio u pravu, nedvosmisleno nam potvrđuju i sami ajeti: “Nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovu putu izginuli! Ne, oni su živi i u obilju su kod Gospodara svoga” (Kur’an, 3: 169). Evo još jednog primera: “A ako vi na Allahovom putu poginete ili umrete, oprost i milost Allahova su zaista bolji od onoga što oni gomilaju” (Kur’an, 3: 157).³¹⁸ Jasno je, dakle, da u dženet idu svi oni koji su se borili i žrtvovali na putu islama. Uostalom, “stavljanje u siguran izgled takve eshatološke perspektive bilo je tokom prošlosti, a i

³¹⁸ “Allah je od vjernika kupio živote njihove i imetke njihove u zamjenu za Dženet koji će im dati – oni će se na Allahovu putu boriti, pa ubijati i ginuti. On im je to zbilja obećao u Tevratu, i Indžilu, i Kur’anu – a ko od Allaha dosljednije ispunjava obećanje Svoje? Zato se radujte pogodbi svojoj koju ste s Njim ugovorili, i to je veliki uspjeh” (Kur’an, 9: 111).

danas je, jedno od glavnih motivacijskih izvorišta elanu onih koji su sebi stavili u zadatak, ili je od njih traženo, da se za stvar islama bore s oružjem u ruci” (Tanasković, 2010: 104).

Međutim, slika nipošto nije monohromna. Pogledajmo celokupnu problematiku iz jedne, malo šire, “ptičije perspektive”. Neretko se govori o tome da islam nije religija prema konvencionalno prihvaćenoj definiciji tog pojma na Zapadu. Autorima koji potiču iz judeo-hrišćanskog okvira, značenje reči *din* i koncepcija „religije“ zasnovana na tom pojmu teško su uhvatljivi i razumljivi. *Din* nije vera, odnosno religija kakva je npr. hrišćanstvo, *din* podrazumeva sveukupnost mišljenja, običaja i religioznosti u najširem smislu (Božović, Simić, 2003: 48–49). Stoga često govorimo o tome da je islam religija *praxis*-a, jer je u okviru islamske dogmatike amalgamirano duhovno, intelektualno, delatno i obredno. Ne može se biti musliman a da se predano i svakodnevno ne ispunjavaju verske praktične obaveze, pre svega one koje spadaju u doktrinarnih pet stubova islama, ali i neke druge (Vukomanović, 2004a).

Islam je složen sistem isprepletane i međusobno zavisne dogme i prakse, i verovatno je u obrednom smislu najzahtevnija i najkompleksnija monoteistička religija. *Kuran* je knjiga akcije, on ne poziva na pasivnu spoznaju smisla ovostranog života, ili na pronicljivo poniranje u suštinu i beskrajnost onostrane dimenzije. Islam diktira pravila prema kojima treba živeti, govoriti, misliti, jesti, piti, venčavati se, voditi ljubav, ratovati, oblačiti se, voditi državu. *Kuran* se obraća svim muslimanima od VII veka do danas i poziva na svakodnevno predano i posvećeno praktično ispoljavanje vere, na odricanje od mnogih zadovoljstava, odupiranje iskušenjima i smerno pokoravanje jedinstvenom Svevišnjem. U takvoj konstelaciji odnosa između vere i prakse, zaista je upitno kako je moguće motivisati vernike da žive tako strogim životnim režimom, a da im zauzvrat nije omogućena (*post mortem*) nagrada? Teško je zamisliti da bi opstala religija u kojoj samo i isključivo malobrojni šehidi dobijaju milost raja, a svi ostali ostali požrtovani vernici ostaju ispred vrata beskonačnog uživanja i odlaze u večnost najstrašnijih telesnih muka. Ako je takav scenario (koji proizilazi iz Veberovog zaključka) na snazi, teško je pretpostaviti da bi islam opstao i postao tako masovna religija.

Samo je Alah taj ko odlučuje ko će otići u raj, a ko u pakao, i jasno je da su za prvi večni počinak predoređeni šehidi, dok je bezvremena mučionica rezervisana za

mnogobošce i očigledno je da za njih nema spasa. Spasa nema ni za ubice, samoubice, one koji skrnave džamije, krivoletnike, tvrđice, licemere, one koji su protivnici Božije reči itd. Svima onima koji nisu počinili ovako eksplicitne grehe za života, sudiće se prema zaslugama (Tanasković, 2010: 107–108). Najpobožnijima je svakako mesto u raju, a ostali će proći različite faze iskušenja i prosuđivanja autentičnosti vere.

Deskripcija procenjivanja da li je vernik za raj ili nije, nalikuje na onu u judeo-hrišćanskoj mitologiji i to je, svakako, drastično drugačije od ideje predestinacije u protestantizmu. Iako je, kao i u protestantskoj veri, Bog jedan jedini vrhovni eshatološki sudija, i mada nema nikakvih sakralnih posrednika čije je propovedanje i tumačenje oivičeno oreolom svetosti, u islamu ipak nema tako direkne veze između Boga i vernika u smislu puta u spasenje ili u večne muke (kao što je to slučaj sa protestantskom idejom predestiniranosti za raj ili pakao). U islamskoj kosmologiji je zadržana simbolika čistilišta, iskušenja, verskih terazija itd. koja je prisutna i u Starom i u Novom zavetu. Sumirano: “U *Kuranu* se jasno kaže da Bog očekuje od ljudi poštovanje islamskih običaja i čitanje *Kurana*. Takođe se ukazuje i na to kako voditi život kao musliman. Prema *Kuranu* je svaki čovek odgovoran za sopstvena dela i misli. Iz toga proizilazi da je odluka o tome da li će slediti božiji put i živeti iskrenim religioznim životom stvar svakog pojedinca. Oni koji se tako opredele zaslužuju božiju milost, a oni koji to dobiju, božiji gnev” (Gordon, 2001: 46). Dakle, sa velikom sigurnošću možemo tvrditi da je islamski raj otvoren za sve one koji nisu grešili, koji su bili predani Alahu i veri, koji su marljivo ispunjavali svete dužnosti, čuvali se izazova, odricali se preterivanja u čulnim užicima i bili permanentno okrenuti ka svetim mestima izgovarajući molitve koje podsećaju na pristunost i neupitnost jednog jedinog Alaha. Vrata dženet su, naravno, otvorena za one koji su dali život da bi sačuvali (ili proširili) islam, ali iako oni imaju direktan prolaz, raj nije mesto na kome će počivati samo šehidi. Islamski raj je oslikan u formi osmostepenog prikaza holističke percipcije kompleksnosti Alahovog blaženstva. Drugim rečima, postoji osam nivoa raja i svaki od njih čuvaju anđeli (Muhammad, 1984; Schimmel, 2003). Jedan od najlepših vizuelnih prikaza islamskog dženet dat je na čuvenoj perijskoj minijaturi na kojoj možemo videti najvažnije elemente islamskog raja: osam nivoa, anđele, raskoš i lepotu uživanja, raznorodnost etapa itd. (Slika br. 4)



Slika 4: Umetnički prikaz islamskog raja, persijska minijatura nepoznatog slikara
Izvor: <https://en.wikipedia.org/wiki/Jannah> (pregledano 16.2.2018.)

Raj je veći od zemlje i neba zajedno, i u njemu se nalazi sve što obitava i u ovozemaljskom životu, samo je beskonačno i svim stanovnicima dženeta dostupno. Kao i u hrišćanstvu, raj se u *Kuranu* neretko opisuje kao vrt večnog uživanja i to, kao što smo rekli, ima i čulni i estetski, ali i intelektualni karakter. U islamu, dakle, postoji koncepcija raja kao obećanog beskonačnog prostora za sve one koji su živeli u skladu sa šerijatom. Za razliku od hrišćanstva,³¹⁹ koje apostrofira patnju u ovozemaljskom životu, u islamu je raj prvenstveno nagrada za požrtvovanost i nije supstitut za muke. Ta požrtvovanost podrazumeva i stradanje u svetom ratu, ali i, pre svega, važi za sve vernike koji su slavili Alaha i revnosno ispunjavali praktične svete dužnosti (počev od pet stubova islama). Borci za islamsku stvar će se u islamskoj kosmologiji kretati prečicom do raja; svi ostali će proći različite vrste i nivoe selekcije, pa ipak, svi vernici imaju pravo da budu stanovnici raja, naravno samo ako su svim srcem verovali u Alaha (Muhammad, 1984; Schimmel, 2003).

Zaokružili smo sliku islamskog raja i ta slika nikako ne staje u ram Veberove teorije jer je okvir koji je napravio nemački sociolog daleko uži od objektivne analize

³¹⁹ Postoji još jedna zanimljiva razlika u odnosu na hrišćanstvo. U islamu ne postoji slika đavola koji je u srcu pakla, već se opisuju večne muke, vatra, pluralizam demonskih oblika itd. Možemo reći da muslimanski raj više podseća na hrićanski raj, dok islamski pakao nalikuje onom u judaizmu.

dogmatike. No, još uvek nam ostaje otvoreno jedno potpitanje koje je i Veber naćeo: da li se, kada kaŕemo da svi vernici koji ŕive ispravno imaju mogućnost odlaska u dŕenet, to odnosi i na ŕene, ili je raj ipak rezervisan samo za muŕkarce?³²⁰

Ovim pitanjem otvaramo *Pandorinu kutiju* problematike poloŕaja ŕena u islamu i potencijalne dogmatske mizoginije u najmlađoj monoteistićkoj religiji. To pitanje je vaŕno ne samo zato ŕto ono jeste suŕtinski problem koji se reŕava na teoloŕskom, socijalnom, politićkom i naućnom nivou, već i zato ŕto ga je sam Maks Veber postavio. Da podsetimo, Veber je bio veoma kritićan prema islamskoj definiciji uloge ŕene u druŕtvu. Logićna posledica ratnićkog *ethos*-a je iskljućivanje ŕena iz javnog ŕivota. “Međutim, svako politićko i vojnićko proroŕstvo – kao ŕto je islam – obraća se iskljućivo muŕkarcima... Gde god je preovladao i gde god preovlađuje asketski odgoj ratnika, sa njihovim ‘ponovnim rođanjem’ kao junaka, za ŕenu se smatra da je bez viŕe, junaćke duŕe, i na taj naćin se ona u verskom pogledu deklasira” (Veber, 1976: 413).³²¹

Vernice su, prema Veberovom miŕljenju, građanke drugog reda i to ima i sasvim jasne soterioloŕke posledice: ako su ŕene u veri nejednake sa muŕkarcima, zaista je teŕko zamislivo da za njih ima mesta u dŕenetu. Da li su njihova dobra dela i prednost Alahu jednako validna muŕkoj istrajnosti u slavljenju Boga i potćinjanju njegovim zahtevima? Oko ovog pitanja se i dan danas “ukrŕtaju koplja” i razlićiti autori na razlićite naćine tumaće mesto ŕene u islamskoj teologiji. Veber je dao svoju, nedovoljno razrađenu, ali ipak eksplicitno uoblićenu, viziju islama kao maskulinocentrićne religije. Jedna od najpoznatijih islamoloŕkinja Margo Badran (*Margot Badran*) smatra da postoje tri strategije, tri hermeneutićka sredstva, uz pomoć kojih moŕemo rekonstruisati realan istorijski i dogmatski poloŕaj ŕene u islamu. Prva strategija podrazumeva razvejanje mitova i laŕnih prića o Muhamedovom ŕivotu uz pomoć istorijskih izvora i ajeta, druga strategija je analiza ajeta koji govore o ravnopravnosti ŕena i muŕkaraca, a treća podrazumeva analizu samo onih ajeta koji navodno apostrofiraju muŕku

³²⁰ Drugo kljućno pitanje o kome ovde nećemo raspravljati jeste: da li nevernici mogu da idu u raj? Eksplicitno je rećeno da će politeisti oći u pakao, ali nije najjasnije da li to vaŕi i za hriŕćane i za Jevreje. Postoji viŕe tumaćenja i preovlađuje ono da je moguće da se i oni nađu u nekom od nivoa raja.

³²¹ Ukazujemo na još jedan problem: Veber govori o “ponovnom rođanju” u islamu. Konceptija reinkarnacije, odnosno karme ne postoji ni u jednoj monoteistićkoj religiji, pa ni u islamu. Ovakve tvrdnje svedoće u prilog tezi koju je iznela Marijana Veber a to je da je Veber islam posmatrao u kontekstu drugih orijentalnih religija, u kontekstu budizma, hinduizma, taoizma itd. Kao ŕto smo videli, sufizam je definitivno svrstavao među indijske derviše, međutim, i kada je reć o ortodoksnom islamu, neretko se deŕavalo da neki budistićki ili hinduistićki koncept nepravedno nađe svoje mesto u Veberovoj analizi islama.

superiornost. Kada “ukrstimo” sve tri strategije dobićemo holističku sliku rodni režima ranog islama i islamske dogme (Badran, 2009: 28).

Ukratko, možemo govoriti o tri pravca u okviru teorijskih rasprava o feminizmu u muslimanskim zajednicama. Jedan deo autorki i autora zagovara ideju da islam nije mizogin *per se*, već da je reč o patrijarhalnom “čitanju” *Kurana* i patrijarhalnom tumačenju rane istorije islama. Ove autorke i ovi autori nemaju problem da sebe nazovu islamskim feministkinjama i feministima i bore se za novu hermeneutiku svetih spisa koja bi istakla prvobitnu Božiju ideju o ravnopravnosti svih, pa i muškaraca i žena. Druga struja unutar feminizama u muslimanskim društvima zagovara izrazito sekularnu i prozapadnu poziciju; teološki (islamski) feminizam je kompromis sa patrijarhatom i jedina prava borba za položaj žena odvija se u polju u kome religija nema nikakav uticaj. Zagovornici ove pozicije smatraju da je feminizam predodređen da bude politički i aktivistički a da je “verski feminizam” apolitičan i neka vrsta “slamke spasa” u okoštalom opresivnom mizoginom svetu koji zahteva subverzivnost a ne pregovarački. Treću struju bismo mogli staviti između ove dve. Reč je o teoretičarima i teoretičarkama koji naglašavaju univerzalno žensko iskustvo bez obzira na to da li je islamsko ili zapadno. Treća struja apeluje na pravo žena da se poistovete bilo sa sekularnim, bilo sa verskim vrednostima, ali da u suštini postoji zajednički imenitelj rodnog ugnjetavanja koji mora biti polazna osnova za borbu za ravnopravnije rodne režime ma gde žene živele i u kom kulturnom kontekstu obitavale (Seedet, 2013).

U ovom kratkom ekskursu o potencijalnoj konvergenciji islama i feminizma, napominjemo još i značaj intersekcionalnosti za razumevanje položaja muslimanskih žena. U sklopu Trećeg talasa feminizma (od devedesetih godina prošlog veka) sve su izraženiji glasovi koji brane stanoviše o neophodnosti “ukrštanja” više faktora opresije nad ženama. Rodno ugnjetavanje je svakako svim ženama zajedničko, ali da bi se razumela specifična pozicija npr. crnih žena iz radničke klase u SAD, ili muslimanskih migrantkinja koje dolaze u Evropu, neophodno je ponderisati više faktora koji utiču na dvostruku, trostruku, ili višestruku stigmatizaciju i disriminaciju žena u različitim položajima. Teorije intersekcionalnosti nam omogućavaju da razumemo specifične položaje različitih žena, da o ženskom iskustvu ne govorimo kao o univerzalnoj kategoriji, već da proniknemo u sve vulnerabilnosti koje sa sobom nose različiti kulturološki definisani položaji žena. U kontekstu rasprave o orijentalizmu i imajući u

vidu imperijalno i kolonijalno iskustvo, smatramo da je ovo jedan od najplodnijih teorijskih pravaca za razumevanje položaja žena u islamu: i unutar sopstvenih društava, ali i sa stanovišta odnosa Okcidenta i Orijenta (King, 2003; Jovanović, 2017d).

Problem sa te tri taktike je u tome što je, kao i u slučaju džihada, reč o interpretacijama za koje nije lako naći nedvosmislenu potvrdu u izvornim tekstovima. Istoričari tvrde da je islam doneo bolji položaj žena u odnosu na onaj koji su one imale u tom delu sveta pre pojave islama. Medinjanke su bile slobodnije od Mekanki i uživale su više prava, pa ipak, tek sa dolaskom islama njihov položaj postaje bolji od robovskog. Takođe, kao i u slučaju klasne analize nastanka islama, tu imamo hronološki varijetet. Kada su počele prve objave nije bilo razlika u socijalnom statusu vernika. Siromašni, bogati, žene i muškarci – svi su zajedno slušali reči Poslanika i molili su se Bogu (Wadud, 1999; Esposito, 2003a). Kako se društvena struktura usložnjavala, menjali su se i rodni režimi: muškarci su preuzimali ulogu ratnika, a žene su se povlačile u domove i preuzimale su kućne poslove. Te razlike vidljive su i u ajetima (Al Hibri, El Habza, 2006: 155).

No, ajeti, kao što smo videli, zaista obiluju porukama rodne ravnopravnosti. Upravo ti primeri navode mnoge autore i autorke (Mernisi, Lakeland, 1991; Al Hibri, 2000, Esposito, 2003a; Badran 2005, Badran, 2009) da tvrde da je islam religija ravnopravnosti, a da su potonja patrijarhalna čitanja *Kurana* “kriva” za neravnopravnost polova kroz istoriju. Reč *žena*, kao i reč *muškarac* pominju se u *Kuranu* po 24 puta.³²² “Zbilja, muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i skrušenim muškarcima i skrušenim ženama, i djeliteljima zekata i djeliteljicama zekata, i postačima i postačicama, i muškarcima koji čuvaju stidna mjesta svoja, i ženama koje čuvaju stidna mjesta svoja, i muškarcima koji mnogo spominju Allaha, i ženama koje mnogo spominju Allaha, Allah je njima pripremio oprost i nagradu golemu!” (Kur’an, 33: 35).

Autori i autorke koji se zalažu za ravnopravan odnos između žena i muškaraca u islamu ističu i to da, za razliku od judeo-hrišćanske tradicije, u islamu ne postoji nikakva alegorija o ženi nastaloj iz muškog rebra. Takođe, u mnogim ajetima Alah se

³²² *Kuran* govori i o konkretnim ženama (Hava/Eva, kraljica od Sabe, Merjema/Marija, Merjemina majka, Musina/Mojsijeva majka, Faraonova žena, Sarah, Ajša...), ali i o načelnim principima u skladu sa kojima žene treba da žive.

obraća direktno vernicama: “I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao. Muškarcima pripada nagrada za ono što oni urade, a ženama nagrada za ono što one urade. I Allaha iz izoblja Njegova molite. – Allah, zaista, sve dobro zna!” (Kur’an, 4:32). Poseban značaj tu ima ajet 9: 71: “A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćaju, i molitvu obavljaju i zekat daju, i Allahu i Poslaniku Njegovu se pokoravaju. To su oni kojima će se Allah, sigurno, smilovati. – Allah je doista silan i mudar” (Kur’an, 9: 71). Na osnovu ovog ajeta autori naglašavaju perspektivu idealno jednakih odnosa između muškaraca i žena u islamu (Esposito, 2003a: 97).

Ovakvi ajeti daju “vetar u leđa” svima onima koji zagovaraju ideju o *post factum* mizoginiji koja nije bila odlika prvobitnih islamskih zajednica, niti je bila karakteristika Muhamedove politike i što je najbitnije, nije bila želja samog Boga (Badran, 2009; Mernisi, Lakeland, 1991; Al Hibri, 2000). Ove autorke su na sličnoj idejnoj poziciji kao i oni autori koji analiziraju ravnopravan položaj žena u ranom hrišćanstvu (Vukomanović, 2009).³²³

Kada se govori o položaju muslimanki u vreme Muhamedovog života, navode se primeri savetovanja sa ženama, ističe se i primer ženske participacije u davanju bejata (o čemu je već bilo reči), a navodi se i teološki i politički značaj prve muslimanke Hatidže, kao i Muhamedove ćerke Fatime. Odnos Muhameda prema Hatidži i Fatimi neretko se uzima kao reprezentativni model za razvoj odnosa celokupnog islama prema vernicama. Poseban značaj imaju oni propisi koji idu u prilog zabrani uzimanja ženinog nasleđa, mogućnost razvoda braka ako ga ona zatraži (ovo je slučaj samo u pojedinim versko-pravnim školama), zagarantovanost prava na imovinu itd. “O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da nešto od onoga što ste im darovali prisvojite, osim ako budu očito zgriješile. S njima lijepo živite! A ako prema njima odvratnost osjetite, moguće je da je baš u onome prema čemu odvratnost osjećate Allah veliko dobro dao” (Kur’an, 4:

³²³ “U ranohrišćanskim i nehrišćanskim dokumentima jedan broj žena pominje se u ulozi rodaka, patronesa, družbenica i sledbenica Isusa Hrista. One su, štaviše, i prve svedokinje i njegovog raspeća, pogreba, vaskrsenja, ali i ravnopravne sagovornice, voljene žene, itd. Gotovo da nema, međutim, eksplicitnijeg upućivanja na to da su one bile i njegove apostolke. Vidi se jedino da u nekim gnostičkim dokumentima Marija iz Magdale ravnopravno učestvuje u razgovorima s Isusom pored drugih apostola, pa čak i prednjači u odnosu na njih u pojedinim dijalozima. U novijim feminističkim tumačenjima gnostičkih tekstova prisutna je tendencija da se njen lik poistoveti i sa samom Sofjom, kao božanskom Premudročeu (*sophia theou*) koja je ženskog roda, ali time se u ovom kratkom prilogu ne možemo detaljnije pozabaviti” (Vukomanović, 2009: 25–26).

19).³²⁴ Evo i primera izričite zabrane nasilja nad ženama: “Kada pustite žene, onda ih, prije nego što ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ili na lijep način zadržite ili ih velikodušno otpremite. I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi – ogriješio se prema sebi. Ne igrajte se Allahovim propisima i neka vam je na umu blagodat koju vam Allah daje, i Knjiga, i mudrost koju vam objavljuje, kojom vas savjetuje. Allaha se bojte i da Allah sve zna – na umu imajte!” (Kur’an, 2: 231).

Međutim, kao što ima primera koji idu u prilog rodnoj ravnopravnosti, tako ima i onih koji ne koriste autorima koji se bore da pronađu rodnu jednakost u islamu. Pogledajmo neke od njih. “Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednostjednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vrijeme muževljeva odsustva vode brigu o onome o čemu trebaju brigu voditi, jer i Allah njih štiti. A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite; a kad vam postanu poslušne, onda im zulum ne činite! – Allah je, zaista, uzvišen i velik!” (Kur’an, 4: 34). Evo i čuvenog ajeta koji služi kao podstrek poliginiji: “A ako se bojite da nećete postupati pravedno prema siročadima, onda oženite žene koje želite, po dvije, i po tri, i po četiri. A ako se bojite da nećete postupati pravedno, onda samo jedna (je dosta), ili one koje vaše desne ruke posjeduju. To je najbliži (način) za vas da se čuvate od nepravednosti” (Kur’an, 4: 4).

Kada se uzme u obzir pravilo da “žene vaše su njive vaše, i vi njivama vašim prilazite kako hoćete...” (Kur’an, 2: 223), veoma se krhkom čini arhitektonika navodne rodne ravnopravnosti u islamu. Naravno, kao što smo već rekli, postoji mnogo argumenata (ajeta) koji idu u prilog tezi da *Kuran* nudi i viziju jednakosti, i sada je na tumačima da vagaju koja je interpretacija validnija. Mi u ovu tematiku nećemo dalje ulaziti jer je položaj žena u islamu posebno, kompleksno i veoma važno pitanje koje može biti, a neretko i jeste, tema zasebnih opsežnih studija. Osnovno pitanje koje se u feminističkoj islamskoj teoriji postavlja je: da li je islamski teološki feminizam zaista moguć, ili je zapravo reč samo o kompromisu sa patrijarhatom (iz čega proizilazi da je samo sekularni i zapadni feminizam borbena oružja za prava žena). No, ako ostavimo to pitanje postrani, sve što smo do sada naveli služi isključivo da ilustrujemo da, kao i u slučaju džihada, postoji diverzitet tumačenja, i da je Veber opet samo delimično bio u

³²⁴ “Raspuštenicama pripada pristojna otpremnina, dužnost je da im to daju oni koji se Allaha boje!” (Kur’an, 2: 241).

pravu: pravilno je istakao istorijsku i teorijsku vezu između ratničkog *ethos*-a u islamu i degradirajućeg patrijarhalnog položaja žene, ali zanemario je pritom i moguća drugačija čitanja. No, sada ćemo ostaviti pitanje ravnopravnosti žena u privatnoj i javnoj sferi po strani, i fokusiraćemo se na veoma važno pitanje: mogu li i žene ići u raj?

Odgovor je: da, mogu. “A onaj ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je – ući će u Džennet i neće mu se učiniti ni koliko trun jedan nepravda” (Kur’an, 4:124). Evo još jedne eksplicitne potvrde: “Koji god da urade dobro djelo, muško ili žensko bili, i k tome u Boga budu vjerovali, Mi ćemo dati njima da prožive u životu lijepome, i zbilja ih na najljepši način nagradom njihovom nagraditi za ono što su činili!” (16: 97).³²⁵ Istina je da u deskripciji raja postoje i delovi u kojima se vernicima obećava uživanje u lepotama devica, međutim, to nije kontradiktorno sa mogućnošću da i vernice postanu stanovnice dženeteta.

Rodno pitanje smo svesno ostavili za kraj. Kako je islam neretko percipiran kao religija sa najmanjim stepenom tolerancije prema ženama (odnosno prema ženskoj emancipaciji i ravnopravnosti), smatrali smo da ako pokažemo da je i ženama omogućen odlazak u raj, zaista ćemo staviti veliki znak pitanja na Veberov zaključak o islamu kao nesoteriološkoj religiji u čijem će divinizovanom vrtu uživati samo pali borci. Inkluzivnost islamskog raja ne poništava Veberov zaključak o prečici za šehide, ali itekako dovodi u pitanje njegov opšti zaključak o tome da islam nije religija koja razvija hroničan verski habitus uz pomoć koga se dospeva u spas. Naprotiv, islam je baš to – islam je verski sistem koji mnogo polaže na obrednu rutinizaciju koja omogućava vernicima da, uz pomoć svakodnevnog etičkog verskog habitusa, udovoljavaju Alahovoj volji i samim time, budu sve bliži unikatnim lepotama beskonačnog rajskog prostranstva (Muhammad, 1984; Schimmel, 2003). Veber jeste uočio rutinizirajući delatni potencijal islama (Veber, 2015: 240–242), ali on nije uspeo da ga dovede u vezu sa spasenjem i tako je “ispustio” ključni dogmatsko-teorijski argument u prilog tezi da islam *jeste* religija spasenja (uz, naravno, određena odstupanja koja su podrazumevana s obzirom na to da je reč o idealnotipskoj konstrukciji). Veber je rekao da obredi u islamu nemaju nikakvi viši duhovni smisao i da su oni izrazito pragmatično-političkog karaktera. Ako uzmemo u obzir strogost procenjivanja vernika za podobnost za odlazak

³²⁵ Važi i *vice versa* princip. Vernicima i vernicama koji nisu živeli u skladu sa Alahovom voljom sleduje večna vatra. “Licemjerima i licemjerkama i nevjernicima Allah prijete džehennemskom vatrom, vječno će u njoj boraviti, dosta će im ona biti! Allah ih je prokleo, i njih čeka patnja neprekidna” (Kur’an, 9: 68).

u raj, videćemo da Veber nije bio u pravu. Ako pogledamo samo pet stubova islama (molitvu, post, hadž, porez i potvrđivanje vere) videćemo da svaka od tih praksi ima nekoliko poenti: prvo, da poveže vernika sa Bogom; drugo, da ujedini sve muslimane u koherentnu zajednicu; treće, da otvori vrata raja. To važi i za sve druge propise. Zabrana nošenja svile za muškarce i zabrana izazovnog plesa za žene nije samo socijalno-političkog karaktera, već ima i dublje, duhovno značenje (suzdržavanja od hedonizma i javnog ispoljavanja raskoši). Haram u islamu uvek ima prvenstveno teološki i duhovni značaj postupanja u skladu sa Bogom. Ako se nema u vidu holistička perspektiva islama, lako se etički aspekt prakse izgubi iz vida. Podsećamo na reči Kliforda Gerca: islam je za muslimane više od sistema verovanja ili duhovne filozofije; islam je za vernike, kompletan i sveobuhvatan način života koji im omogućuje vezu sa Bogom (Geertz, 1971: 14). Čini se da je Veberu upravo ta dimenzija jedinstva vere i prakse u islamu "iskliznula" iz socioreligiozološke teorije i navela ga na stanputicu kada je reč o shvataju spasenja u islamu.

Kuranski prikaz spasenja vernica je samo konačno svedočanstvo o stepenu inkluzivnosti dženeta. Problem položaja žena u islamu jedan je od najintragantnijih, naročito u savremeno doba liberalizacije rodni režima i preispitivanja i dekonstrukcije patrijarhalnih obrazaca širom sveta (Badran, 2005; Mernisi, Lakeland, 1991; Al Hibri, 2000; Pišev, 2013; Jovanović, 2017d). Identifikujući i rodnu dimenziju religija kao važnu, Veber je opet pokazao da je bio korak ispred svog vremena. Sasvim ispravno je primetio da se religije koje se obraćaju deprivilegovanim (nižim) slojevima, po pravilu, obraćaju i posebno ženama. Te religije su inkluzivne za sve grupe koje su marginalizovane i stigmatizovane: u njih spadaju i žene. Sa druge strane, verski etički korpusi koji su rezervisani za posebne privilegovane slojeve (poput intelektualaca ili uzvišene birokratije) izostavljaju žensku perspektivu. To pravilo još i više važi za „religije ratnika“. Vojnički *ethos* je možda više nego i jedan drugi izrazito maskulinog karaktera, jer on idealizuje muški (telesni i intelektualni) princip, a zanemaruje i najčešće unižava žene. Pošto je Veber islam definisao kao religiju ratnika, sasvim je logično da ga je video i kao mizoginičnu religiju. Svesno ili ne, on jeste "zagrebao" po površinu suštinskog pitanja ravnopravnosti vernika i vernica u islamu. To pitanje je jedno od najvažnijih pitanja savremenog multikulturalizma i njime se bave ne samo feminističke studije, već i sociologija, antropologija, politikologija, postkolonijalne

studije itd. Veber nije detaljnije razradio, ali jeste otvorio problematiku marginalizacije žena u islamu.

Slika potčinjene, submisivne, i muškarcu predane žene, jedna je od najčešće ponavljanih i najzastupljenijih slika kada se prezentuje ženska populacija na Bliskom ili na Dalekom Istoku. O tome je govorio i sam Said kada je, kao naročito važan aspekt orijentalizma, istakao i rodnu dimenziju. Novije studije pokazuju da je upravo XIX vek bio prekretnica za formulisanje stereotipne erotske slike o orijentalnoj ženi koja je spremna da se pokori i da ispunjava sve muške želje i fantazije. Autorka koja je sprovedla jedno od opsežnijih istraživanja na tu temu smatra da je rodni aspekt orijentalizma naročito istaknut zbog toga što je počelo približavanje Evrope (prevashodno Nemačke) i *bolesnika sa Bosfora*, pa su Turkinje bivale sve interesantnije partnerke za Evropljane (Yegenoglu, 1998: 42). Već smo govorili o tome da je čitav Orijent predstavljan kao ženski penetrabilan i ontološki inferioran u odnosu na racionalni *muški* Zapad. No, to je konstruktivistički makro nivo analize. Ako se spustimo na mikro nivo pojedinačnih slika, uočićemo poseban seksistički pogled na ženu na Orijentu. Zapadni muškarac je konzument čari orijentalnih zadovoljstava koje će dobiti u ženskim odajama (Yegenoglu, 1998: 39). “On će uživati u čari haremskih plesačica, konkubina i gejši koje su naučene metodama udovoljenja erotskim potrebama i fantazijama muškaraca. Sa druge strane, rodni aspekt orijentalizma podrazumeva i paradoksalnu pretpostavku ženske ‘benefiti’: ona će bi ti sklonjena od ‘primitivnih’ orijentalnih muškaraca i moći će da svoje (ženske) atribute (is)koristi u punom potencija u. To je osnovna premisa i lajt-motiv svih porno grafskih romana čija je radnja smeštena u pustinjske noći i opijajuću atmosferu vrelog i lepljivog vazduha oivičenog zidovima orijentalnih harema. Said je sasvim adekvatno zaključio da je slika orijentalne žene proizašla iz muške fantazije o moći kao navodno inherentno njegovog domena” (Jovanović, 2017d: 164–165).

Imajući u vidu zaista dug kontinuitet ovakvog predstavljanja žene na Orijentu, čak u naučnoj periodici i studijama, a ponajviše u beleteristici, ne čudi ni Veberova zaključak o tome da je islam religija (muških) ratnika a da su žene od drugostepenog društvenog, političkog i simboličkog značaja. Uostalom, pokrivenost vernica je i u XIX veku već bila intrigantna pojava koja je na zapadu otvarala pitanja potčinjenosti žena u islamu. Veber je sve to spojio u svoju celokupnu ideju o islamu kao ratničkoj religiji u

kojoj spasa ima samo za (muške) šehide, religiji koja poznaje samo nasilje, rat i borbu za državotvornost, te politički decentralizovanoj i dezorganizovanoj mizoginičnoj religiji čija je dogmatika podređena feudalnoj eliti i njenim potrebama. S obzirom na to da je ova analiza pokazala da je svima, pa i ženama, omogućeno spasenje i odlazak u raj, relativizovana je Veberova teza o islamu kao političkoj i ratničkoj religiji.

5. Veber u političkoj instrumentalizaciji: pozicioniranje Veberove teorije duž *orijentalističkog spektra* i savremene implikacije tumačenja islama kao *a priori* religije ratnika

„Analize stvaranja kolektivnog identiteta
trebalo bi da doprinesu,
bez obzira na to koliko malo,
našem životu sa različitostima,
a ne tome da neki od nas
izgube život zbog *drugosti*“

(Iver Nojman “Upotreba drugog:
'Istok' u formiranju evropskog identiteta”).

5.1. Povratak na teorijski okvir: gde se na *orijentalističkom spektru* nalazi Veberova analiza islama?

Iz prevashodno političko-utilitarističkih pobuda, Edvard Said je koncept orijentalizma učinio prilično kompozitnim. Uvođenje orijentalizma i orijentalističkog diskursa u nauku (u vidu konstruktivističke teorijske matrice koja je drukčija od rasizma, ksenofobije ili esencijalizma i egzotizma) bila je svojevrsna mikrointelektualna revolucija, koja doduše nije izvedena bez teorijskih žrtava. Zarad političke uticajnosti novog pojma žrtvovana je teorijska, pojmovna i kontekstualna preciznost, pa je orijentalizam obuhvatio širok vrednosni dijapazon: od izrazito afirmativnog, do radikalno pežorativnog odnosa prema Orijentu. Međutim, ni tu se nije zaustavila elastičnost Saidovog novog pojma jer je njegovo istraživanje obuhvatilo i različite discipline, profesije, pobude, istorijske periode i nacionalne kontekste. Ukratko, Said jeste konstruisao i afirmisao nov i značajan koncept, ali mu je odmah dodelio i tešku sudbinu prevelike inkluzivnosti i teorijske i istorije ekstrapolacije. Da bi objasnio značaj i upornost opstajanja orijentalizma kao obrasca razmišljanja Zapada o Orijentu, Said je u istu kategoriju svrstao savremene američke političare, novovekovne vojskovođe, srednjevekovne lingviste, a na listi orijentalista našli su se i razni putopisci, romanopisci i drugi umetnici koji su odlazili na Orijent kako u prošlosti, tako i danas. Rezultat ovako

difuzno koncipiranog projekta je inventivna, moćna i izazovna studija³²⁶ koja obiluje teorijskim nepreciznostima.

Iz inherentne inkluzivnosti tako široko definisanog orijentalizma proistekao je i diverzitet dalje primene koncepta. Različiti autori dokazuju da su orijentalistički diskurs primenjivali i narodi Balkana između sebe (čak se i unutar jedne te iste države može se identifikovati orijentalistička logika drugojačenja), da se zapadna Evropa orijentalistički odnosi prema Rusiji, a Evropska unija prema postsocijalističkim zemljama itd. Neki autori tvrde da su čak i skandinavske države orijentalizovale svoje političke narative prema centralnoj Evropi (Nojman, 2011). Ukratko, orijentalizam je postao često rabljena etiketa za razne forme oblikovanja *Drugosti*, pa je izgubljena razlika između odnosa prema *Drugom* kao opštem metanivou analize relacije između dva politička i/ili kulturna entiteta, s jedne strane, i orijentalizma kao specifičnog stereotipiziranog i pojednostavljenog viševjekovnog odnosa Zapada prema Orijentu koji ima važne političke implikacije, s druge strane. Said je želeo da istakne konkretne političke, ekonomske i vojne posledice saznanog zastranjivanja, pa je više puta naglasio da je kulminacija orijentalizma bila kolonizacija, i da je orijentalistički diskurs hegemoni narativ koji održava hijerarhizovani odnos između Zapada i muslimanskih društava i koji čini imperijalizam samorazumljivom i legitimnom ideologijom i praksom. Međutim, zbog toga što je Said postavio svoj koncept isuviše široko, potonje upotrebe njegovog pojma dovele su to toga da je teorijska oštrica otupela, a sociolozi, lingvisti, politikolozi, antropolozi i kulturolozi danas olako koriste orijentalizam kao teorijski okvir za svoja istraživanja koja sve češće nemaju baš nikakve veze sa odnosom između Zapada i Orijenta ili Zapada i islama.

Smatramo da je Saidov teorijski impuls bio ispravan i da je koncept orijentalizma validan konstruktivistički istorijski, etički, ideološki i teorijski eksplanatorni kompleks, ali njega je neophodno redefinisati, pa smo zato konstruisali *orijentalistički spektar*. Spektar nam omogućava da napravimo razliku između stereotipiziranja islama sa romantičarskom (pozitivnom) komponentom i pojednostavljivanja interpretacija islamske dogme i prakse sa izrazito pežorativnom konotacijom koja služi kao legitimacijsko sredstvo imperijalizma. Drugim rečima, na jednom kraju tog zamišljenog

³²⁶ Misli se pre svega na *Orijentalizam* (Said, 2008), mada koncept Said dalje razrađivao u drugim monografijama i tekstovima (Said, 2002; 1997; 1985).

spektra postavljen je *negativno uslovljeni orijentalizam*, a na drugom *apologetski orijentalizam*.

Shvatanje islama kao primitivne, tradicionalne i patrijarhalne religije u kojoj su svi muslimani genetski predodređeni za fizički obračun sa nemuslimanima nije, ni prema ideološkoj poziciji, a ni prema posledicama, jednak stavu da je islam (kao religija koja je konzervirala duhovnost) superioran u odnosu na hladni i materijalističkim vrednostima determinisani Zapad. Ekstremne pozicije *negativno uslovljenog orijentalizma* obuhvataju narative o tome da su muslimani navodno biološki predodređeni za nasilje, da su “po prirodi” primitivni, da ne mogu pobeći od svog militarizovanog nasleđa i da ih svakako treba “disciplinovati”, dok radikalni *apologetski orijentalizam* podrazumeva da je sve što dolazi sa Orijenta (nauka, medicina, kultura) bolje, ispravnije i autentičnije u odnosu na ono što Zapad ima da ponudi; već smo govorili o glorifikaciji stvaralaštva Ibn Halduna kao izrazito ilustrativnom primeru *islamologizacije znanja* (za više videti: Jovanović, 2017e).

Orijentalistički spektar omogućava stepenovanje nivoa, odnosno obima orijentalizacije određenog diskursa. Dakle, analizom konkretnog narativa³²⁷ može se proceniti gde se on nalazi duž samog spektra. Na taj način izbegava se poistovećivanje sanjarskih egzotizovanih deskripcija raznih putopisaca koji su proveli noći u haremima sa izrazito biologiziranim ksenofobičnim narativima o inherentnoj superiornosti zapadnih religija, rasa i nacija u odnosu na islam. I jedno i drugo viđenje potpada pod kategoriju predrasuda, ali je jasno da je ovde reč o veoma različitim teorijskim, ideološkim i praktičnim svetonazorima. Naročito važna pozicija je samo središte spektruma, odnosno umerena pozicija *srednjeg puta orijentalizma*.

Srednji put orijentalizma znači da postoji redukcionistički i ideološki obojen odnos prema islamu bitno različit od vrednosno neutralnog i objektivnog proučavanja ove religije. *Srednji put* nije isto što i odsustvo orijentalizma već uz pomoć njega možemo mapirati umerenu orijentalističku poziciju koja se nalazi između glorifikacije islama i optuživanja islama za dogmatsku ili, u ekstremnim slučajevima, genetsku predispoziciju za nasilje. Umereni orijentalizam podrazumeva da se islam posmatra u monolitnom obliku, odnosno da se ne uočavaju dogmatske i prakseološke razlike koje proizilaze iz njegove divergentnosti. Podsećamo još jednom, naravno da je islam, čisto teološki

³²⁷ Možemo analizirati politički program stranke, govor političkog aktera, roman nekog književnika ili pak dela nekog od klasika društvenih nauka.

gledano, jedan i nedeljiv u smislu apsolutnog monoteističkog verovanja u Alaha, njegovog Poslanika (Muhameda) i njegovu reč (*Kuran*). Međutim, nakon konsenzusa oko ove ortodoksije počinje “grananje” islama koje je u sociološkom smislu veoma relevantno jer heterogenost islama daje potpuno drukčiju sliku prakse muslimana u političkom i socijalnom smislu. Objektivno proučavanje islama treba da uzme u obzir ovu raznolikost koja proizilazi iz islamskih raskola i diverziteta fikha (Jovanović, 2017a: 271–272).

Najvažniji stereotip koji se ponavlja u orijentalističkim diskursima jeste to da je islam ratoborna religija. Kako je u pitanju najčešći, ali i najopasniji stereotip, pozicionirali smo ga u okvirima definicije *srednjeg puta orijentalizma* jer je veoma važno utvrditi da li postoji taj stereotip i u kom kontekstu se on analizira. A kada je reč o kontekstu, dolazimo i do poslednjeg kriterijuma (koji je u neposrednoj vezi sa prethodnim) a to je nepostojanje teorijskog legitimisanja kolonizacije ili bilo kog drugog teritorijalnog, fizičkog, ekonomskog, političkog i kulturnog uzurpiranja Orijenta. Umereni orijentalizam je *orijentalizam bez poziva na akciju*, i bez namere da se upotrebi u svrhe široko definisane opresije nad orijentalnim društvima. Umereni orijentalizam je deskriptivnog karaktera i sa sobom ne nosi delatni potencijal koji je sadržan u *negativno uslovljenom orijentalizmu*, odnosno u *apologetskom orijentalizmu* (samo sa suprotnom ideološkom konotacijom).

Cilj ove teorijske arhitektonike jeste da se najpre utvrdi da li je orijentalistički način razmišljanja prisutan u određenom narativu kako bi se, u narednom koraku, ocenilo da li je tu reč o umerenoj, ili o nekoj od ekstremnih pozicija. Navedeni kriterijumi su početna faza analize narativa koja može da se primeni na različitu vrstu iskustvene građe, u istorijskoj ili u savremenoj perspektivi. Kao što smo u uvodnom delu istakli, zalažemo se za pristup primene *studije slučaja*, tj. za temeljno, sistematsko i sveobuhvatno proučavanje konkretnih slučajeva koji se, u narednoj fazi, mogu povezati i uklopiti u jednu makroperspektivu. Veoma važan segment studije slučaja je kontekstualizacija stvaralaštva određenog autora. Nije, naime, u sociološkom smislu validno na isti (teorijski) način analizirati nečije interpretacije Orijenta u XVI ili u XXI veku. Veberovo shvatanje islama jeste upravo jedna takva studija slučaja na kojoj smo ispitali spomenute hipoteze i teorijski okvir.

Maks Veber je dobar primer “žrtve” optužene za orijentalizaciju saznanja, odnosno slučaj Veberovog shvatanja islama adekvatna je ilustracija za to kako se orijentalistički ideološki amblem dodeljuje bez detaljnijeg određenja orijentalizma, a najčešće i bez detaljnije analize Veberove teorije. Nemali broj autora Vebera naziva orijentalistom (Turner, 1978, 1998, 2010; Sukidi, 2006; Salvatore, 1996; Rodinson, 1973; Levzion, 1999; Farris, 2010, 2013; Bashier, 2011), bez upuštanja u to šta to stvarno znači, i na teorijskom i na aksiološkom nivou. Upravo to rade i orijentalisti kada islam posmatraju kroz redukcionističko sočivo: poništava se sazajni doprinos sociološkom proučavanju islama, čini se nepravda prema Veberu i gubi se mogućnost da se iskoristi ono što je pažnje vredno u njegovoj teoriji, i što bi moglo biti konstitutivni element sociologije islama.³²⁸

Sam Said nije bio nepošten prema Veberu. On ga je bojažljivo pomenuo samo na jednom mestu u svojoj studiji i tu ga je posredno “optužio” za doprinos orijentalizmu,³²⁹ ali nije direktno “upero prst” na nemačkog sociološkog klasika nazivajući ga *de facto* orijentalistom. Razlog tome nalazi se verovatno u okolnosti što ni sociologija, a ni nemački stvaralački podsticaj, nisu bili u Saidovom fokusu; on se najviše bavio francuskim, britanskim i američkim orijentalizmom, i to prevashodno u lingvistici, teoriji književnosti, politici, etnografiji i umetnosti, a ne u sociologiji. Nastojali smo ovde da ponudimo detaljno i, koliko god da je to moguće, objektivno viđenje Veberovog shvatanja islama. Potrudili smo se da uđemo dublje u analizu Veberove interpretacije islama i da ponudimo viđenje koje je obuhvatnije od onog koje je najčešće dato u relevantnoj naučnoj literaturi. Analizirali smo njegovo tumačenje islama kroz tri teorijsko-analičke dimenzije: klasnu, prostorno-političku i soteriološku. Pomenute dimenzije nisu odabrane nasumično, one proizilaze iz Veberovih istraživanja koja sublimiraju upravo ta tri nivoa analize u okviru njegove socioreligiozološke teorije uz pomoć koje on “vezuje” i objašnjava dogmu uz pomoć društvenih uslova i klasnih potreba. Nakon što smo izložili Veberovo shvatanje islama, preostaje nam samo da

³²⁸ Salvatore se već godina bavi projektom izgradnje nove naučne discipline: *sociologije islama* (Salvatore, 2013: 2016). Ova disciplina još uvek nije zaživela na univerzitetskom nivou, ali Salvatore, zajedno sa svojim saradnicima, pokušava da ustanovi teorijske osnove.

³²⁹ Kao što smo već rekli, Said je smatrao da je Veber konstruisanjem idealnih tipova doprineo učvršćavanju kategorijalnog načina razmišljanja koji je karakterističan za binarne tipologije kakva je Zapad-Orijent.

sumiramo nalaze i razmotrimo da li je orijentalizam zaista prisutan u Veberovoj analizi islama i da li je on umerenog karaktera.

Prvi kriterijum *srednjeg puta orijentalizma* podrazumeva da se na islam gleda iz jednodimenzionalne perspektive, odnosno da se u analizama ne identifikuje nikakav frakcioni, pravni ili istorijski diverzitet u okviru proučavanja islamske doktrine i prakse. Kada je reč o bilo kom fenomenu koji je u vezi sa islamom, treba stavljati zgrade i neophodno je precizirati na koje islamsko učenje se misli. U suprotnom, viđenje islama je neprecizno, a zaključci su nedovoljno naučni ili stručni. Maks Veber jeste posmatrao islam upravo kroz monooptičku prizmu. On je ispravno uočio razliku između sufizma i ortodoksnog islama, ali je na toj razlici stao i nije se upustio u dalju elaboraciju diverzifikacije islamske dogme. Veber nije podvukao ni osnovnu frakcionu razliku između sunita i šiita, pa samim tim nije ulazio ni u dalja i dublja versko-pravna meandriranja u islamskoj prakseologiji. Islam je za Vebera bio, pre svega, verska dogma koju je Muhamed konstruisao prema svojim političkim i državničkim potrebama, dogma koja podrazumeva vojnički *ethos* i nasilan odnos prema nevernicima. Veber smatra da je sveti rat dominantna karakteristika islamske etike i da je islam u celini (socijalno, klasno, prostorno, politički i soteriološki) centriran oko džihada. Prema mišljenju ovog sociološkog klasika, Muhamed je nastojao da zaokruži prvu muslimansku državu i celokupna dogmatika bila je konstruisana tako da podupre taj projekat. Borba u svetom verskom ratu je sasvim logičan imperativ borbe za državnost, smatrao je Veber. Njegova analiza stoga nije obuhvatila neke druge važne elemente koji čine islamsku metafizičku konstrukciju, s drukčijom slikom ne samo svetog rata, već i celokupnog islama. U četvrtom poglavlju ove disertacije moglo se videti koje sve prakse i moralna načela postoje (a koje Veber nije uzeo u obzir), i pokazalo se kako se jedno te isto versko pravilo može tumačiti na više načina.

Homogenizacija islama sužava mogućnost različitog tumačenja istih koncepata unutar jedne dogme. Ukoliko tu analiza previdi sve mogućnosti drugačije interpretacije jednog te istog verskog pojma, veoma lako će se upasti u zamke orijentalizma. Videli smo da su podele u islamu bile sastavni deo istorije razvitka njegove dogme i da su, samim tim, mnogi koncepti i danas ostali predmet sučeljavanja pravnih tumačenja. To je naročito važno u kontekstu analize značaja, vrste i dometa džihada koji je i Veberu bio u središtu pažnje.

Videli smo da je nemački sociolog bio u pravu kada je sveti rat identifikovao kao specifičnu, unikatnu, i za islam veoma važnu praksu, međutim, on je džihadu pripisao jedinstveno značenje nasilja nad zimijama i politeistima. S obzirom na to da nije pravio razlike u islamskim školama, nije ni mogao prepoznati a razlike između velikog i malog džihada, odnosno između nasilnog i nenasilnog karaktera borbe u islamu. On, isto tako, nije iskoristio šansu da prepozna razlike između toga da li je militantni islam ofanzivnog ili odbrambenog karaktera, kao ni to da li je džihad usmeren protiv svih nevernika ili samo protiv politeista. Sve te nivelacije su veoma važne jer nije ista konotacija prema kojoj se džihad tumači u svetlu borbe vernika sa samim sobom, zatim borbe protiv onih koji napadnu muslimansku zajednicu, te, najzad, izrazito ofanzivne prakse koja podrazumeva napad na sve one koji ne veruju u Boga. Na primer, neke ekstremističke frakcije (vezane uglavnom, mada ne i isključivo, za hanbalitski i/ili vahabitski islam) džihad će tumačiti prevashodno u tom potonjem kontekstu, dok će neke liberalnije struje biti više okrenute ka shvatanju džihada kao unutrašnje borbe vernika sa sopstvenim iskušenjima. Videli smo i da je jedan od najpoznatijih muslimanskih vođa novije istorije, ajatolah Homeini, takođe zagovarao prvenstvenost borbe sa ovozemaljskim iskušenjima; ako je verski i politički lider koji je zagovarao i sproveo reislamizaciju i teokratizaciju iranskog društva zastupao ideju važnosti duhovnog džihada, onda je jasno koliko je analiza koja ne obuhvata proučavanje varijeteta poput velikog i malog džihada redukcionistička. Razlika između dva džihada provlači se kroz mnoge teološke debate koje su i Veberu bile dostupne jer su još u XIX bile prevedene na zapadne jezike (istina je da u Nemačkoj ta debata nije bila naročito razvijena, ali ipak jeste bila sastavni deo prvih istraživanja u toj zemlji u okviru Orijentalnih studija).

Slična situacija je i sa nekim drugim temama, na primer, sa shvatanjem položaja žene u islamu. Veber je smatrao da su žene u islamskoj tradiciji deklasirane, što je sasvim logičan zaključak ukoliko je islamska dogma podređena muškom vojničkom *ethosu*. Videli smo da postoje argumenti koji pokazuju da njegov stav nije neosnovan, ali to nije jedino moguće tumačenje. Iz različitih interpretacija proizilaze i različite prakse. Kao što džihad može biti fizički obračun protiv nevernika, a može biti i borba sa sopstvenim demonima, tako i muslimanka može uživati veliki opseg prava, a može biti i unižena i potlačena. U svakom slučaju, položaj žene u islamu je kompleksna tema i ne

može se svesti samo na odgovor koji je Veber pružio, a to je da su one, usled dogmatskih potreba za džihadom, *vernice drugog reda*. Ovo pojednostavljivanje može se, u prvi mah, učiniti podobnim za komparaciju. Na primer, može se zaključiti da je položaj žena u islamu lošiji u odnosu na položaj vernica u protestantizmu, ali navedena logika je veoma problematična, jer ne daje pravu sliku položaja žene u islamu: položaj muslimanski bitno zavisi od različitih interpretacija kuranskih ajeta i od muslimanske prakse u različitim društvima koja se u skladu s tim načelima sprovodi. *Ergo*, da je Veber uočio sve frakcione razlike u islamu, ne bi verovatno ograničio svoje tumačenje islama isključivo na kontekst religije ratnika. A pošto su različita tumačenja rezultanta dogmatske refleksije diverziteta kontekstualnih potreba ranog islama, Veber nije mogao ni da zaokruži celovitu istorijsku i sociološku sliku islamskih početaka. Za njega je slika ranog islama povesni pejzaž krvavih borbi. On nije uspeo da objasni procesualnost i kompleksnost nastanka nove religijske zajednice koja je pretendovala na širenje i viševjekovni opstanak jer je islam ostavio u granicama ratničkog i političkog.

U proceni plauzibilnosti Veberovog shvatanja islama uvek treba imati na umu bar dve stvari o kojima je već bilo reči. Prvo, Veber nije kompletirao svoju studiju o islamu, a biografski izvori govore o tome da mu to jeste bila namera. Mada je jasno iskristalizovana nit koja se ponavlja svaki put kada Veber spominje islam (a reč je o insistiranju na tome da je ratnička etika *alfa i omega* islama), ipak sve njegove fragmentarne zaključke treba uzeti sa rezervom. Druga činjenica koju treba imati u vidu jeste dostupnost izvora. Za razliku od francuske i britanske orijentalistike, koja se zbog kolonijalnih osvajanja razvijala brže i intenzivnije, nemačko interesovanje za Orijent institucionalizovano je tek sa osnivanjem *Nemačkog orijentalnog društva*. Kao što smo u trećem poglavlju istakli, publikacije Društva nisu se doticale dogmatskih pitanja, pa je Veber ostao uskraćen za obimniju literaturu o islamu na nemačkom jeziku. Časopis *Der Islam* jeste bio izvor saznanja o islamu, mada je dogmatska i politička tematika bila relativno skromno zastupljena. Takođe, treba imati na umu da su prvi akademski orijentalisti bili na istoj idejnoj liniji sa Veberom kada je reč o ulozi ratništva. Karl Beker, koji ne samo da je bio najuticajniji mislilac u oblasti orijentalne filologije i književnosti, već je bio i poznanik Maksa Vebera, delio je Veberove stavove o islamu kao ratničkoj religiji. Beker, doduše, nije apostrofirao ulogu džihada u soteriološkoj jednačini islama, ali s obzirom na njegovo stvaralaštvo i na sve učestaliji govor o

džihadističkoj ideologiji u nemačkoj javnosti, nije čudno što je ratnička paradigma o islamu preovladala i u Veberovim analizama. Veber se pozivao samo na islamsku svetu knjigu i nije nam ostavio tragove koji bi ukazivali na to da je analizirao radove i govore svojih savremenika o islamskoj religiji, ali možemo pretpostaviti da, makar u manjoj meri, jeste bio pod njihovim uticajem. Drugim rečima, ovo još jednom potvrđuje pretpostavku da se Veberova slika islama uklapala u opšti ram nemačkog orijentalizma na prelasku iz XIX u XX vek koji, kao što smo rekli, svrstavamo u umereni orijentalizam.

Sa druge strane, podsećamo na to da je Beker opominjao autore koji se bave islamom da kao početnu premisu uzmu heterogenost islamske etike i prakseologije. Videli smo da je 1910. Beker izašao u javnost sa tezom da treba pažljivo proučiti različita tumačenja dogme i da je to jedini način da se izbegnu stereotipna uopštavanja (Becker, 1910). Da je uspeo da dovrši monografiju o islamu, možda bi Veber ispratio ovaj Bekerov teorijski ukaz, ali u religiološkim radovima koji su ostali iza njega on u tome u najvećoj meri nije uspeo. Takođe, da je Veber napisao studiju o islamu, mogli bismo doznati da li bi on eventualno napustio ideju o islamu kao religiji koja odstupa od duhovnih imperativa i time se približio Bekerovom viđenju islama, ili bi ipak ostao na svojoj poziciji koja islam definiše kao politički i ekonomski oportunistički Poslanika Muhameda.

U svojoj fragmentarnoj i nedovršenoj analizi islama Veber je kompleksne svakodnevne verske prakse čije postojanje nije negirao desakralizovao, tj. verske rituale je podveo pod kategoriju integrativnog i političkog, ali ne i duhovnog. Kao što smo videli, svaki obred u islamu ima izrazito duhovnu poentu i služi za individualno povezivanje vernika i Alaha. Na sledećem analitičkom nivou prakse imaju i funkciju socijalne integracije i povezivanja u zajednicu, ali na prvom mestu je tu priznavanje strogog monoteizma i duhovno posvećivanje i uzdizanje. Imajući u vidu ovako kompleksne ciljeve, islamska dogmatika nije mogla počivati samo na trenutačnim ratničkim poredama, već je morala razviti *rutinizirani svakodnevni verski habitus* koji je centriran oko prakseološkog i etičkog. Kao što smo videli, to je, prema Veberovom mišljenju, preduslov razvijanja racionalne hronične verske etike. Dakle, izostavljanje divinizacije prakseološkog ima uticaj i na konačan zaključak o tome da li je islam religija spasenja ili ne.

Na osnovu prethodno rečenog jednostavan je zadatak doći do zaključka da li Veberovo shvatanje islama odgovara našem drugom kriterijumu *srednjeg puta orijentalizma*, koji podrazumeva da je islam *a priori* i prvenstveno religija ratnika: odgovor je svakako "Da". Najveći nedostatak Veberove analize ranog islama jeste zanemarivanje značaja trgovačke klase za nastanak i ekspanziju islama. Kao što smo videli, nastanak te religije jeste obeležio specifičan državnotvorni i politički projekat koji je realizovan u bitkama, međutim, nova religija se konstituisala i u mirnodopskim vremenima. Ona je počela da se formira u malim i mirnodopskim krugovima, prošla je kroz period ratovanja, i nastavila da se širi kroz svakodnevne kanale komunikacije.³³⁰ Podsećamo da je Veber napomenuo da trgovina može imati značaja za razvoj islama, ali da on nema dokaza za to. Dokazi se međutim nalaze svakako i u samom *Kuranu*.

Ako izuzmемо periode sukoba, islam je trebalo da bude kohezivni faktor za stanovništvo nove države. On je trebalo da bude etička, pravna, ekonomska i politička osnova nove zajednice, i stoga islam, za razliku od nekih drugih religija, zaista nije fokusiran samo na duhovne aspekte vernikovog života, iako su mu oni svakako na prvom mestu. Veber je dobro uočio pragmatičnu funkciju nastanka nove religije, ali ju je, sasvim neočekivano, u svojim konačnim zaključcima, zanemario. On nije uvažio stepen sveobuhvatnosti koji prožima svakodnevnicu islamskih vernika, iz čega proizilazi da islam ne može biti religija fokusirana *samo* na pitanje rata. Stavljajući militarizam u središte islamske etike, Veber je izgubio iz vida najmanje dve stvari: prvo se odnosi na izraženu duhovnost praksi u islamu, a drugo je značaj trgovačkog sloja za oblikovanje islamske dogme.

Barem u onoj meri u kojoj je rat oblikovao islam, u istoj meri je, ako ne i više, trgovina određivala dogmu nove religije na Arabljanskom poluostrvu. Kao što smo videli, to što je trgovina imala značajnu socijalnu ulogu uticalo je na konačni oblik islamske etike i otvorilo je prostor za daleko miroljubivije interpretacije islama od one na kojoj je insistirao Veber. Zanemarivanje trgovine nije bitno samo iz ugla ekonomske analize, to je i inherentno sociološko pitanje. Izostavljanje proučavanja važnosti

³³⁰ Dakako, ovako oštra distinkcija između pomenutih faza razvoja bila bi isuviše idealnotipska, te uvek na umu treba imati različite pojedinačne slučajeve, koji zavisno od istorijskog i društvenog konteksta i političkih prilika, mogu predstavljati odstupanje od opisanog toka širenja islama. Tako, na primer, brojne hrišćanske fondacije izveštavaju o skorašnjim slučajevima prisilne konverzije koptskih hrišćana u islam. Pa ipak, ovde je reč o prakseološkoj realnosti, a ne o dogmatski utemeljenom načinu širenje vere. http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2010/01/100107_copts.shtml pregledano 1.3.2018.

trgovačkog sloja za oblikovanje islamske dogme značilo je zanemarivanje uticaja etike na svakodnevni život vernika. Takođe, iako rat jeste bio važan segment borbe za državnost, ekonomski (trgovački) aspekt bio je gotovo podjednako bitan za formiranje prve muslimanske države, ali i za njeno širenje. Veberova osnovna idejna nit nije neosnovana, ali nije potpuna.

Napred smo već istakli da je viđenje islama kao religije rata najčešća predrasuda koju nemuslimani imaju o toj religiji (Gordon, 2001). Zbog postojanja specifičnog koncepta svetog rata, ali i zbog sukoba između muslimana i drugih vernika tokom istorije, javila se pomenuta predrasuda koja se prenosi iz generacije na generaciju, pa postaje najvažniji potporni mitski stub orijentalizma. I sam Said je to, naravno, uočio i insistirao je na tome da, pored svih drugih stereotipa, uvek u prvi plan treba istaći navodnu predodređenost islama za sukobe. Svi drugi stereotipi su podložni preispitivanju i ne javljaju se u svim analizama, ali, kako Said sarkastično tvrdi, nasilnički karakter islama je neupitan (Said, 2008). Veber je, dakle, samo krenuo već utabanim stazama orijentalističkog shvatanja islama kao religije ratnika, i savršeno se uklopio u već postojeće obrasce zapadnog naučnog rasuđivanja o islamu. Postoji objašnjenje zašto je Veber istakao ratnički *ethos* u prvi plan (jer je objasnio početke islama državotvornim projektom), ali to ne briše činjenicu da je takvo stanovište redukcionističko i u skladu sa opštim orijentalističkim percepcijama i esencijalizacijama.

Na ovom mestu moramo podvući jednu bitnu razliku između našeg shvatanja Veberove analize islama i tumačenja drugih autora koji su se bavili ovom temom. Za razliku od autora (Turner, 1978, 1998, 2010; Sukidi, 2006; Salvatore, 1996; Rodinson, 1973; Farris, 2010, 2013) koji smatraju da je Veber sasvim neobjektivno analizirao islam, smatramo da njegovo tumačenje islama kao religije nastale u ratnom kontekstu nije netačno. U ovom radu smo prikazali kako je tekao razvoj islama, i videli smo da se dogma formulisala u skladu sa zahtevima mlade političke zajednice i njenog vođe, a to je, u kontekstu Arabljanskog poluostrva u VII veku, podrazumevalo i imperativ borbe. Veber ispravno naglašava da koncepcija svetog rata ne postoji ni u jednoj drugoj religiji, i da je ova specifičnost determinisana militantnim političkim kontekstom u Meki i Medini u VII veku. On ne negira da nasilje postoji i u drugim religijama (videli smo da navodi i primer nasilja u protestantizmu i judaizmu), ali ističe posebnost džihada kao

verske obaveze svakog muslimana (on ga zapravo implicitno tumači kao šesti stub islama, mada ga ne spominje u tom dogmatskom kontekstu). Međutim, Veber je na tom mestu stavio tačku na svoju analizu i nije otvorio novo poglavlje izučavanja islama koje bi se ticalo gotovo bezobalnog istraživanja svih pravila, praksi i normi koje su daleko kompleksnije od pukog svodenja na centriranost oko sukoba sa nemuslimanima. Kao što smo već rekli, nije ni dublje istražio varijetete u tumačenju džihada. Dakle, prema našem mišljenju, njegova interpretacija islama nije neispravna već je nepotpuna.

No, bez obzira na to što je Veber istorijski i sociološki adekvatno istakao da je džihad važan element islama koji kao takav ne postoji u drugim religijama, njegovo zanemarivanje drugog lica islama³³¹ prilično je kontroverzno. On je samo delimično rasvetlio islamsku dogmu i istoriju (preciznije, objasnio je samo jedan njen aspekt), ali nije uspeo da dođe do zaključka da islam jeste religija spasenja (ako gledamo striktno njegovu definiciju religije spasenja). Svakako da stepen racionalizacije nije isti kao u slučaju protestantizma ili judaizma, ali islam nije religija koja je okrenuta samo ovozemaljskom. Kao što smo videli, islam je izrazito rutinizirana, sistematska, etička, i ka svakodnevnoj praksi usmerena religija, a cilj tako intenzivnog života u skladu sa verskim načelima jeste odlazak u dženet. Islamski raj je istovremeno i spas od muka, ali i nagrada za svakodnevno potčinjavanje Alahu. Čitava religija ustrojena je prema tome da se vernici iz minuta u minut ponašaju u skladu sa voljom Boga, pa je motivacija za takav život odlazak u endemsko beskonačno estetsko, intelektualno i čulno savršenstvo večnog prostranstva. Dakle, Veber je napravio propust i sa stanovišta sociologije islama, ali i sa stanovišta sopstvene teorijske tipologije, jer islam nije svrstao u religije spasenja. Islam je pravi primer razvijanja hroničnog i svakodnevnog verskog habitusa i sistematskog pokoravanja etičkim principima. To naravno ne znači da automatski možemo pronaći kompatibilnost između kapitalističkog duha i islamske etike (tu, za razliku od Tarnera i Rodinsona, branimo suprotnu hipotezu i sledimo Veberovu logiku), ali smatramo da islam nije politička religija (u veberovskom smislu), već da je ispravnija pozicija ona koju je Šluhter u svom dijagramu označio kao drugu mogućnost, a to je sukob sa ovozemaljskim.

Treba naglasiti i to da Veberovo viđenje islama nema karakteristike *negativno uslovljenog orijentalizma*. Veber ne govori o tome da su muslimani zaostali, nerazvijeni,

³³¹ Pod drugim licem islama podrazumevamo ono koje nije determinisano ratom i ratništvom, npr. sufizam.

da su bliski prirodi, da imaju genetsku predispoziciju za nasilje, da su lenji ili nedovoljno inteligentni – a to su sve svojevrsni lajt motivi *negativno uslovljenog orijentalizma*. Kao što ćemo u drugom delu ovog poglavlja videti, danas takav diskurs u javnim debatama i obraćanjima opstaje, pa se čak u nekim krugovima smatra i sasvim validnim i opravdanim. Međutim, Veber se ni na jednom mestu ne upušta u te pseudonaučne spekulacije, pa samim tim nije skliznuo u naglašeni orijentalizam. S druge strane, on, sasvim sigurno, ne spada ni među apologete Orijenta. Iako je njegova sociologija po mnogo čemu bila obeležena romantikom (za više videti: Jeremić Molnar, Molnar, 2013), romantičarska opijenost Bliskim i Dalekim istokom je u Veberovim delima izostala. Neki autori ne misle tako (Gandhi, 1998) i smatraju da je Veber pravi predstavnik Ničeovog shvatanja Orijenta, ali imajući u vidu Veberovo istraživanje modernosti, racionalizacije, birokratije i razvoja modernog kapitalizma, teško da se možemo složiti sa tim da je reč o romantičarskoj apologiji Orijenta.

Na kraju treba istaći da Veber nikada nije zagovarao bilo kakav intervencionizam u muslimanskim društvima. Njegova analiza nemačko-turskih bilateralnih odnosa pravljena je u skladu sa opštim kontekstom međunarodnih previranja pre i nakon Prvog svetskog rata. Najpre je podržavao kajzerovu ideju da “izađe” na Orijent i da uspostavi dobre odnose sa Istanbulom, a posle je odustao od te ideje (tačnije, kritikovao je Vilhelma II da, s obzirom na to da nije uspeo da sačuva i unapredi dobre odnose sa Orijentom, tu nameru treba i da napusti). No, za nas je važno da je Veber odvajao sociološku analizu islama od stavova o tome da li Nemačka treba da sarađuje sa Turskom. Nismo pronašli nijedan dokaz koji bi išao u prilog tome da je on povezivao ratnički *ethos* muslimana sa nemačkom realpolitikom (ili nemačkim militarizmom). Njegova analiza odnosa sa Turskom je strateško-kalkulativna, bez upliva emocija ili, što je još važnije, lišena je socioloških dokaza za preduzimanje akcije na Bliskom Istoku. Dakle, njegovo tumačenje islama nije poslužilo, i nije ni trebalo da posluži, kao legitimacijsko sredstvo za bilo koju političku ili vojnu akciju u muslimanskom svetu, a naročito nije imalo nikakve veze sa idejom o imperativnosti kolonizacije, uslovno rečeno, Trećeg sveta. Kao i u Montesjkjeovom slučaju, ali i u slučaju većine Veberovih nemačkih savremenika i kolega, izostala je spona između orijentalizma i imperijalizma. Montesjkje se užasavao Orijenta, a Veber nije, ali su političke implikacije njihovih teorija, što se tog dela tiče, slične: ne može se pronaći dokaz u prilog (Saidovoj) tezi

koja zagovara čvrstu vezu između orijentalizma i opravdavanja dominacije. Takođe, s obzirom na to da su i Monteskje i Veber islamski militarizam vezivali za potrebe stvaranja nove države, oni nisu išli putem klasičnog orijentalističke logike koja ratništvo u islamu “objašnjava” psihološkim i ontološkim kategorijama kao što su zaostalost, primitivnost, varvarstvo itd.

Da zaokružimo: u Veberovoj analizi islama jeste prisutan orijentalizam jer njegovo tumačenje ne podrazumeva objektivnost već pojednostavljivanje i svođenje islama na ratničku dogmatsku žilu kucavicu čitave religije. No, njegov orijentalizam nije pežorativnog karaktera; on jeste homogenizovao islam i jeste ga definisao kao religiju ratnika, ali nije opravdavao i nije se zalagao za nemačku suprematiju nad muslimanskim delom sveta. Dakle, Veberov orijentalizam jeste umerenog karaktera i samim tim ostavlja dovoljno prostora da iz njegove teorije “izvučemo” pretpostavke i tumačenja koja nam mogu biti plodna za teorijske osnove sociologije islama.

Ne slažemo se ni sa mišljenjem da je on nezapadne kulture i religije tretirao samo kao kontrolne slučajeve koji treba da dokažu hipotezu o unikatnosti Zapada (Farris, 2010; Salvatore, 1996; Sukidi, 2006). Smatramo da one jesu predstavljale predmete istraživanja *per se*. Takođe, nema ni govora o tome da je Veber glorifikovao Orijent i da ga je video kao neophodni korektiv otuđenog Zapada. On se, svakako, držao naučnih premisa i ispravno je isticao jedan aspekt islamske etike, ali zbog toga što je zanemarivao druge elemente koji relativizuju prvobitni zaključak, možemo govoriti o tome da je orijentalizam u njegovim radovima prisutan na umerenom nivou, tj. na nivou naše definicije *srednjeg puta orijentalizma*. Iako je, kao što smo videli, romantizam bio snažno izražen pravac u Nemačkoj, Veberovo shvatanje islama nije apologetsko i zanesenjačko.

Autori koji proučavaju Vebera uglavnom se razlikuju u odnosu na to kako odgovaraju na pitanje: “Zašto je Veberova analiza islama orijentalistička?” Tu postoje dva eksplanatorna puta kojima se može krenuti: jedan je već dobro utabana staza koju su uspostavili sledeći autori: Turner, 1978, 1998, 2010; Sukidi, 2006; Salvatore, 1996; Rodinson, 1973; Levizion, 1999; Farris, 2010, 2013; Bashier, 2011. Oni tvrde da je Veber posmatrao islam u ratničkom ruhu kako bi ga dodao u niz religija i kultura koja stoje nasuprot Zapadu. Ne treba naročito naglašavati argumente za ovu poziciju. Maks Veber se u teorijskim koordinatama ovih autora pozicionira kao sociolog koji je

afirmisao racionalnu, formalno oblikovanu modernost, kao istraživač koji se divio najvišim oblicima racionalnosti i koji je najbolje opisao svojstva birokratizacije društva uz navodnu neskrivenu apologiju (što je inače vrlo diskutabilna teza). Judaizam je religija koja je otišla najdalje u procesu racionalizacije, hrišćanska protestantska denominacija je samo korak iza, a elementi individualizma i okrenutost ka ovostranom u kalvinističkom asketskom protestantizmu bili su podstrek za razvoj najracionalnijeg ekonomskog sistema – modernog kapitalizma. Sve ostale tradicije (konfucijanska, hinduistička, pravoslavna, taoistička, đainistička, budistička, pa i islamska) stoje nasuprot ovim zapadnim religijskim sistemima.

Ukratko, svi autori koji zastupaju tezu da su orijentalne kulture bile samo kontrolni slučajevi koji bi trebalo da potvrde Veberovu osnovnu hipotezu o unikatnosti procesa racionalizacije na Zapadu, u svim domenima, pa naravno i u ekonomskom, smatraju da je redukcionistička slika islama koristila utemeljenju njegove zapadocentrične teorije i da tu ne postoji veza sa geopolitičkom strategijom. Ovo objašnjenje se, dakle, ni u kojoj meri ne vezuje za konkretnu spoljnu politiku države u kojoj je Veber živeo, i u potpunosti je zasnovano na teorijskim motivima nemačkog klasika. Autori koji ovako misle, Vebera definitivno svrstavaju među orijentaliste, i to čine mnogo smelije nego što je to uradio Said. Bez obzira na to da li mu priznaju određen stepen objektivnosti (Salvatore, 1996; Bašier, 2011), ili se trude da opovrgnu sve što je Veber o islamu napisao (Tarner, 1998; Rodinson, 1973), na kraju se svi ovi autori slažu oko toga da Veberovo shvatanje islama spada u orijentalističku percepciju (i to sa jasnom negativnom konotacijom).

Autori koji su oprezniji u vezi sa navodnom Veberovom glorifikacijom racionalizacije na Zapadu, i koji smatraju da je suštinska izuzetnost njegovog shvatanja racionalizacije upravo u tome što ona³³² počiva i na ljudskim strastima i što je polimorfna i nalazi se i u sferi iracionalnog (i samim tim nije usko tehnicističko-formalna), nude drugačije objašnjenje Veberovog tumačenja islamske etike. Iako nismo pronašli da bilo ko eksplicitno govori o tome da shvatanje islama kao ratničke religije može da posluži dnevnopolitičkoj upotrebi početkom XX veka, možemo pronaći poneke stidljive nagoveštaje ovakve hipoteze. Logika ovakvog

³³² Autori koji nude ovakvo viđenje Veberovog shvatanja procesa racionalizacije ističu njegovu romantičarsku komponentnu i stavljaju je u opoziciju u odnosu na prosvetiteljsko viđenje razuma (Radkau, 2009).

objašnjenja Veberovog shvatanja islama kao religije ratnika je sledeća: s obzirom na to da je Veber smatrao da je kajzerova politika otvaranja prema Turskoj pohvalna, i da je anticipirao da će taj deo sveta biti siguran prijatelj Nemačke u budućnosti, moglo bi se zaključiti da je isticanje islamske ratničke veštine zapravo idejna i etička nit povezivanja ove dve države. Mi smo, međutim, već naveli da ne postoje argumenti koji bi potvrdili ovako smelu hipotezu.

Veber jeste glorifikovao pruski militarizam i vojnu veštinu pa je zavodljiva pretpostavka da, ako je u islamu video takođe izražen ratnički *ethos*, moglo bi se zaključiti da je reč o kompatibilnoj etici i praksi. U tom slučaju bi Veberovo shvatanje islama kao religije ratnika bilo orijentalističko, ali u apologetskom smislu, i imalo bi izrazitu konkretnopolitičku utilitarnost. Ovo objašnjenje podrazumevalo bi da je Veber gotovo namerno izostavio sve one druge elemente islamske mitologije i prakseologije jer je jedino na taj način mogao istaći u prvi plan zajedničku militarističku nit između Nemaca i Turaka. Da je ova hipoteza ispravna, Veber bi samo dao teorijsku potporu procesu koji je već bio u toku. No, smatramo da su argumenti koji podržavaju tu hipotezu na veoma krhkim nogama jer, najpre, Veber nipošto nije poistovećivao racionalnu vojničku veštinu Nemaca kojoj se divio sa iracionalnim stradanjem za Alaha i „islamsku stvar“. Reč je o semantičkoj sličnosti koja zamagljuje supstancijalne razlike. Veber nije mogao povezati ta dva *ethos*-a koji su u svojoj biti različiti. On jeste u jednom periodu (kada se razočarao u Rusiju) smatrao da je Turska dobar saveznik Nemačke na rubu Evrope, ali to nije povezao sa nalazom da je islam religija ratnika. Podsećamo na to da je Veber smatrao da nemačka vojna veština nije bila bazirana na fizičkoj nadmoći ili na opijenosti vođom, ona je bila dobro uvežbana i racionalno disciplinovana, što je vododelnica između nemačke i drugih vojski, a bila je i ključ uspeha na duže staze. “No, od svih sila koje suzbijaju individualno djelovanje, najneodoljivija je ona koja pored osobne karizme ili iskorjenjuje ili racionalno preobražava raslojavanje prema staleškom ugledu, a to je racionalna disciplina. Ona, po svom sadržaju, ne predstavlja ništa drugo do konzekventno racionalizirano tj. planski uvježbano, precizno izvođenje primijene zapovijedi, koje bezuvjetno isključuje svaku osobnu kritiku, kao i neprekidnu unutarnju usmjerenost isključivo na ovaj cilj” (Weber, 1999: 147). Kada govorimo o Veberovom odnosu prema Turskoj, najbolje ga je analizirati u praktičnopolitičkom ključu geostrateške kalkulacije, a ne u optici

apologetskog orijentalizma koji bi podrazumevao akciju iz razloga suprotnih *negativno uslovljenog orijentalizma*.

Autori koji smatraju da je Veber istakao militarizam da bi unizio islam kao manje razvijen i iracionalan smatraju da se Veber samo uklopio u već postojeće orijentalističke obrasce razmišljanja i narativa i da se nije ni potrudio da istraži drugačiju sliku islama. U ovoj interpretaciji analiza islama ostaje van političke upotrebe i služi isključivo za potvrđivanje Veberove hipoteze o unikatnosti racionalnog Zapada. Sa druge strane, autori koji smatraju da situacija nije tako jednostavna, polaze od hipoteze da je gotovo nemoguće da je Veber tako paušalno pristupio jednoj od najvećih svetskih religija. Zna se, naime, da je i one daleko manje zastupljene na globalnoj religijskoj sceni on proučavao do detalja, uz zavidnu istraživačku imaginarnost i temeljitost u analizi istorijsko-dogmatske građe. Otuda se, po njima, se u pozadini redukcionističkog pristupa islamu mora “kriti” i neka politička pobuda. Pošto Nemačka nije imala kolonije (izuzev nekoliko teritorija u Africi), početkom XX veka je bilo gotovo apsurdno govoriti o priključivanju imperijalističkim silama. U skladu sa ovakom konstelacijom snaga, kajzer je insistirao na drukčijoj vrsti odnosa sa Orijentom. On je nastojao da Nemačku i Tursku (pa i neke druge zemlje na Bliskom Istoku) poveže u relativno ravnopravni partnerski odnos i da na taj način ponudi drugačiji model od onoga koji podrazumeva da su orijentalne zemlje zavisne od zapadnih sila. Veber je kajzerovu politiku generalno nazvao diletantskom (Eliason, 2000: 139; Radkau, 2009: 337), iako je u jednom periodu glorifikovao saradnju Nemačke i Turske, i jeste bio na sličnoj spoljnopolitičkoj poziciji sa Vilhelmom II. Pa ipak, to nema nikakve veze sa njegovom sociološkom i komparativnom analizom islama i zato njegovu koncepciju ne možemo svrstati u *apologetski orijentalizam*.

U trećem poglavlju pokazali smo koliko je ujedinjeno carstvo ulagalo u vojnu obuku i razvijanje kompleksnih vojnih strategija. Iako je zbog zdravstvenog stanja Maks Veber samo delimično učestvovao u vojnim vežbama, on se svojski trudio da istakne unikatnost nemačke militarističke etike i organizacije. On nije osporavao mogućnost vojnih pobeda usled opijenosti vojske hairzmom vođe, ali je pravio jasnu razliku između takvog *ad hoc* ratnog uspeha, koji je rezultat svojevrsnog transa, i razvijanja kontinuirane vojne racionalne discipline koja će omogućiti vojnu dominaciju i, posledično, bolje političko pozicioniranje u međunarodnoj perspektivi. “Međutim,

sociološki je presudno: prvo, da se pritom sve racionalno 'ukalkulira'. I to upravo ove 'imponderabilije' i iracionalni, emocionalni momenti, u načelu isto onako kao što se kalkulira bogatstvo nalazišta ugljena i ruda. I drugo, da je 'odanost' – koliko god je ona u konkretnom slučaju nekoga privlačnog vođe vrlo 'osobno' obojena – ipak po svojoj usmjerenosti i svom normalnom sadržaju 'objektivnog' karaktera. To znači odanost općoj 'stvari', nekom racionalnom željenom 'uspjehu', a ne nekoj osobi kao takvoj' (Weber, 1999: 149).

Imajući u vidu Veberovu nameru da pruski militarizam stavi na pijedestal racionalizacije vojne etike, teško bi se moglo tvrditi da je on pravio nekakve spone između karaktera islamskog i nemačkog ratništva. Islamski ratnički naboj bi zapravo spadao u Veberovu deskripciju borbenosti usled dogmatske rezultante sledbeništva hairzmatkog vođe (Muhameda). Kao što smo videli, Veber je smatrao da je sufijski militarizam epilog padanja u origijaški trans, ali s obzirom na to da nije poistovećivao sufizam i islam, možemo pretpostaviti da bi se objašnjenje ortodoksnog islamskog ratništva nalazilo u fenomenu odanosti harizmatiku koji je i formulisao sveti rat kao podsticaj za sledbeništvo i pokoravanje sebi i celokupnoj muslimanskoj zajednici. *Ergo*, tu postoji semantička istovetnost (ratništvo je zajednički imenitelj i nemačke i islamske kulture), ali teorijska razlika je nepremostiva: Veber ne spori da rezultat i jedne i druge vrste ratničke etike može biti ista (pobeda na bojnopolju), ali je razlika u istorijskom i sociološkom smislu ogromna. Trenutačne vojne pobjede usled omamljenosti vojnom harizmom vođe ne mogu doneti stabilnost u političkom preimućstvu na međunarodnoj sceni, a visoko racionalizovana i birokratizovana vojna disciplina i organizacija itekako mogu. Zbog toga smatramo da je hipoteza da je Veber, iz konkretnih geostrateških pobuda, naglasio ratnički *ethos* islama kako bi ga povezao sa nemačkim jednostavno neodrživa, jer je tu reč o drukčijoj vrsti militarizma, i to na suštinskom nivou. Veber je nedvosmisleno podržavao saradnju sa Turskom (o tome je bilo reči u trećem poglavlju), ali smatramo da to nije značajno uticalo na njegovu analizu islama na religiološkom nivou.

Vratimo se ovde prvoj hipotezi koja podrazumeva da se Veber olako i udobno smestio u već postojeće (negativno uslovljene) orijentalističke diskurse koji, između ostalog, opisuju islam kao ratobornu religiju. Ako pogledamo ne tako mnogobrojne fragmente posvećene islamu u Veberovim delima, ne možemo da ne uočimo

ponavljanje nekoliko stereotipa o islamu kao nasilnoj, patrimonijalnoj, feudalističkoj i mizoginoj religiji. To su doista osnovni epiteti koje Veber pripisuje islamu. On ih naravno ne objašnjava nikakvim „organskim“ kauzalitetom, ne poziva na oprez i zaštitu od muslimana, a ne zagovara ni ideju o neophodnosti intervencije na Istoku. Naprotiv, kao što smo videli, on zagovara saradnju sa Turskom, pa samim tim ovde ne možemo govoriti o *negativno uslovljenom orijentalizmu*, niti o bilo kakvom ekstremističkom narativu. Međutim, slažemo se sa onim autorima koji smatraju da je Veberova redukcionistička slika islama kao prevashodno militantne religije još jedan doprinos orijentalizmu, ali onom koji je umerenog karaktera. S obzirom na to da ne postoji eksplicitna namera opravdavanja političke intervencije u muslimanskim društvima, svrstavamo ga u *orijentalizam srednjeg puta*, odnosno u kategoriju umerenog orijentalizma.

Ne slažemo se sa stanovištem da su sve kulture koje nisu ponikle na Zapadu poslužile Veberu isključivo kao komparativni model kako bi on dokazao hipotezu unikatnosti zapadnog racionalizma. Ovakvi zaključci pokazuju nepoznavanje barem nekoliko elemenata Veberove sociologije. Prvo, njegova definicija racionalnosti ima različite nivoe i varijetete, i nipošto nije oslobođena iracionalnog i strastvenog. Drugo, na racionalnost u različitim oblastima deluju različiti faktori. Možemo govoriti o tome da je Veber hteo da pokaže jedinstvenost slučaja razvoja modernog kapitalizma na Zapadu i da se naročito zanimao za taj fenomen, ali nipošto ne možemo govoriti o tome da je on želeo da proučava samo zapadnu kulturu, i to u homogenoj perspektivi. Treće, i najbitnije, Veberova sociologija je široko postavljena, a njegova religiologija zamišljena je kao sveobuhvatna, kompletna, uporedna i hermenetička. Drugim rečima, on se nije upustio u istraživanje svetskih religija da bi uz pomoć njih opisao unikatnost Zapada, već da bi ih, svaku ponasob, predstavio u sociološkom ruhu. Veber je pristupio ovom ambicioznom projektu sa idejom utemeljenja sociološkog objašnjenja religija koje neće biti ni evolucionističko ni funkcionalističko ni pozitivističko, već će biti inherentno hermeneutičko. Veberova sociologija religije je izrazito i autohtono *razumevajuća sociologija*. Autori koji smatraju da je Veber istraživao religije samo da bi pokazao jedinstvenost (ili čak superiornost) Zapada, gube iz vida osnovna metodska i teorijska načela koja karakterišu Veberovu veoma kompleksnu i ambicioznu sociologiju, pa i

sociologiju religije. Stoga ne smatramo da je Veber upao u orijentalističku zamku jer mu je bilo lakše da tako dokaže neponovljivost zapadne tradicije.

S druge strane, zamerka Veberovoj metodologiji u ovom slučaju bi bila u tome što je on prvobitnom islamu neretko pripisivao karakteristike docnijih islamskih sultanata i dinastija (naročito iz doba Osmanskog carstva) i da je na taj način učitavao docniji razvoj muslimanskih društava u dogmu. No, uprkos ovim previdima, Veber jeste sasvim valjano istakao jednu važnu nit koja spaja konkretne potrebe nastanka prve zajednice muslimana sa mitologijom, estetikom i eshatologijom, a to je nit rata. Iako elemente nasilja možemo pronaći i u drugim religijama, u islamu postoji specifičan koncept džihada koji je izrazito soteriološki i etički utemeljen. Razni autori (Esposito, 1996; 2003b; Tibi, 2012; 2014) pokušavaju da umanje nasilnički karakter džihada, međutim, smatramo da je to svojevrsna hiperliberalna stranputica koja ne vodi objektivnom sagledavanju ovog kompleksnog fenomena. Veber jeste uočio važnu razliku između islama i drugih religija, ali je zanemario sve one elemente koji islam ne čine *de facto* (a pogotovu ne *de iure*) religijom nasilja.

Doduše, Veber nije vulgarizovao i banalizovao shvatanje nasilja u islamu. On je pokazao kako su konkretna dešavanja i državotvorna nastojanja usloveli nastanak „ajeta mača“, i verno je pokazao jedan aspekt islama i jedno tumačenje svetog rata. Uostalom, nemali broj versko-pravnih tumača i političkih delatnika u muslimanskom svetu i dan-danas zagovara tumačenje ajeta koje je Veber zagovarao. Dakle, ne možemo Veberovu analizu islama odbaciti kao sasvim netačnu. Iz različitih pobuda, a pre svega iz želje naših savremenika da islam (često krajnje apologetski) predstave kao miroljubivu religiju, kritike upućene autoru *Protestantske etike* su prilično neumoljive. Držimo da je to pogrešan način tumačenja Veberovog shvatanja islama. Ako bismo odbacili sve što je Veber o islamu napisao, izgubili bismo vrlo dobru sociološku analizu nasilja u islamskoj dogmi i nastanka koncepta svetog rata u skladu sa državnim i političkim potrebama prvih muslimana u VII veku. Ako bismo zanemarili tu dimenziju islama, opet bismo skrenuli u ćorsokak odsustva objektivnosti, samo bi ovog puta motivi bili drugačije ideološke (liberalno-multikulturene) provenijencije. Najzad, ako bismo zanemarili ovaj aspekt islama, ne bismo mogli da razumemo kako savremene, tako i istorijski prisutne fenomene nasilja koje je počinjeno u ime Alaha.

Nastojali smo, dakle, da pokažemo do koje mere je prisutna utilitarnost Veberovog shvatanja islama, a kada, opet, počinje teorijska stranputica koja ne predstavlja doprinos ni sociologiji religije, ali ni istoriji političkih i socijalnih teorija. Smatramo da se Veberovo shvatanje islama kao *a priori* religije ratnika može svrstati u kategoriju orijentalizma. Ali tu je reč o umerenom orijentalizmu koji ne podrazumeva tendenciozno unižavanje orijentalnih kultura. Reč je tu možda više o teorijski donekle suženom vidnom polju jedne inače izuzetno plodnosne, originalne, obuhvatne i – bar u odnosu na druge sociološke savremenike – sasvim nadmoćne sociologije religije.

5.2. Jedan kratak savremeni ekskurs o periodu posle Vebera: kontinuitet percepcije islama kao *a priori* religije ratnika u danšnjem okcidentalnom kontekstu

Posle terorističkog napada na SAD 11. septembra 2001. godine, svetska javnost se verovatno više nego ikada u istoriji intenzivno bavila pitanjem u kojoj meri, i da li je uopšte, islam nepromenljivo nasilna religija, te ima li ikakvog smisla istrajati u nastojanju da se multikulturalni suživot sa muslimanima učini održivim. Terorizam, islamski fundamentalizam, verski regres, talibani, vahabizam, Al Kaida, džihad i drugi pojmovi u velikom broju slučajeva su mistifikovani i začinjani strahom, a onda su plasirani putem sredstava masovne komunikacije kao fragmenti finalnog objašnjenja za nesreću koja se dogodila. Strah, ali i zainteresovanost i fascinacija nepoznatim, opasnim i vrednosno potpuno drugačijim sistemom, doveli su do prave *fundafobije* (Kincler, 2002).³³³

Orijentalistički narativ stariji je od terorizma počinjenog u ime islama i postojao je, kako smo videli, još od prosvetiteljstva. Međutim, nakon 11. septembra on dobija neverovatnu revitalizaciju i zamah. Naravno, stereotipi o tome da je islam militantan bili su konstanta u istraživanjima i pre početka XXI veka, ali pobude za orijentalistički govor bile su drugačije. Said je verovao da će postkolonijalna paradigma da potisne orijentalistički narativ na margine javnosti, međutim, to se nije dogodilo.

³³³ Fundafobija ne znači samo strah od fundamentalizma, već podrazumeva i širi dijapazon emocija. Ovaj termin takođe sa sobom donosi i interesovanje za tematiku, istraživanja pojava i fenomena iz te oblasti. U nekim slučajevima on može dovesti i do fascinacije i udublivanja u sfere transcendentnog ili političkog i vojnog života. Neretko se fundafobija poistovećuje sa islamofobijom, međutim, to je kategorička greška jer je fundafobija širi pojam koji obuhvata razne vrste fundamentalizama, ne samo verskog, a posebno ne samo islamskog (Kincler, 2002).

Postkolonijalizam je kao disciplina, ali i kao teorijsko usmerenje, postao važan deo društvene nauke a insistiranje na političkoj korektnosti jeste doprinelo da se u javnom diskursu donekle suspenduje retorika koja unižava i vređa muslimane, pa ipak, nakon 11. septembra 2001. godine nanovo je revitalizovan orijentalizam (Jovanović, 2017b; Jovanović 2017c). Istina je da u nauci, pa i u javnosti, postoje struje koje se bore za drugačiju i nestereotipiziranu epistemologiju proučavanja islama, za novu hermeneutiku svetih spisa (naročito u oblasti proučavanja koncepta džihada i položaja muslimanski i LGBT populacije u muslimanskim društvima) itd, no, to ne menja činjenicu da čak i u *de facto* (i politički i teorijski) postkolonijalnom svetu, orijentalizam opstaje. Dakle, za novo doba potreban je i novi, postsaidovski orijentalizam, koji će moći da objasni opstanak orijentalističke optike i bez imperijalno i kolonijalno definisanog svetskog poretka. Mi smo *novi orijentalizam*, odnosno neorijentalizam nazvali *defanzivnim* (Jovanović, 2017a; 2017e) a pre nego što analiziramo neke njegove karakteristike, najpre ćemo ukazati na to da su i pre eskalacije novog orijentalizma (dakle nakon 11. septembra) opstajale predrasude o muslimanima kao o agresivnoj verskoj i društvenoj populaciji – čak i u vreme kada se izrazito insistiralo na političkoj korektnosti i na anti-esencijalizmu u nauci i javnosti.

Sedam godina pre nego što će se dogoditi teroristički napad na SAD, stanovnici te države u jednom istraživanju upitani su da li je „islamski rivalizam“ pretnja interesima SAD-a na Srednjem istoku i 61% od 35.000 ispitanika odgovorilo je potvrdno. Čak 33% njih je već tada smatralo da je međunarodni terorizam jedan od gorućih problema. Godinu dana pre napada na Svetski trgovinski centar i Pentagon, Amerikanci su Irak i Iran percipirali kao zemlje koje su preteće i neprijateljske (Huntington, 2000: 238).

Ni u Evropi nije bilo drugačije. Kada je 1991. godine u Francuskoj vršeno veliko društveno istraživanje rezultati su direktno ukazali na strah i neprijateljski stav prema muslimanskim zemljama – Iraku, Iranu, Libiji i Alžiru. Većina ispitanika bila je protiv ideje da se stanovnici tih zemalja dosele na evropsko tlo (Huntington, 2000: 238). Uz pomoć ovih podataka Huntington je gradio arhitektoniku teorije o neumitnom sukobu civilizacija.³³⁴ Još u vreme kada je članak koji je prethodio knjizi prvi put objavljen

³³⁴ “Važno je istaći kako teorija ‘Sukoba civilizacija’ u svom izvornom obliku ne sadrži pežorativni odnos prema islamu, niti nastoji da ciljano antagonizira islamsku civilizaciju, oslikavajući je kao pretnju hrišćanskim društvima. Ipak, njegove teze oslonjene na, geografskoorganicistički obojen, demografski argument, insistiranje na inkompatibilnosti savremenog islamskog ‘uskrsnuća’ sa političkim i kulturnim tekovinama Zapada (Huntington, 2000: 121133), kao i zaključak da su muslimani tokom prve polovine

(1993. godine), Hantingtonove hipoteze izazvale su burne reakcije. Međutim, nakon što je terorizam sa islamskim predznakom ušao u svakodnevicu Amerikanaca i Evropljana, hibridizovani kult o islamu kao izrazito militantnoj religiji postao je konstanta stavova većeg dela zapadne populacije. Hantingtonova teza prestala je da bude pretpostavka i postala je gotovo notorna činjenica za šire društvene slojeve. Potrošačka kultura, potpomognuta globalnim sredstvima komunikacije, dovela je i do hiperprodukcije sadržaja koji islam tretiraju kao nasilnu religiju. Iskrivljena slika ove vrlo kompleksne problematke poprimila je još uprošćeniji i umnogome netačan prikaz. Tome je, naravno, doprinela i instrumentalizacija ovog pitanja u dnevnopolitičke svrhe pa je strah od islama postao “dobitna karta” na koju je igralo, ali i dalje igra, sve veći broj političkih aktera čim počne da se zahuktava izborni ciklus.

Iako je Al Kaida poražena na mnogim frontovima (toj organizaciji je zaista smanjen opseg delanja) nova militaristička frakcija, *Islamska Država*,³³⁵ izvršila je, u poslednjih par godina, nekoliko terorističkih napada na tlu Starog kontinenta. Uporedo sa organizovanim napadima, bilo je i više individualnih akata nasilja koji su počinjeni u ime islamskog Boga (i za koje je Islamska Država uglavnom preuzela odgovornost). Dakle, terorizam “u ime islama” nastavio je da postoji, i nastavio je da sprovodi svoju misiju izrazito nasilnim putem. Još jednom je potvrđeno da, iako su organizacione strukture relativno fragilne, ideologija nije. Ideologija će menjati organizacione i akterske nosioce, ali će verovatno opstajati sve dok se ne promene strukturalni globalni odnosi koji podržavaju opstanak takve ekstremističke ideologije. Sve ovo je naravno samo doprinelo održavanju orijentalističkih predrasuda o islamu kao religiji koja je navodno determinisana borbom protiv hrišćana i drugih vernika. U narednom koraku, sve ovo doprinelo je intenzivnom razvoju islamofobije.

Drugi faktor koji je uticao na osnaživanje orijentalizima su masovne migracije sa Bliskog istoka. Iako neki autori smatraju da još od šezdesetih godina živimo u doba

devedesetih godina XX veka učestvovali u ‘više meugrupnih nasilja od nemuslimana’ i da su u tom periodu ‘dve trećine do tri četvrtine međucivilizacijskih ratova bili između muslimana i nemuslimana’ (Hantington, 2000: 286), pružila su veoma plodno tlo za potonje simplifikacije, zloupotrebe i iskrivljene interpretacije njegovih ideja” (Jovanović, Ajzenhamer, 2017).

³³⁵ Nekada se koristi naziv *Islamska država Iraka i Sirije*, a nekada *Islamska država Iraka i Levanta*. Reč je o istoj organizaciji, a naziv se menja u zavisnosti od trenutka i teritorije na kojoj deluje.

permanentnih migracija (Castels, Miller, 2003),³³⁶ savremenu migracionu krizu odlikuje nekoliko specifičnosti. Ona se uklapa u opšti trend relokacije svetskog stanovništva, međutim, činjenica je da se pojedine evropske zemlje suočavaju sa sada najvećim prilivom stanovništva iz zemalja koje su dominantno muslimanske. Migranti dolaze u Evropu iz različitih (mada ne uvek i odvojenih razloga): beže iz ratom i siromaštvom ugroženih teritorija a ciljne destinacije su im, uglavnom, veliki urbani centri u Nemačkoj i drugim razvijenim evropskim zemljama. “Stoga nećemo pogrešiti ukoliko primetimo kako je jedna od glavnih *diferentia specifica* aktuelne faze pomenutog *longue durée* procesa činjenica da je njome otvoreno ‘novo poglavlje’ u odnosu Zapadne civilizacije prema islamu. Jedno od glavnih obeležja tog ‘novog poglavlja’ jeste posmatranje migranata-muslimana, a sa njima i migrantske krize *en générale*, kroz prizmu Hantingtove teorije o sukobu civilizacija. Migranti se posmatraju kao neprijateljski nastrojeni *Drugi*, a migrantska kriza kao naredna ‘etapa’ u viševjekovnom sukobu hrišćanskog i muslimanskog sveta. Kako bi ovakav (prevashodno fatalistički) diskurs zvučao uverljivije i ‘argumentovanije’ njegovi nosioci često posežu za unifikacijom migrantske raznolikosti posredstvom simplifikovanog i pežorativno obojenog generišućeg ‘islamskog’ prefiksa. Na taj način brojni negativni fenomeni uzrokovani migrantskom krizom bivaju etiketirani kao ‘islamski’, a da se pritom u potpunosti ignoriše sva raznolikost etničkog, religijskog, ili klasnog sastava migrantskog mnoštva koji pribežište traži u zemljama Zapadne Evrope” (Jovanović, Ajzenhamer, 2017: 243–244).

Dvadeset prvi vek doneo je promenu u vrsti odnosa prema nasilnim interpretacijama islama i akcijama koje se u to ime sprovode. Orientalistički diskurs imao je sve do “post 9/11” doba izrazito *ofanzivni* karakter, odnosno radilo se o opravdavanju kolonizacije i drugih vrsta vojne, političke i ekonomske eksploatacije muslimanskih zemalja. Savremeni verski terorizam izmestio je borbu na druge teritorije, pa je strah od ulaska u metro, ili od odlaska na aerodrom ili na koncert, doveo do pojačanog straha i nesigurnosti u zapadnoj populaciji. O tome su govorili i Mojsi i Todorov kada su isticali da je dominantna geopolitička emocija danas na Zapadu strah (od islama) (Mojsi, 2012; Todorov, 2014). Tu novu vrstu predrasuda o islamu kao

³³⁶ Pre petnaest godina svaka tristota osoba na svetu bila je migrant (Kegli, Vitkof, 2006: 368) a 2015. godine broj izbeglica na globalnom nivou popeo se na broj od 21.3 miliona ljudi <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> pregledano 1.3.2018.

religiji nasilja nazivamo *defanzivnim orijentalizmom* jer počiva na istim stereotipima kao i *ofanzivni orijentalizam* (islam kao nasilan, primitivan i sklon fundamentalizmu), ali su se vrsta i smer percepcije i osećanja prema islamu promenili. Dok je u *ofanzivnom orijentalizmu* hibrid stereotipa trebalo da posluži kao opravdanje za (nasilne) intervencije na Orijentu, u *defanzivnom orijentalizmu* stereotipi nastaju kao reakcija na terorizam, i predstavljaju izraz odbrane od realnog napada na sopstvenu bezbednost (Jovanović, 2017a: 272–273). Svi ovi procesi o kojima smo govorili rezultiraju *novim orijentalizmom* te je važno naglasiti da “nije reč o promenama stereotipa, već o transformaciji pravca i sadržaja društvenog i civilizacijskog odnosa. Zbog toga smatramo da se radi o *novom orijentalizmu*: promena konteksta nužno menja i formu i sadržaj koncepta. Iako se neometano nastavljaju zapadne vojne intervencije u muslimanskim zemljama, širi društveni slojevi u Evropi i u SAD-u osećaju defanzivnost u odnosu na sve varijetete muslimanskog *Drugog* o kojima smo govorili i to na domicilnom području” (Jovanović, 2017e: 101). Drugim rečima, XXI vek postavio je pitanje da li je Hantington ipak bio u pravu kada je slutio na sukobe usled kulturno determinisanih nepomirljivosti između civilizacija.

Treba dodati i da strah od muslimana ne podrazumeva samo strah od terorizma. Kao i u slučaju migranata koji su, nakon pada Berlinskog zida, došli iz Istočne u Zapadnu Evropu, ali kao i u slučaju romske populacije, i prema migrantima sa Bliskog Istoka razvija se socijalna distanca koja podrazumeva strah od ugrožavanja radnih mesta (naročito u slučaju nižih klasa), strah od porasta stope kriminaliteta (strah od *crnih statistika*) i na kraju, podrazumeva i najapstraktiniji strah od potencijalnog ugrožavanja autohtone kulture, jezika, identiteta i religije domicilnog stanovništva (Fekete, 2009; Korac-Sandersen, 2017; Jovanović, 2017a; Jovanović, 2017e).³³⁷ Međutim, s obzirom na to da se uz muslimanske migrante pripisuje i faktor navodnog infiltriranja terorista kao i indoktrinacija mladih muslimana³³⁸ radikalnom ideologijom, možemo govoriti o kompleksnom konglomeratu strahova i socijalne netrpeljivosti prema muslimanskim migrantima i njihovoj kulturi (Jovanović, 2017a: 273; Jovanović, 2017e: 100–101). Taj

³³⁷ Neki autori diskurse koji potenciraju sve ove strahove i apostofiraju nasilnički karakter islama nazivaju *diskursima rizika* (Korac-Sanderson, 2017: 25)

³³⁸ Reč je o drugoj generaciji doseljenika, tj. potomcima onih muslimana koji su sredinom prošlog veka već došli u Evropu.

konglomerat strahova je suvi barut koji vešta vatrena politička retorika lako može zapaliti.

No, ako ostavimo domen političkog načas po strani, i ako pogledamo sferu kulture i umetnosti, videćemo da čak i tu još uvek postoji tendencija ka održavanju slike islama kao nepromenljivo militantnog i zaostalog. Evo nekoliko primera. Premijera kratkog dokumentarnog filma *Pokoravanje I deo (Submission part I)* izazvala je burne (i uglavnom negativne) reakcije. Film u kome je, na veoma provokativan način, prikazano nasilje nad ženama u islamu imao je fatalne posledice po reditelja. Teo van Gogh (*Theo van Gogh, 1957-2004*) ubijen je zbog toga što je režirao film koji govori o tome da je nasilje u porodici sastavni deo islamske teologije i tradicije. Scenaristkinji filma prećeno je smrću.³³⁹

U narednih nekoliko godina pojavile su se i neprimerene karikature Poslanika: u jednom danskom listu 2005. godine³⁴⁰ i u francuskom satiričnom časopisu *Šarli ebdo (Charlie Hebdo)* nekoliko godina kasnije.³⁴¹ Obe karikature prikazale su Muhameda kao bombaša. Objavljivanje karikature u Danskoj izazvalo je žustro negodovanje muslimanskih vernika širom sveta: bilo je mirnih protesta, ali i napada na danske ambasade na Bliskom Istoku. Tragedija u kojoj su, početkom 2015. godine, ubijeni članovi redakcije *Šarli ebdo* potresla je svetsku javnost, ali je i reaktuelizovala pitanje o (ne)komplementarnosti zapadnih vrednosti (slobode govora) sa tradicionalnim islamskim načelima.

Kontroverze je probudio i roman Mišela Uelbeka (*Michel Houellebecq*) *Pokoravanje (Soumission)* koji je objavljen iste godine u kojoj je izvršen napad na redakciju *Šarli ebdo*. Satirični roman francuskog pisca u epilogu predstavlja imaginarnu distopijsku budućnost Francuske u kojoj vladaju konzervativne snage predvođenje muslimanskim autoritarnim vođama. Narator vodi čitaoce kroz novi svet u kome je neophodno izvršiti konverziju u islam da bi se osvojile sve društvene privilegije vladajuće (muslimanske) populacije i njenih elita. U romanu je akcenat stavljen, pre svega, na submisivnost muslimanskih žena koje muškarac može posedovati i koje će mu se verno pokoravati (u skladu sa islamskim običajima i religijom).³⁴² Kritička ubojitost

³³⁹ [https://en.wikipedia.org/wiki/Submission_\(2004_film\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Submission_(2004_film)) pregledano 1.3.2018.

³⁴⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy pregledano 1.3.2018.

³⁴¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo_shooting pregledano 1.3.2018.

³⁴² Više o rodnoj stereotipizaciji muslimanski kao submisivnih i muslimana kao seksualno devijantnih: Jovanović, 2017d.

romana skrivena je u tome što se narator, iako Francuz i hrišćanin, nimalo ne buni protiv novog režima, već se udobno smešta u njegove okvire i uživa u svim blagodetima ekstremno patrijarhalno i seksistički uređenog društva. Polemika sa (slabim) savremenim liberalizmom i levicom je više nego očigledno izražena kroz ironične zaključke glavnog junaka o tome da njegovoj muškosti zapravo daleko više prija poligamija (“Muslimanke su očigledno predane i pokorne, na to sam mogao da računam, u tom pravcu su vaspitavane, za to i da ugone a to je, u osnovi, dovoljno...” – Uelbek, 2015: 260), da će mu univerzitetska karijera biti još uspešnija kada se konvertuje, i da se novom autoritarnom (islamskom) režimu zapravo veoma rado *pokorava*. “Donekle kao što je, nekoliko godina ranije, slučaj bio s mojim ocem, i meni se sada ukazivala nova šansa; biće to šansa da započnem jedan novi život, bez neke naročite veze s onim prethodnim” (Uelbek, 2015: 262).

Piscu je navodno više puta prećeno (zbog predstavljanja islama kao retrogradnog i seksualno devijantnog), pa je njemu, i njegovoj porodici, bila ugoržena bezbednost. Naturalistički prikaz umiranja evropskog duha i liberalnih vrednosti i deskripcija potpune dominacije islamskog političkog i porodičnog režima nad modernim laičkim republikanskim vrednostima i pravilima, stavio je realan književni kvalitet romana u drugi plan i nanovo je podspešio strah Evrope od muslimanskog “osvajanja”. *Pokoravanje* je bilo kuliminacija ogorčenosti nad devalvacijom liberalnih zapadnih građanskih vrednosti koje su vekovima građene na racionalističkim postulatima.

Naravno, treba napomenuti i da je snimljen veliki broj igranih i dokumentarnih serija i filmova o nasilju muslimana nad Evropljanima i Amerikancima.³⁴³ Pojedine verske vođe pozivale su na spaljivanje *Kurana* i progon muslimana (2010. godine je to učinio jedan evangelistički pastor u SAD-u),³⁴⁴ a novinari se utrkuju u

³⁴³ Jedan od poznatijih primera je veoma popularna televizijska serija „24“ u kojoj je (u trećoj sezoni koja se u SAD-u davala 2004. i 2005. godine) prikazana grupa okrutnih muslimana koja je nameravala da ubija građane SAD-a i da unište čitavu državu tako što bi izazvala topljenje nuklearnih reaktora duž cele zemlje. Jedan od muslimana u seriji bio je spreman da zarad toga čak pristane i na ubistvo sopstvenog sina i supruge. Prikazivanje ovakvog programa izazvalo je polemiku u intelektualnim i medijskim krugovima i zato je pre emitovanja bilo ispisano obaveštenje u kome se demantuje da je serija usmerena protiv islama i muslimana. Stigmatizacija je bila toliko očigledna da je kasnije snimljen i emitovan poseban spot u kome zvezda serije i glavni glumac izjavljuje da su mnogi muslimani dobri ljudi i da nema razloga da budu diskriminirani. Nakon toga u više epizoda pojavljivali su se i „dobri muslimani“ koji su pomagali glavnom liku u borbi sa negativcima. (Ricer, 2009: 257). No, i bez obzira na naknadne pokušaje iskupljivanja, i ispravljanja očiglednog i namernog žigosanja islamskih vernika, šteta je naneta. [https://sr.wikipedia.org/sr-el/24_\(TV_serija\)](https://sr.wikipedia.org/sr-el/24_(TV_serija)) pregledano 1.3.2018

³⁴⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Dove_World_Outreach_Center_Quran-burning_controversy pregledano 1.3.2018.

senzacionalističkom predstavljanju ekstremističkih interpretacija islama. Sve u svemu, orijentalistički narativi postali su medijska svakodnevnica na Zapadu. U posljednje vreme javljaju se i *apologetski orijentalizmi* (govorili smo već o Depardjeovom shvatanju superiornosti muslimanske kulture u odnosu na zapadnu), ali oni su i dalje u manjini. Jedan od najpoznatijih primera ilustracije straha od islama i muslimanskih migranata bila je naslovna strana jednog poljskog magazina na kojoj je pisalo “Islamsko silovanje Evrope”. Brutalne slike na kojima se prikazuje ugroženost Evrope predstavljaju personifikaciju već pomenutog konglomerata straha: straha od ugrožavanja vrednosti, ali i konkretne fizičke bezbednosti. Nije slučajno ni to što je Evropa prikazana kao žena svetle puti i plave kose dok su napasnici tamnopusiti muški migranti. Ova slika (Slika br. 5) personifikuje i apstrakciju (ugroženost Evrope od islamske tradicije), ali i konkretnu rodnu ugroženost od navodnog mizoginog načina života muslimana.³⁴⁵



Slika br. 5 Naslovna strana poljskog magazina *wSIECI* “Islamsko silovanje Evrope”

Izvor:

<http://www.breitbart.com/london/2016/02/17/islamic-rape-of-europe-polish-news-magazine-shockingly-frank-cover/> pregledano 1.3.2018.

³⁴⁵ Navodni porast stope silovanja usled priliva migranata jedan je od najčešćih stereotipa koji se izvlače na osnovu *crnih statistika*. Mediji se neretko koriste takvim primerima da ojačaju već postojeći orijentalistički narativ o inherentnosti nasilja nad ženama u islamu. Evo jednog novinskog izveštaja koji to potvrđuje: <https://redice.tv/news/sweden-nobody-helped-woman-rape-by-20-muslim-migrants> pregledano 1.3.2018.

Pogledajmo sada kako se savremene političke elite služe orijentalizmom kao jednim od gradivnih elemenata populizma³⁴⁶ tj. na koji način politički akteri akumuliraju strahove i predrasude i usmeravaju ih u svoju korist. Said je kolonizaciju nazvao kulminacijom orijentalističke samouverenosti. Međutim, u domenu upotrebe orijentalističke retorike za dobijanje podrške biračkog tela, verovatno je apsolutni pobjednik sadašnji predsednik SAD-a, Donald Tramp. “Senzacionalističkim izjavama, specifičnim stilom života i poprilično radikalnim stavovima o različitim temama (od kursa spoljne politike do pitanja rodne ravnopravnosti), Tramp je predizbornu kampanju i početak svoje vladavine učinio uzbudljivijim i drugačijim od mnogih prethodnih. Svakako da razne vrste skandala (verbalni, politički, korupcionaški, seksualni itd.) nisu nepoznate političkim elitama u SAD-u, međutim, Trampova retorika je umnogome prešla granice u javnosti uobičajenih, i što je najvažnije, „politički korektnih“ diskursa. Osim direktnog vređanja političkih oponenta, ideoloških protivnika (pre svega levičara), drugih država, žena, afroamerikanaca, Meksikanaca i drugih etničkih manjina u SAD, jedan od potpornih stubova Trampove beskrupulozne političke semantike je i veoma zapaljiva naracija usmerena protiv muslimana, naročito protiv migranata koji sa Bliskog istoka emigriraju u zapadne zemlje” (Jovanović, 2017b: 125–126).

Tramp je postao poznat po svojim izjavama da je teško razlikovati radikalni islam i islam uopšte, da je teško razdvojiti nasilne muslimane od onih koji to nisu i da je nemoguće znati ko čini tajnu terorističku organizaciju, a ko ne. Rekao je i ovo: „Islam nas mrzi. To je ogromna mržnja. Moramo završiti sa time. Tu postoji neverovatno velika mržnja prema nama”.³⁴⁷ Za njegovog mandata pokrenut je i proces zabrane migracija u SAD pa na osnovu tog i nekih drugih poteza možemo zaključiti da je, i

³⁴⁶ Populizam je fenomen o kome se intenzivno piše i debatuje, pojam koji se sve češće izražuje i javno upotrebljava a opet ne postoji konsenzus u vezi sa jasnim određenjem pojma. Jedna poljska politikološkinja s pravom zaključuje da je populizam “kao velika vreća, koju svako pokušava da ispuni odgovarajućim sadržajem” (Mikucka-Wójtowicz, 2017: 103). Definicije se kreću od toga da je populizam obmanjujuća politička diskurzivna strategija (tu ideju zagovara Miler – *Jan-Werner Muller*), preko toga da je reč o dubljem strkturnom fenomenu koji podrazumeva dijalektiku između diskursa i strukture (ovo, npr. smatra Stjuart Hol – *Stuart Hall*, 1932-2014) pa sve do objašnjenja koja populizam uopšte ne vide kao negativnu pojavu, već kao kanal uz pomoć koga *demos* postaje politički vidljiv, relevantan i uticajan (reč je o stanovištu koje je zastupao Ernesto Laklau u sklopu teorije o radikalnoj demokratiji). Mi sada nećemo ulaziti u dublju polemiku u vezi sa određenjem pojma jer nam to nije u fokusu rada a u kontekstu javnog diskursa o migrantima populizam je korišćen u vidu političkog retoričkog mehanizma uz pomoć kojeg se dobija izborna podrška (mada smo naravno svesni da to nije jedina (a možda ni sasvim ispravna) defincija).

³⁴⁷<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3485353/Islam-hates-Donald-Trump-continues-anti-Muslim-campaign-major-TV-interview.html> (pregledano 17.6.2017.)

nakon osvajanja vlasti, nastavio sa islamofobijom na kojoj je, između ostalog, gradio svoju predizbornu kampanju (za više videti: Jovanović, 2017b).

Naravno, nije Donald Tramp jedini političar koji se služi orijentalizmom da bi osvojio simpatije i glasove birača. U skladu sa antimigracionom politikom svoje zemlje, mađarski lider Viktor Orban (*Viktor Orban*) rekao je da su “migracije Trojanski konj terorizma” i da “ljudi koji kod nas dođu ne žele da žive u skladu sa našom kulturom i običajima, već prema svojim, ali po evropskim standardima života”.³⁴⁸ Izjavio je i da neće da potroši novac na “raj za migrante”.³⁴⁹ Orban istupa ne samo kao mađarski premijer, već i kao glasnogovornik čitave Varšavske grupe (odnosno Višegradske četvorke koju čine Mađarska, Slovačka, Češka i Poljska) koja brani stav da te zemlje neće pružiti doborodošlicu migrantima sa Bliskog istoka.

Krajem 2017. godine švedski političar Martin Strid izjavio je da muslimani nisu “kompletni ljudi” i da na skali humanosti od 1 do 100 muslimani “nisu 100% ljudi”. Naglasio je i da se “bivši muslimani približavaju tome da postanu 100% ljudi a ne 100% muhamedinci” (kako on naziva muslimane).³⁵⁰ Strid je zbog ovakve retorike pretrpeo političke sankcije, pa ipak njegove ksenofobične reči dugo su odzvanjale u Švedskoj, ali i svetskoj javnosti i nisu kod svih naišle na neodobravanje.

Svi analizirani narativi zapadnih političara uklapaju se u ideologiju *mrtvog multikulturalizma*, odnosno u navodnu realnost neodrživosti suživota evropske i drugih kultura koju je, u jednom javnom nastupu, “obelodanila” i proglasila nemačka kancelarka Angela Merkel (*Angela Merkel*) još 2010. godine. Ona je rekla da je “pokušaj stvaranja multikulturalnog društva propao, apsolutno propao”.³⁵¹ Ova izjava je, doduše, u potpunoj suprotnosti sa politikom otvorenih vrata za migrante koju danas sprovodi vlada same kancelarke, međutim, konkretna politika motivisana je potencijalnim ekonomskim prosperitetom građana Nemačke (ukoliko bi došla nova radna snaga sa Bliskog istoka), a izjave iz 2010. godine odnosile su se na očuvanje vrednosnog i kulturnog nasleđa i identiteta Nemaca, ali i drugih Evropljana. Bilo kako

³⁴⁸ <https://beta.rs/vesti/politika-vesti-svet/56193-orban-migracija-je-trojanski-konj-terorizma> pregledano 1.3.2018.

³⁴⁹ https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2018&mm=03&dd=11&nav_category=78&nav_id=1368134 prpregledano 12.3.2018.

³⁵⁰ <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/2/svet/2952252/svedski-politicar-strid-muslimani-nisu-100-odsto-ljudi.html> pregledano 1.3.2018.

³⁵¹ <http://www.politika.rs/scc/clanak/315768/Merkelova-i-smrt-multikulturalizma> pregledano 1.3.2018.

bilo, s obzirom na to da na Zapadu desne partije³⁵² u sve većem broju odnose pobjedu na izborima, može se očekivati opstanak snažne orijentalističke retorike u javnosti.

Podrazumevajući da su stavovi opšte populacije i narativi političkih elita u međusobnoj (kauzalnoj) vezi i refleksiji, na kraju ovog poglavlja predstavimo i stavove evropskih i američkih građana o islamu. Videćemo da je ideja o islamu kao religiji nasilja itekako ukorenjena u predstavama stanovnika Okcidenta. Podaci koje smo prikupili iz različitih izvora govore u prilog tome da oko polovine populacije u Nemačkoj, Francuskoj, Italiji, Biratniji, Danskoj i Švedskoj smatra da je islam religija netolerancije. Skoro polovina ispitanih Britanaca smatra da muslimani na teroriste gledaju kao na heroje, a samo 17% Nemaca misli da je islamska kultura kompatibilna sa evropskim načinom života i vrednostima (Jovanović, Mentus, 2017: 218–219).

Rezultati istraživanja koje je sproveda francuska agencija (IFOP)³⁵³ pokazuju da 69% Nemaca smatra da je islam nekompatibilan sa zapadnim vrednostima, 61% ispitanika je izjavilo da su muslimani fanatici, 51% smatra da su submisivni a čak 38% ispitanika smatra da su svi muslimani ekstremno nasilni. Slični su podaci dobijeni i u Francuskoj: 62% Francuza na islam gleda kao na kulturu koja je u suprotnosti sa zapadnim vrednostima, 57% se slaže sa stavom da su muslimani fanatici, 49% smatra da su muslimani submisivni a 34% ispitanika je reklo da su muslimani inherentno nasilna kultura. Veoma je zanimljiv podatak i da 83% Nemaca smatra da islam diskriminiše žene i da najmlađa monoteistička religija vera normalizuje nasilje u porodici. Bitno je naglasiti i to da su pomenuti procenti u porastu: 2015. godine je 57% Nemaca smatralo da je islam pretnja i to je za 4% procenta više u odnosu na 2010. godinu (Jovanović, Mentus, 2017: 218–219).³⁵⁴

Zanimljivo je da su u Britaniji u manjem procentu zastupljeni negativni stavovi prema islamu (čak 63% Britanaca ne slaže se sa izjavom da su muslimani inherentno skloni nasilju), iako su tri najčešća epiteta koja se vezuju za islam: ekstremizam, nasilje i mizoginija. Slična je i situacija u Austriji, dok u Švedskoj i Danskoj beležimo rezultate nalik na onima koji su dobijeni u Nemačkoj i Francuskoj (Jovanović, Mentus, 2017).

³⁵² Ne služi se samo desnica orijentalizmom, mada je on ipak znatno ređen prisutan na drugom polu ideološkog spektra.

³⁵³ http://www.ifop.com/?option=com_sector§or=1&language=2 pregledano 1.3.2018.

³⁵⁴ Različite agencije i univerzitetski istraživački centri registruju i nagli porast islamofobičnih stavova nakon napada na Šarli ebdo. Do tada je procenat onih koji imaju negativne stavove prema islamu bio stabilan a nakon 2015. godine beleži se rast islamofobije (Jovanović, Mentus, 2017: 220).

Izrazito negativne stavove prema muslimanskoj populaciji možemo identifikovati i u Mađarskoj, Italiji, Poljskoj, Grčkoj i Španiji.³⁵⁵ Interesantno je da se u skoro svim zemljama pokazuje tendencija da su prema islamu najtolerantniji oni koji pripadaju starosnoj kohorti između 30 i 49 godine, dok su i stariji i mlađi u daleko većoj meri skeptični prema muslimanima. U svim starosnim kategorijama prva odrednica koja se beleži uz islam je nasilje.³⁵⁶

Američki istraživači smatraju da je bitno odvojiti stavove prema muslimanima od stavova prema islamskoj religiji jer podaci pokazuju da Amerikanci imaju daleko negativnije stavove prema islamu (jer je, prema njihovom mišljenju, islamska doktrina zaslužna za nasilje i terorizam), nego što je to slučaj sa stavovima o muslimanima. Jedno od objašnjenja za ovu razliku leži u tome što neposredno iskustvo sa muslimanima dovodi do slabljenja kritičke oštrice prema ovoj verskoj populaciji, dok je islam svojevrsna apstrakcija kojoj se pripisuje “krivica” za ekstremistička tumačenja. Drugim rečima, neposredan kontakt sa muslimanskim *Drugim* smanjuje tenzije, dok se nedovoljno poznata doktrina i islamski kanon percipiraju kao izvor nasilja nad hrišćanima i Jevrejima. U svakom slučaju, i u SAD-u beležimo porast netrpeljivosti prema islamu i ova religija se opet najčešće naziva nasilnom i mizoginom.³⁵⁷ “I dok jedan mladić za vreme Trampovog govora u Nju Hempširu uzvikuje da „mi imamo problem u ovoj zemlji, taj problem se zove muslimani“, devojka (koja se deklarirala kao Trampov glasač) na ulici vrišti da sve muslimane treba ubiti, dvadesetjednogodišnji Čarli Šejn iz Teksasa potpuno samouvereno zaključuje da se Tramp „samo trudi da Amerikanci budu sigurni. Naši životi su važniji od njihovih i to je realnost“ (Jovanović, 2017b: 130).

Naravno da paralelno sa jačanjem orijentalističkog diskursa u medijima i u političkoj areni, naučna i stručna ekspertiza u, možemo slobodno reći globalnoj hiperprodukciji, pokušava da razgraniči i defniše pojmove koji su u vezi sa islamom,

³⁵⁵ Islamofobija se može identifikovati čak i na Novom Zelandu. Istraživači su pokazali da i u zemlji čiji su stanovnici dominantno tolerantni i imaju pozitivne stavove o demokratskim vrednostima i multikulturalizmu, ukoliko redovne prate izveštaje o muslimanima u medijima, razvija se negativna diskriminacija prema islamu. Autori tvrde da stanovnici retko dolaze u kontakt sa afirmativnim izveštajima o muslimanskim zemljama i/ili populaciji i da je savsim logično da oni koji više prate medije imaju predstavu o islamu kao o religiji nasilja (Shaver, Sibley, Osborne, Bulbulia, 2017: 14–15).

³⁵⁶<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> pregledano 1.3.2018.

³⁵⁷<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2015/12/09/what-americans-really-think-about-muslims-and-islam/> pregledano 1.3.2018.

nasiljem, terorizmom i migracijama, i da na taj način doprinese objektivnijem sagledavanju stvari. Već smo spominjali razliku koju je Olivije Roj napravio između islama i islamizma što je zaista hvale vredan pokušaj da se religija odvoji od ideologije. Slično je i sa Espozitovim pokušajem dekonstrukcije različitih interpretacija džihada. Naravno, iako među najpoznatijima, ovi pokušaji nisu usamljeni i ima ih, kako u zapadnim akademskim centrima, tako i u domaćoj nauci.³⁵⁸

Na primer, nemali broj autora pokušava da definiše fundamentalizam, da ga odvoji od tradicionalizma, ali i da podvuče razliku između fundamentalizma koji je “samovoljan separatistički pokret koji – kao stalna suprotnost modernom procesu opšteg otvaranja u razmišljanju, delanju, načinima života i društvu – treba da povrati apsolutnu sigurnost, čvrsto uporiše, pouzadnu zaštitu i jasnu orijentaciju putem iracionalne osude svih alternativa“ (Kincler, 2002: 9)” i nasilnog ekstremizma. Fundamentalista ne znači nasilnik (iako može biti i to), kao što džihadizam nije isto što i džihad (prvo je ideologija, a drugo je dogmatski koncept sa diverzifikovanim značenjskim potencijalom). Dakle, iako ne postoji razlika u dogmatskom *impetusu* da se fundamentalizam razvije kvantitativno više, i kvalitativno drastičnije, kod neke religije u odnosu na druge, fundamentalizam ostaje sinonim za reislamizaciju i to još od sedamdesetih godina prošlog veka.

Bezobalan je i broj studija koje analiziraju kompatibilnost islama i demokratije, odnosno islama i (zapadnog shvatanja) ljudskih prava, te koje pokušavaju da pokažu kako islam nije inkompatibilan sa demokratskim političkim režimom, ali nije ni

³⁵⁸ Darko Tanasković ističe da se, sprovođenjem postupka eliminacije, broj relevantnih termina bez kojih nije moguće adekvatno konceptualizovati pristup savremenom islamu, svodi na tri: reformizam, fundamentalizam i islamizam. Ovaj autor navodi da navedeni pojmovi „zajednički obrazuju trougao unutar čijeg je semantičkog polja izvodljivo definisanje i tumačenje svih najbitnijih obeležja i referenci savremenog islama, kako u doktrinarnoj tako i u socijalnoj i političkoj sferi“ (Tanasković, 2010: 250). Fundamentalizam je, kao što smo već rekli, pokret koji impliciranja vraćanje korenima i doslovno primenu pravila koja su nastala pre više vekova. Reformizam je konstata islamske istorije tokom koje su se kontinuirano pojavljivali reformatori koji su nastojali da vernike vrate izvornim načelima – pre svega kuranskim, ali i onima napisanim u predanjima o Prorokovom životu. Reformizam je gotovo po pravilu podrazumevao kritiku konzervativne, zvanične vere, koja je neretko bila zasnovana na revizionizmu prethodnih pravno – teoloških tumačenja, i koja je, skoro uvek, bila u čvrstoj sprezi sa ustanovama državne vlasti. Reformizam se može podeliti na tri glavna pravca: verski modernizam, svetovni modernizam i ortodokсни reformizam. Islamizam bi bio politička interpretacija islama, prilagođavanje dogmatskih načela za savremene političke potrebe. „Verujemo da bi usvajanjem i doslednim primenjivanjem pojmovno-terminološke trijade reformizam – fundamentalizam – islamizam bio učinjen bar početni korak na putu postepenog osposobljavanja naše javnosti za aktivno i osmišljeno suočavanje s konceptualnim izazovom neophodnosti da se autentično opiše, protumači i, u meri u kojoj je to najviše moguće, razume savremeni islam. Najbitnije je steći znanje, ali i smoći snagu, da se stvari i pojave preispitaju i konačno počnu nazivati pravim imenima“ (Tanasković, 2010:262).

inherentno mizogina religija (mada često jeste interpretiran na patrijarhalan način). Već smo naveli samo neke od važnijih studija u oblasti proučavanja konvergencije islama i feminizma (Mernissi, Lakeland, 1991; King, 2003; Badran, 2005; Badran, 2009; Seedat, 2013). Međutim, uprkos brojnim pokušajima da se razumeju i islam i savremeni fenomeni u vezi sa verski motivisanim terorizmom, i uprkos nastojanjima da se naprave razlike između religije i (zlo)upotrebe iste u političke i ideološke svrhe, stereotipi opstaju, međusobno se ponderišu, strah i panika rastu i time se samo nadograđuje već postojeći orijentalistički narativ.

Ne tvrdimo da postoji direktna veza između savremenog shvatanja islama kao religije koja nije kompatibilna sa zapadnim vrednostima i kao religije koja je, ako ne preodređena, a onda barem veoma pogodna, za sprovođenje nasilja, s jedne strane, i Veberovog shvatanja islama s druge strane. Nalaženje direktnog kauzaliteta između ove dve pojave bilo bi protivno svim načelima sociološke nauke (Jovanović, Mentus, 2017: 222–223). Ovaj kratki osvrt na savremenu percepciju islama u okcidentalnom kontekstu nije služio za pronalaženje kauzalne veze između Veberovog i savremenog shvatanja islama kao religije rata i nasilja, već je poslužio kao ilustracija za perpetuirani opstanak orijentalizma, uprkos višedecenijskoj borbi protiv njega – i od strane samog Saida, ali i od strane njegovih idejnih nastavljača.

Ovaj kratki ekskurs o stereotipima o islamu kao o religiji koja svoje vernike dominantno usmerava ka terorizmu (ali i ka mizoginiji, patrijarhalnosti, fundamentalizmu itd.) poslužio je i kao još jedna prilika za podsećanje na to da „razum ne poznaje teritorijalna ograničenja“ (Šolte, 2009: 151) i da je uloga društvene nauke da to kontinuirano ističe. Podsećamo na to da je Karl Beker još početkom XX veka tražio od naučnika da se bore protiv simplifikacija islama a ovo poslednje potpoglavlje disertacije posužilo nam je kao podsetnik da postoji potreba da Bekerove reči odzvanjaju i čitav jedan vek kasnije. Socijalna misao, nažalost, nije ni izbliza dovoljno uticajna da rastopi amalgam viševekovog građenja orijentalističke slike,³⁵⁹ ali može makar da pokuša da je dovede u pitanje. Svi pokušaji koji idu pravcu *postorijentalizma* (Pasha, 2017: 134) su više nego poželjni i zavređuju samo pohvale. Imajući sve to u

³⁵⁹ Iako su i Fuko i Said smatrali da su znanje i moć u neraskidivoj vezi, i bez obzira na to što je Said insistirao na tome da ukidanje orijentalizma treba da počne od društvene nauke (pre svega lingvistike), smatramo da je ovo njegovo viđenje bilo uslovljeno trenutkom u kome je živeo i da nipošto ne odgovara savremenoj društvenoj realnosti. Smatramo da je danas uloga savremene društvene nauke u oblikovanju percepcije širih društvenih slojeva relativno mali i da je svakako manji nego što bi to sami naučnici želeli.

vidu, zaista ne možemo da ne naglasimo da je velika šteta što Veber koji je velikan društvene nauke i koji je zaista pomerio granice saznanja, nije doprineo i tome da se temelji orijentalizma uzdrmaju.

6. Zaključak

“Zamišljanje je kao pipanje oko sebe
po mračnoj stazi, ili ispiranje
očiju krvlju.

Ti si istina od glave do pete. E pa,
šta bi još hteo da znaš?”

(Dželaludin Rumi, stihovi iz “Plamene česme”)

U ovoj studiji pošli smo od relativno široko postavljene hipoteze da je Veberovo shvatanje islama u određenoj meri rezultat orijentalističke percepcije, odnosno da je njegovo tumačenje islama u ratničkom ključu nastalo pod uticajem viševjekovnog procesa oblikovanja zapadnog stereotipnog pogleda na islam kao na dominantno nasilnu religiju. Većina autora koja se bavila ovom tematikom (a nije ih bilo puno ni u međunarodnom ni u domaćem kontekstu), Veberovo shvatanje islama nazivaju jednostavno orijentalističkim, bez ulaženja u dalju elaboraciju zašto je to tako, koji je obim tog redukcionizma, i kakve su posledice (Turner, 1978, 1998, 2010; Sukidi, 2006; Salvatore, 1996; Rodinson, 1973; Levtizion, 1999; Farris, 2010, 2013; Bashier, 2011). Zbog ovog terorijskog šuma i nedovoljne konceptualne preciznosti mi smo najpre postavili pitanje pod uticajem kakvog tj. koje vrste orijentalizma je Veberovo shvatanje islama i to nam je bila početna stanica za dalje istraživanje i samog koncepta orijentalizma, ali i onog dela Veberove zaostavštine koji se odnosi na islamsku religiju.

Orijentalizam je u savremenoj nauci odavno etabliran svetonazorni i teorijski okvir kroz koji se proučava civilizacijski odnos između Okcidenta i Orijenta. Verovatno zbog toga što se radi o šire primenjivanom konceptu, gotovo nikad se ne propituju kriterijumi o tome da li je, i u kojoj meri, određeno stanovište zavedeno orijentalizmom, već se ta ideološka etiketa po pravilu samo dodeli. Iako ne sporimo inovativnost, značaj i ispravnost Saidovog koncepta, nastojali smo da izbegnemo upadanja u isti začarani krug simplifikacije u koji stupaju *orijentalisti* kada tumače islam kao nasilan i retrogradan: orijentalizam otuda vidimo kao jedan dinamičan i stepenast koncept koji omogućava razlikovanje obima teorijskog redukcionizma kod konkretnih autora. Smatrali smo da je nijansiranje orijentalizma preko potrebno, ne samo zato što nam je ono poslužilo kao prizma kroz koju smo posmatrali stvaralaštvo Maksa Vebera, već i zato što preciziranje

pojma i ubuduće može poslužiti za analizu različitih narativnih primera. Smatramo da je nijansiranje orijentalizma nužan korektiv ukoliko se želi postići objektivnost i izbeći ideološko zastranjivanje. Ako svaku studiju, roman, sliku ili politički govor o islamu nazovemo orijentalističkim, bez ulaženja u detalje o tome o kakvom se obimu, vrsti i motivaciji radi, opet smo na saznajnoj nuli i ostajemo bez valjanog naučnog doprinosa razumevanju civilizacijskih odnosa.

Vodeći se željom za redefinisanjem odveć utemeljenog Saidovog koncepta, nastojali smo da preciziramo pojam orijentalizma putem dva idealnotipska ekstrema: orijentalizam koji predstavlja pežorativni prikaz islama i orijentalizam koji podrazumeva da je islam superioran u odnosu na Zapad. Između ovih ekstrema postoji niz varijeteta koji nam omogućavaju da valorizujemo i procenimo stepen orijentalističke redukcije. Poenta konstrukcije *orijentalističkog spektra* nije samo u pravljenju analiza nečijih stavova, tumačenja i retorike *per se*, već je ona i u tome da se, kada se proveri da li je reč o orijentalističkom zastranjivanju ili ne, u delima proučavanog autora prouči da li postoji i nešto što bi moglo koristiti naučnom izučavanju islamske kulture, religije i civilizacije. Ukoliko u konkretnoj studiji slučaja dođemo do zaključka da se radi o jednoj od ekstremnih pozicija, nalaze proučavanja tog autora ne možemo smatrati dovoljno validnim za sociologiju religije, islamologiju, ili bilo koju drugu oblast iz domena društvenih nauka koja se bavi izučavanjem islama. Međutim, ako orijentalizam postoji samo u nekim parcijalnim segmentima, onda ostatak analize može biti vredan naučne pažnje.

Veberovo shvatanje islama bilo je predmet naše studije slučaja i primene teorijskog okvira revidiranog koncepta orijentalizma. U skladu sa tim teorijskim ramom, polaznu hipotezu (da Veberovo tumačenje islama možemo nazvati orijentalističkim) precizirali smo tako što smo istakli da se Veberovo shvatanje islama može okarakterisati kao *srednji put orijentalizma*, odnosno kao umereni orijentalizam. Drugim rečima, hteli smo da utvrdimo da li u teorijskom legatu Maksa Vebera postoje istraživački nalazi koji nam mogu poslužiti kao dobra polazna osnova za proučavanje islama. Prolazeći kroz tri dimenzije (klasnu, prostorno-političku i etičku) ispitivali smo jedan po jedan segment istorije islama, čime smo ostvarili dvostruku dobit: interpretativno smo zaokružili Veberovo shvatanje islama (jer je ono u njegovim delima veoma rasuto i nekonzistentno, a na ovaj način smo te fragmente barem donekle sistematizovali), ali smo istovremeno

predstavili i autohtono sociološko istraživanje islamske istorije i dogme. Veberova teorijska postavka veoma je dobra za sociološko razumevanje religija; uz pomoć analize političke, ekonomske i etičke uslovljenosti najbolje možemo razumeti način na koji je dogma određene religije konvergirala sa konkretnim istorijskim uslovima i potrebama. Veber je pokazao da religija nije puka ljuštura ideacionog koji ispunjava određene funkcije u društvu: socijalizatorsku, integrativnu, moralizatorsku ili čak samo funkciju maskiranja bola i zamagljivanja očiju širih društvenih slojeva kako ne bi videli eksploataciju i prevaru elita. Veber je ispravno ukazao na to da su religija i društvo u daleko kompleksnijoj relaciji u odnosu na onu koju nam daju funkcionalistička ili pak marksistička objašnjenja. Veber je izbegao i svojevrsni larpurlartizam u religiologiji, odnosno izbegao je da proučava estetiku, mitologiju, simboliku i prakseologiju samo zarad deskripcije i proučavanja partikularnih elemenata religiološkog kompleksa, već je gotovo sve elemente nastanka i razvoja određene religije kauzalno povezao sa društvenim. Taj princip pokušao je da primeni i na proučavanje islama, ali taj islamološki projekat nije, nažalost, izveden dovoljno potpuno, precizno i objektivno. Istini za volju, pomenuti projekat nikada nije dovršen, mada je iz svega što je ostalo nakon njegove smrti jasno da je Veber islam stavio u nišu religije ratnika koja nije religija spasenja.

Prolazeći kroz tri nivoa analize u potpunosti smo, ili barem delimično, potvrdili sledeće hipoteze: da su za nastanak i razvoj islama kao religijskog sistema utemeljenog na obavezujućem i holističkom verskom *praxisu* i dogmi, osim ratničkog *ethosa*, važni i drugi faktori; da je veliku ulogu u nastanku i promovisanju islama imala klasa trgovaca, njihov *ethos* i način života i da je Muhamedova pripadnost trgovačkoj eliti značajno doprinela inkorporiranju trgovačke etike u temelj islamske dogme; da ranoislamske centre, u određenoj meri, možemo svrstati u Veberovu definiciju gradske opštine (mada Meka i Medina ipak znatno odstupaju od definicije koju daje nemački sociološki klasik), i da islamska dogma o putevima spasenja jasno ukazuje na to da je, pored učenja o važnosti stradanja u svetom ratu, u same osnove islama utkan i značaj šerijatskih normi, čije poštovanje, prema istom verskom shvatanju, vernicima omogućuje dostizanje islamskog raja.

Veber je u analizi islama pratio jasnu nit: rat je bio *spiritus movens* nove monoteističke religije pa su svi drugi konstitutivni elementi formulisani i nametani tako

da podrže osnovni borbeni imperativ. Veberova hipoteza da je ratnički sloj bio nosilac nove religijske etike jeste delimično plauzibilna. Borba za novu veru išla je zajedno sa borbom za novu državu i Veber je ispravno uočio ovu specifičnost nastanka nove religije. Za razliku od nekih drugih religija koju se širile uz pomoć mesijanstva, islam jeste umnogome izvojevan u bitkama. Naravno da je to ostavilo snažan pečat i na dogmu, međutim, kao što smo pokazali, trgovački sloj je bio gotovo jednako važan (u nekim trenucima čak i važniji), a generalno je teško jasno odvojiti ove dve uloge u VII veku na Arabljanskom poluostrvu. Trgovina i rat jesu bili dva osnovna kanala, ne samo za uspinjanje na društvenoj lestvici, već i za širenje nove vere, iako to nisu bile dve striktno odvojene sfere. No, s obzirom na to da je trgovina odigrala veoma važnu ulogu u nastanku islama, ne samo u domenu ekonomije, već i u domenu etike (koja upravo na osnovu značaja trgovine apostrofira egalitarizam i dobrobit zajednice muslimana), možemo zaključiti da je hipoteza o značaju trgovine potvrđena, a da je Veberova pretpostavka o apsolutnom preimućstvu ratničke klasne osnove ranog islama relativizovana.

Naša hipoteza o tome da ranoislamske gradove možemo svrstati u ono što je Veber nazvao gradskom opštinom nije potvrđena. Situacija nije nimalo jednostavna jer rana islamska istorija beleži mnoge prakse i institucije koje spadaju u Veberovu definiciju gradske opštine, pa ipak, tu nedostaju neki ključni elementi. Nedostaje, pre svega, racionalni pravni sistem, a nedostaje i razvijeno kapitalističko tržište. Razmena dobara jeste postojala, islamsko pravo ima i sekularne elemente, a doneseni su i državnički dekreti koji nisu imali veze sa Alahovom porukom, međutim, to ne poništava osnovnu prirodu islamskog zakona kao Božije reči i ne poništava ograničavajuće faktore koji su sputavali razvoj slobodnog tržišta a koji takođe proizilaze iz religijskih pravila. Karakter organizovane grupe je element koji najviše približava prvu muslimansku zajednicu Veberovom shvatanju gradske opštine, ali to je nedovoljan istorijski i teorijski *impetus* da bi se zadovoljio opseg cele definicije. Veber je, doduše, pogrešno procenio da rani islam nije imao nikakvu političku organizaciju osim slepog praćenja harizmatskog vođe i zloupotrebe moći i drugih resursa od strane feudalnih vlasti, međutim definitivno nije pogrešio kada Meku i Medinu nije svrstao među gradske opštine. Ta dva grada jesu bili urbana a ne ruralna područja (i sam Veber ih je nazivao gradovima), ali elementarna binarna distinkcija između sela i grada nije dovoljna da bi se razumela priroda

političkog, društvenog i ekonomskog uređenja naselja. Ranoislamski gradovi nisu bili pastoralni predeli, ali nisu bili ni gradske opštine; Meka i Medina bili su protogradovi. Naravno da određena odstupanja od Veberog shvatanja prostornog i političkog uređenja ranog islama doprinose validnijem sociološkom shvatanju kompleksnosti nastanka islama, ali ne menjaju konačni zaključak. Dakle, ovu početnu hipotezu smo opovrgnuli, međutim, jasno smo naznačili i elemente koji joj idu u prilog.

S druge strane, kada je reč o putevima spasenja, smatramo da je Veberova teorija skrenula u pogrešnom smeru. Prateći svoju osnovnu zamisao koja islam definiše kao religiju rata i ratnika, teleološko, odnosno eshatološko, objašnjenje islama podrazumevalo je da u raj odlaze samo oni koji su se borili u uzvišenom svetom ratu. Veberu se ne može sporiti da je ispravno zaključio da je šehidima mesto u raju; kao što smo videli, oni koji su Alahovi mučenici svakako idu direktno u dženet, ali putevi spasenja su u islamu veoma kompleksni, katkad su trnoviti a katkad glatki, ali su svakako prilično inkluzivni za sve putnike koji su se iskreno pokoravali Božjoj volji i koji su živeli u skladu sa islamskim moralom. Odgovor na pitanje da li svaki vernik ima mogućnost kandidovanja za raj jeste: Da, ima. Muškaraci, žene, bogati, siromašni, zdravi, bolesni – doslovce svi koji su živeli u skladu sa islamom (a to znači da su svakodnevno ispunjavali verske obaveze, da su verovali u Boga i živeli u skladu sa islamskom etikom) mogu da se nadaju odlasku u raj. Veberova hipoteza opet je (bar delimično) opovrgnuta, a naša je u potpunosti potvrđena.

Veber je bio svestan kompleksnosti prakse u islamu, međutim, on islamskim običajima nije pridavao divinizovan karakter već ih je opisivao kao metode uz pomoć kojih vladajuća klasa svoje podanike drži pod kontrolom. Ovakvo viđenje je, uostalom, u skladu sa opštom teorijom o orijentalnom despotizmu pa ipak, iako se zalagao za preciznost u društvenim naukama, Veber je izgubio iz vida važnost monoteizma i povezanost vernika i tog jednog jedinog Boga preko obreda u islamu. Ako se ima u vidu transcendentna nit koja povezuje vernika, Alaha i praksu, nužno se nameće drugačiji zaključak u vezi sa spasenjem. Veber je propustio da prepozna i podvuče logičku nit koja povezuje obimnu i dosta zahtevnu ortopraksiju sa idealizovanim beskonačnim *post mortem* spasenjem. Ako je raj dostupan samo ratnicima, zašto bi onda iko svoj dan podredio složenim religijskim zahtevima i pokoravao se Bogu bez ikakve nade da će dobiti nagradu? Da li ijedna svetovna vlast može to da učini i obeća na tako

sveobuhvatan i sveprožimajući način i da li može doprineti postizanju psihološke stabilnosti usled uverenja da će se u blagodeti raja otići?

Insistirajući na ratničkom *ethos*-u islama, Veber nije uočio da upravo islam razvija izrazito, njegovim rečnikom definisano, hroničan verski habitus, i da islam jeste religija spasenja. Naravno, ona u procesu racionalizacije nipošto nije odmakla tako daleko kao što su u tome uspeli protestantizam i judaizam, ali ne smatramo da je reč o političkoj religiji (odnosno da se poslužimo Veberovom terminologijom, o religiji koja afirmiše ovozemaljsko i koja se prilagođava svetu) Dakle, pojednostavljena početna hipoteza navela ga je na zaključak koji je, najbaže rečeno, redukcionistačkog karaktera. No, imajući u vidu sve ove Veberove propuste, moglo bi se postaviti pitanje: zašto onda Vebera nismo svrstali u *negativno uslovljen orijentalizam*? Uostalom, velika većina autora je upravo to uradila striktno sledeći Saidovu argumentaciju (Turner, 1978, 1998, 2010; Sukidi, 2006; Salvatore, 1996; Rodinson, 1973; Levzion, 1999; Farris, 2010, 2013; Bashier, 2011).³⁶⁰

Odgovor na ovo pitanje nalazi se u tome što smatramo da Veber jeste ispravno uočio i istražio jednu važnu dimenziju islama koja se oslanja na ratničke korene. Nasilje se spominje u gotovo svim religijama, međutim, koncepcija svetog rata, stradanja u istom, i permanentna tenzija sa svima koji ne spadaju u korpus pravovernih jeste nešto što odlikuje islam. Mnoge konzervativne struje i frakcije (kojih u islamu nema malo) bi se zapravo složile sa Veberovim zaključcima. Dakle, za razliku od drugih autora, ovde ne odbacujemo u potpunosti Veberovo nasleđe i smatramo da njegovo povezivanje političkih potreba sa dogmom u ranom islamu jeste *par excellence* sociološko razumevanje fenomenologije nasilja u najmlađoj monoteističkoj religiji. Međutim, s obzirom na to da Veber nije proučio drugu stranu medalje, i nije posvetio ni pažnju ni prostor drugim elementima koji su takođe preludijum za izučavanje islamske dogme i istorije, možemo govoriti o orijentalističkom tumačenju islama, iako je taj orijentalizam umerenog karaktera. Takođe nije na odmet još jednom podvući da Veber muslimane nije nazivao primitivnim, zaostalim i tradicionalnim, niti je razvoj islama vezivao za bilo kakve genetske ili hereditivne kategorije i uzroke što ga svakako udaljava od ekstremno negativnog orijentalizma.

³⁶⁰ Pomenuti autori Veberov orijentalizam naravno nisu nazivali ekstremnim niti negativno uslovljenim, međutim, prema našoj definiciji datoj na početku rada, reč je o orijentalizmu sa tom (pežorativnom) konotacijom.

Veberovo shvatanje džihada može pomoći i da se bolje razumeju neki savremeni fenomeni poput terorizma sa islamskim predznakom. Da Veber nije preterao kada je rekao da postoji dogmatska osnova za nasilje, danas pokazuje postojanje organizacija koje se, da bi očuvale islamski identitet i veru, rukovode upravo borbenim *ethosom* (a to je, prema njihovom tumačenju, jedino ispravno shvatanje dogme). Ovde ne sudimo o tome koje je, odnosno čije je, tumačenje ispravno i bliže osnovnoj zamisli, već samo pokazujemo da postoji diverzitet u tumačenju i da samim tim ne treba odbaciti Veberovo viđenje islama kao anahrono i netačno. Ono je jednostrano, nepotpuno i (umereno) orijentalistički uslovljeno, ali nije sasvim neosnovano i neutemeljeno kada je reč o islamskoj povesti i dogmi. Ako želimo da na sociološki način proučimo jedan aspekt islama (nasilje), ali i čvrstu vezu između etičkog, prakseološkog i političkog u islamu, Veberova analiza zaista može biti od pomoći. No, u njegovoj zaostavštini ne treba tražiti sistematsko istraživanje dogmatike islama jer ga tu, svakako, nećemo naći.

Na kraju, postavili smo i pitanje Veberove motivacije za donekle pojednostavljeno proučavanje islama. Naša hipoteza podrazumevala je da shvatanje islama, karakteristično za *srednji put orijentalizma*, nije u funkciji legitimacije kolonijalne opresije. Već smo objasnili da smatramo da je čitav nemački orijentalizam odstupanje od Saidovog grandizionog projekta u kome je gotovo svaki orijentalistički narativ gradivni element hegemonijskog oruđa u opravdavanju kolonizacije; Veberova teorija ne odstupa od našeg opšteg zaključka o nemačkom orijentalizmu. Najveći Saidov propust (neuspeh u razlikovanju konkretne funkcije koju pojednostavljeno tumačenje i deskripcija Orijenta imaju) poslužio nam je kao motiv za stepenovanje orijentalizma na *orijentalističkom spektru*. Prekretnica između *negativno uslovljenog* i umerenog orijentalizma je u tački koja oblikuje odgovor na pitanje da li stereotipno i unisono viđenje nekog orijentalnog društva treba da posluži kao teorijsko i/ili umetničko opravdanje za konkretnu intervenciju, odnosno eksploataciju na Orijentu. Mi smatramo da se u svakom smislu (od konkretnopolitičkog do moralnog) pozicije koje direktno ili implicitno pozivaju na imperijalizam i opravdavaju bitno razlikuju od pozicija koje na Orijent pojednostavljeno gledaju kao na relativno zaostalu *Drugost*, ali bez namere da to bude deo nekog većeg vojnog, političkog, ekonomskog i kulturnog dominacijskog projekta. Videli smo da je Monteskje islam odredio kao onostrani korektiv orijentalnih despotija i to ne zato što ima potencijal za prosvetćenost, već zato što se muslimani

Alaha i *Kurana* boje više od despota. Takođe smo videli da je zbog svih karakteristika orijentalne despotije Montesjkje smatrao da Zapad nema šta da traži na Orijentu – treba samo da pazi da se epidemija despotizma ne preseli u “njegovo dvorište”. Said Montesjkjea nije svrstao čak ni među preteče orijentalizma; verovatno upravo zbog toga što nije mogao pronaći direktnu vezu sa imperijalističkim nahođenjima. Slična je situacija sa celokupnim nemačkim orijentalizmom (pa i Veberom naravno) koji je gotovo u potpunosti izostao sa mape orijentalizma iscrtane u Saidovim delima.

Nužno je bilo otvoriti i pitanje objašnjenja zašto je Veber islam redukovao na religiju vojnih pobuda i da li to ima ikakve veze sa aaktuelnom političkom situacijom na prelasku iz XIX u XX vek. S obzirom na Veberovo interesovanje za politička dešavanja i učešće u različitim aktivnostima u političkom polju Nemačke, ovo pitanje se gotovo samo nametnulo. Dakle, kada je reč o geopolitičkim odnosima sa Orijentom, Veber je kalkulisao. Najpre je saradnju sa Turskom video kao dobru priliku za Nemačku, da bi potom odustao od te ideje. Dakle, on nije odbacivao mogućnost “izlaska na Orijent” kao Montesjkje (drugačije su i istorijske okolnosti, naravno), ali nije ni zagovarao ideju bilo kakvog pokoravanja Orijenta i stavljanja (na primer) Turske pod nemačku suprematiju, naprotiv. U Veberovim analizama islama, ali ni u analizama *bolesnika sa Bosfora*, ne možemo pronaći bilo kakav dokaz o tome da je Veber smatrao da Orijent treba pokoriti i eksploatisati. A opet, jeste na islam gledao jednostrano, kroz prizmu (militarističkih) predrasuda. Said nije znao gde da smesti ovako viđenje pa se njime nije mnogo ni bavio. Mi ga smeštamo u *srednji put orijentalizma* jer smatramo da je važno podvući da postoji i orijentalizam bez imperijalizma. To jeste intrigantna pozicija u teorijskom smislu, ali u političkoj dimenziji orijentalizam bez imperijalnog predznaka nipošto nije jednak važnosti koju orijentalistička hegemonija ima u okviru ekstenzionističkog i veoma složenog kolonijalnog projekta koji je svoje temelje svakako imao i na ideološkom tlu.

Kako je Veber jedan od najuglednijih i najuticajnijih društvenih mislilaca (ne samo u okviru sociološke misli) veoma je bitno na koji način je on definisao jednu od najvećih svetskih religija; to je bitno i zbog budućih socioloških razmatranja, ali i zbog šire javnosti. Opstanak orijentalističke optike veoma je problematičan, jer može voditi i

do ozbiljnijih posledica,³⁶¹ ali to što je Veberovo shvatanje islama donekle i orijentalističko, ne znači da ga treba zanemariti i odbaciti kao sasvim netačno. Cilj ovoga rada bio je da se razmrsi *Gordijev čvor* ne samo u vezi sa tim šta je Veber mislio i pisao o islamu, već i oko toga da li je, i u kojoj meri, njegovo shvatanje islama bilo adekvatno. Na kraju smo zaključili da ono jeste orijentalističko i nepotpuno, ali nije u potpunosti neosnovano i neutemeljeno, pa kao takvo ipak može biti heuristički plodno za dalja istraživanja.

Naše istraživanje može imati diverzifikovan disciplinarni doprinos. Ono je, smatramo, pre svega doprinos za dve grane sociologije: za sociologiju religije i za istoriju socioloških teorija. Literatura iz oblasti istorije ideja koja je posvećena Veberu je gotovo bezobalna, čak i u okvirima domaće naučne zajednice, ali Veberova sociologija islama je zaista zanemarena tema. To je verovatno zbog toga što istraživači koji se bave proučavanjem Veberove zaostavštine manje znaju o islamu, pa je teško proceniti objektivnost i saznajne doprinose u ovom segmentu Veberove teorije. Bilo kako bilo, analiza Veberovog shvatanja islama može doprineti istoriji ideja, jer je reč o prilično zanemarenoj temi u veberološkim studijama, ali i u sociologiji religije. Smatramo da je to dobar način da se iz perspektive savremene nauke pristupi istoriji sociologije. “Bilo bi odveć patetično tvrditi da prošlost sociologije pada u zaborav, ali nije daleko od istine reći da – potisnuta u oblast puke komemoracije i reminiscencije – u mnogim očima ona postaje sazajno sve bezvrednija” (Mimica, 1999: 9).

Sa stanovišta sociologije religije doprinos je, opet, dvojak. Naznačene su konture sociologije islama, a stiče se i potpuniji uvid u sociologiju religije jednog od utemeljivača ove discipline. Ne zaboravimo da Veber nije samo otac osnivač sociologije kao discipline, već je i klasik u oblasti sociologije religije. On se nije bavio religijom *spolja* (kao drugi klasici) tj. nije prišao sferi onostranog propitajući njenu funkciju (bilo pozitivnu bilo negativnu), već joj je pridao dublji i inherentno društveni značaj, pa je samim tim postavio temelje sociološkog izučavanja u ovoj oblasti. Nadamo se stoga da bi ovaj rad mogao predstavljati doprinos za domaću sociologiju religije a možda i šire.

Ova studija može, najzad, imati disicplinarne implikacije i van sociološke orbite. Postkolonijalne studije sve više zaobilaze polje političkog i sociološkog, i sele se u

³⁶¹ Već smo govorili o merama koje impliciraju sankcije savremenih migracija sa Bliskog istoka, simboličko i prostorno markiranje muslimana, narativi koji podstiču mizoginiju, pozivanje na intervencije na Bliskom istoku itd.

okrilje kulture sećanja i rodni studija. Pa ipak, analiza Veberovog doprinosa zanimljiva je i sa stanovišta postkolonijalnih studija. Baš kao što je i rad Pjera Burdijea nedovoljno zapažen iz perspektive postkolonijalizma,³⁶² tako bi i rad Maksa Vebera mogao biti zanimljiv sa stanovišta ove discipline koja kod nas ne postoji pod tim nazivom, ali je u svetu uveliko prisutna u akademskim kurikulumima i periodici. Naravno, ako bi se Veberom bavili iz ugla postkolonijalizma, njegovo shvatanje Indije, Kine, pa i Japana trebalo bi da bude u istom fokusu. Antropologija, kulturologija, politikologija, filozofija, pa i rodne studije mogle bi takođe biti zainteresovane za Veberovo shvatanje islama. Iako je u ovom radu na delu bila prvenstveno sociološka analiza, tema kojom smo se bavili je u velikoj meri i interdisciplinarna, jer se nalazi na tromeđi između studija orijentalizma, islama i Vebera. Nastojali smo, dakle, da pružimo jedan nov i originalan pogled na tri dosta aktuelne naučne oblasti: na studije orijentalizma, na veberologiju i islamologiju, pa je samim tim i disciplinarni zahvat tu bio višestruk. Kako je kumulativnost znanja višestruko važan postulat u društvenim naukama, svakako da proučavanje zaključaka jednog od najvećih mislilaca u istoriji socijalne misli ne spada u domen akademske ezoterije, već predstavlja fundament za dalja, savremena izučavanja ne samo islamske religije, već i odnosa Zapada prema njoj. To važi za sociologiju na prvom mestu, ali važi i za sve druge discipline koje nastoje da fomiraju svoj akademski identitet uz poštovanje osnovnih i univerzalnih epistemoloških načela.

Na kraju, ova disertacija nije zanimljiva samo sa stanovišta nauke. Nema potrebe objašnjavati zašto je danas, u prvim decenijama XXI veka, tema koja se bavi pitanjem nasilja u islamu aktuelna. Nastojali smo da kroz prizmu Veberove sociologije, vrednosno neutralno i objektivno (koliko je to, naravno, moguće van idealnotipskih koordinata) istražimo upravo jedno od važnijih pitanja savremenog sveta. Može izgledati neobično to što se uz pomoć istorije ideja pokušava ući u objašnjenje savremenih fenomena, ali ne treba zaboraviti da “za razliku od većine drugih društvenih nauka, a naročito prirodnih nauka, sociologija se ... svojom prošlošću bavi zarad svoje sadašnjosti” (Mimica, 1999: 27). U skladu sa načelima Veberove sociologije, nismo pretendovali na konačne sudove, već smo pokušali da sagledamo različite aspekte i nastojali smo da razumemo islamsku dogmu iz jedne autentično sociološke, neteološke perspektive. Istraživanja koja se odnose na džihad i ratnički *ethos* u islamu ima daleko

³⁶² Za više videti: Go, 2013; Jovanović, 2017c.

više nego što je to slučaj sa Veberovim shvatanjem islama. Tako je i u svetu i kod nas, pa ipak ono što ovu studiju čini drugačijom je to što smo ovom fenomenu prišli na hermeneutički način, bez motivacije donošenja konačnih zaključaka i sveopštih eksplanacija. Ta želja je u skladu sa Veberovom koncepcijom sociologije kao nauke koja nije determinisana nikakvim ideološkim preprekama i ograničenjima jer je njen jedini pravni i izvorni pokretač i pogonsko gorivo razum. Ljudski um može spoznati čak i ono što je iracionalno, pa dakle i religiju. Na taj način on doprinosi sferi saznanja, ali verujemo da može da doprinese i boljem međusobnom razumevanju u društvu u kome živimo.

Literatura:

- Abazović, Dino; Radojković, Jelena; Vukomanović, Milan. (2007). *Religije sveta – budizam, hrišćanstvo, islam*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Abdul-Rahman, Muhammad Saed. (2003). *Islam: Questions and Answers. Volume 18. Manners (Part 2)*. London: MSA Publication Limited.
- Adib-Moghaddam, Arshin. (2011). *A Metahistory of the Clash of Civilisations: Us and Them Beyond Orientalism*. London: Hurst&Company.
- Ahmad, Aijaz. (2000). Between Orientalism and Historicism. in: (eds). Macfie, A. L. *Orientalism – A Reader*. New York: New York University Press: 285–297.
- Ahmed, Mahbud Uddin. (2004). Weber's Perspective on the City and Culture, Contemporary Urbanization and Bangladesh. *Bangladesh e-Journal of Sociology*. Vol. 1. No. 1: 1–13.
- Ahmeti, Kushtrim. (2015). Michel Foucault-In-Between Archeology of Knowledge and Genealogy of Power. in: (eds). Zaharijević Adriana, Cvejić Igor, Losoncz Mark. *Engaging Foucault*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory University of Belgrade.
- Ajzenhamer, Vladimir. (2011). Na razmeđu kompatibilnosti i nekompatibilnosti – islam i demokratija. *Godišnjak Fakulteta Političkih nauka*. God. V. Br. 6: 281–295.
- Ajzenhamer, Vladimir. (2012). Politički eksperiment koji traje – politički sistem Islamske Republike Iran, *Azijske sveske*, no. 1(1): 71–87.
- Akbar, A. (1992). *Postmodernism, and Islam. Predicament and Promise*. London: Routledge.
- Al-Khomeini, Imam Ruhallah al-Musawi (1995). *The Greatest Jihad: Combat wit the Self*. Teheran: Islamic Thought Foundation.
- Al Hibri, A. (2000). Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach. in: Wing, AD. (eds). *Global Critical Race Feminism: An International Reader*. New York: New York University Press.
- Al Hibri, A; El Habza, R. (2006). Islam. in: Browning, Green, Witte (eds.). *Sex, Marriage, and Family in World Religions*. New York Columbia University Press.

- Alessandrini, Anthony C. (2005). Humanism in Question: Fanon and Said in: Schwarz, Henry, Ray, Sangeeta, (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies*, USA: Blackwell Publishing: 53–71.
- Ali, Kecia. (2014). *The Lives of Muhammad*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Aligijeri, Dante. (1998). *Pakao*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Althusser, Louis. (1972). *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. London: NLB.
- Aravamudan, Srinivas. (2012). *Enlightenment Orientalism: resisting the rise of the novel*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Badran, Margot. (2005) Between Secular and Islamic Feminism/s – Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*. Vol. 1. No. 1: 6–28.
- Badran, Margot. (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld.
- Bakić, Jovo. (2006). Teorijsko – istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji. *Časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju*. God. 2006. Br. 3:231–264.
- Bakić, Hayden, Milica. (2006) *Varijacije na temu "Balkan"*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.
- Balać, Aleksandra; Stojanović, Miodrag. (2009). *Grčko – srpski rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Barber, Benjamin. (1995). *Jihad vs. Mc Modern History*. New York: Ballantine Books.
- Barker, Ajlin. (2007). Naučno proučavanje religije? Mora da se šalite! u: (ur.). Đorđević, Dragoljub. *Muke sa svetim – izazovi sociologije religije*. Niš: Niški kulturni centar.
- Barnes, Hari Elmer. (1982). *Uvod u istoriju sociologije. knj. 2*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Bart, Fredrik. (1997). *Etničke grupe i njihove granice – društvena organizacija kulturne razlike*. Beograd: XX vek.

- Bashier, Salman. (2011). The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam. *Journal of Levantine Studies*. No. 1: 129–151.
- Becker, Carl Heinrich. (1910). Der Islam als Problem. *Der Islam*. Vol. 1. No. 1: 1–21.
- Becker, Carl Heinrich. (1974). *Christianity and Islam*. New York: Burt Franklin Reprints.
- Bej, Esad. (1990). *Muhmaed*. Beograd: Kosmos.
- Bendix, Reinhard. (1966). *Max Weber: An Intellectual Portrait*. London and New York: Routledge.
- Berlin, Isaija. (2012). *Koreni romantizma*. Beograd: Službeni glasnik.
- Birešev, Ana. (2013). *Sociologija dominacije Pjera Burdijea*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Blagojević, Mirko. (2005). Savremene religijske promene sekularizaciona paradigma i desekularizacija. *Teme*. God. XXIX. Br. 1-2: 15–39.
- Blumi, Isa. (2016). Reorientating European Imperialism: How Ottomanism Went Global. *Die Welt Des Islams*. Vol. 56. God. 2016: 290–316.
- Bogdanović, Marija. (1993). *Metodološke studije*. Beograd: Institut za političke studije.
- Bonner, Michael. (2006). *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Boswell, John. (1980). *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Boucock, Cary. (2000). *In the Grip of Freedom: Law and Modernity in Max Weber*. Toronto, Buffalo, London: Toronto University Press.
- Bourdieu, Pierre. (2006). Legitimation and Structured Interest in Weber's Sociology of Religion. in: (eds). Lash, Scott; Whimster, Sam. *Max Weber Rationality and Modernity*. London and New York: Routledge.
- Braudel, Fernan. (1982). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Breuer, Stefan. (1988). Max Webers Herrschaftssoziologie. *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 17. Heft. 5: 315–327.
- Carlyle, Thomas. (1869). *Collected Works. Heroes and Hero-Worship*. London: Chapman and Hall, 198 Piccadilly.

- Castels, Stephen; Mark, Miller. (2003). *The Age of Migration*. New York, London: The Guilford Press.
- Clifford, James. (1988). "On Orientalism": *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cochrane, Glynn. (2017). *Max Weber's Vision for Bureaucracy: A Casualty of World War I*. Palgrave Macmillan.
- Cohen-Vrignaud, Gerard. (2015). *Radical Orientalism: Rights, Reform, and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, David. (2005). *Understanding Jihad*. Berkley, Los Angeles, London: Univesrity of California Press.
- Crawford, Peter. (2013). *The War of the Three God: Romans, Persians and the Rise of islam*. England: Pen &S word Military.
- Crone, Patricia. (2004). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. New Jersey: Gorgias Press.
- Curtis, Michael. (2009). *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dallmayr, Fred. (1996). *Beyond Orientalism*. Albany: State University of New York Press.
- Derida, Žak. (1990). *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Derrida, Jacques. (1994). *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Dirkem, Emil. (1963). *Pravila sociološke metode*. Beograd: Savremena škola.
- Dirkem, Emil. (1972). *O podeli društvenog rada*. Beograd: Prosveta.
- Dirkem, Emil. (1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Doner, M. Fred. (2002). Muhamed i halifat: politička istorija islamskog carstva do mongolskog osvajanja. u: (ur.). Espozito, Džon. *Oksfordska istorija islama*. Beograd: CLIO.
- Donner, M. Fred. (1979). Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca. *The Muslim World*. Vo. 69. No. 4: 229–247.
- Duranti, Alessandro. (2003) Language as Culture in U.S. Anthropology. *Current Anthropology*. Vol. 44. No. 3: 323–347.
- Đorđević, Dragoljub. (2007). Izazovi sociologije religije. u: (ur.). Đorđević, Dragoljub. *Muke sa svetim – izazovi sociologije religije*. Niš: Niški kulturni centar.

- Đurić, Mihailo. (1962). *Problemi sociološkog metoda: kritičko razmatranje stanja u zapadnoevropskoj i američkoj sociologiji*. Beograd: Savremena škola.
- Đurić, Mihailo. (1964). *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Đurić, Mihailo. (2010). *Istorija političke filozofije*. Beograd: Albatros plus.
- Đurić, Drago. (2013). Religijska tolerancija u Milanskom ediktu i Ustavu Medine. *Filozofija i društvo*. Vol. XXIV. No.1: 277–292.
- El-Qaradawi, Jusuf. (2008). *Halal i haram u islamu*. Sarajevo: Libris.
- Eliaeson, Sven. (2000). Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German context. in: Turner, Stephen (eds). *The Cambridge Companion to Weber*. New York: Cambridge University Press: 131–148.
- Elijas, Norbert. (2001). *Proces civilizacije: sociogenetička i psihogenetička istraživanja*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Elster, Jon. Rationality, economy, and society. in: Turner, Stephen (eds). *The Cambridge Companion to Weber*. New York: Cambridge University Press: 21–41.
- Endress, Gerhard. (2002). *Islam – An Historic Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Epley, Jennifer. (2015). Weber's Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders in Contemporary Indonesian Politics. *International Journey of Humanities and Social Science*. Vol. 5, No. 7: 7–17.
- Esherick, Joseph. (1987). *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Esposito, L. John; Voll, O. John. (1996). *Islam and Democracy*. New York, Oksford: Oksford University Press.
- Esposito, L. John. (2003a). *Što bi svatko trebao znati o islamu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut družbe Isusove u Zagrebu.
- Esposito, L. John. (2003b). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Neew York, Oksford: Oksford University Press.
- Esposito, L. John. (2004). *The Islamic World: Past and Present*. New York, Oksford: Oksford University Press.
- Farris, Sarah. (2010). An 'Ideal Type' Called *Orientalism* – Selective Affinities between Edward Said and Max Weber. *Interventions*. Vol. 12. No. 2: 265–284.

- Farris, Sarah. (2013). *Max Weber's Theory of Personality: Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion*. Leiden, Boston: Brill.
- Fekete, Liz. (2009). *A Suitable Enemy – Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. London: Pluto Press.
- Filipović, Jelena. (2008). Engleski kao lingua franca: koncept, karakteristike i implikacije za nastavu i evaluaciju. u: Vučo, Julijana. (ur.). *Evaluacija u nastavi jezika i književnosti*. Nikšić: Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet.
- Fuad Alam, Haled. (2012). *Globalni islam*. Beograd: Službeni glasnik.
- Fuko, Mišel. (1998). *Treba braniti društvo: predavanja na Koledž de Frans iz 1976. godine*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. (2007). *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Foucault, Michel. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Foucault Michel. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
- Friendland, W. H. (1964). For a Sociological Concept of Charisma. *Social Forces*, Vol. 43, No. 1: 18–26.
- Gallagher, Nancy Elisabeth. (1996). *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians*. London: Ithaca Press Paperbacks.
- Gandhi, Leela. (1998). *Postcolonial Theory: A Critical introduction*, Australia: Allen&Unwin.
- Gellner, Ernest. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerth, H. H; Mills, C. Wright. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. (1971). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gibson, Lela. (2013). The Ottoman Empire, Islam and the emergence of German National identity, 1789-1815. in: (eds.). Gulalp, Haldun; Seufert, Gunter. *Religion, Identity and Politics. Germany and Turkey in interacion*. London and New York: Routledge.
- Go, Julian. (2013). Decolonizing Bourdieu: Colonial and Postcolonial Theory in Bourdieu's Early Work, *Sociological Theory*, Vol. 31, No. 1: 49–74.

- Goldberg, Ellis. (1991). Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalis. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 33. No.1: 3–35.
- Gordon, S. Metju. (2001). *Islam. Svetske religije*. Beograd: Čigoja štampa.
- Graham, William A. (2016). *Islamic and Comparative Religion Studies. Selected Writings*. London and New York: Routledge. Taylor & Francis group.
- Gronow, Jukka (1988). The Element of Irrationality. Max Weber's Diagnosis of Modern Culture. *Acta Sociologica*. Vol. 31. No. 4: 319–331.
- Hakim, B. S. (2010). *Arabic – Islamic Cities – Building and Planning Principles*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis group.
- Hajns, Folker. (2011). *Uvod u Maksa Vebera*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Haley, Peter. (1980). Rudolf Sohm on Charisma. *The Journal of Religion*. Vol. 60. No. 2: 185–197.
- Hall, Stuart. (1994). Some 'Politically Incorrect' Pathways Through PC. in S. Dunant (ed.) *The War of the Words: The Political Correctness Debate*. London: Virago Press.
- Halliday, Fred. (1994). The Politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia, and the challenge of the secular state. in: (eds.). Akbar, Ahmed; Hastings, Donnan. *Islam, Globalisation and Postmodernity*. New York: Routledge.
- Hamilton, Malkom. (2003). *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*. Beograd: CLIO.
- Hantington, Samuel. (2000). *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*. Podgorica, Banja Luka: CID, Romanov.
- Hawting, G. R. (1982). The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca in: Juynboll, G. H. A. *Studeis on the First Century of Islamic Society*. Carbondal and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Heaney, Conor. (2015). The Academic, Ethic and Power. in: (eds). Zaharijević Adriana, Cvejić Igor, Losoncz Mark. *Engaging Foucault*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory University of Belgrade.
- Hefner, Robert. (2001). Public Islam and the Problem of Democratization. *Sociology of Religion*. Vol. 62. No.4: 491–514.
- Hegel, Fridrih. (1979). *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.

- Herman, James. (2014). *Carl Heinrich Becker and the Making of the Modern Orient*. History Thesis at Georgia State niversity.
- Hien, Josef. (2013). The ordoliberalism that never was. *Contemporary Political Theory*. Vol. 12. No. 4: 349–358.
- Hiti, Filip. (1988). *Istorija Arapa*. Sarajevo: Biblioteka “Veselin Masleša”.
- Hobson, John M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Marchall. (1974). *The Venture of Islam: Consience and History in a World Civilization. Vol. 1. The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Holborn, Hajo. (1942). Moltke's Strategical Concepts. *Military Affairs*. Vol. 6. No. 3: 153–168.
- Hopkirk, Peter. (2006). *On Secret Service East of Constantinople: The Plot to Bring Down the British Empire*. London: Hodder & Stoughton General Division.
- Hull, Isabel. (2004). Military culture, Wilhelm II, and the end of the monarchy in the First World War. in: (eds). Mombauer, Annika; Deist, Wilhem. *The Kaiser – New Research on Wilhelm II's role in Imperial Germany*. Cabridge: Cambridge University Press.
- Hurani, Albert. (2016). *Istorija arapskih naroda*. Beograd: CLIO.
- Ibn Haldun, Abdurahman. (1982). *al-Muqaddima: izbor iz djela*, Sarajevo: IRO „Veselin Masleša”, OOUR Izdavačka djelatnost.
- Ilić, Vladmir. (2017). Veberova metodološka rešenja na planu proučavanja spasenja. *Pregled*. God. LVIII. No. 1: 69–90.
- Irwin, Robert. (1997). Toynbee and Ibn Khaldun. *Middle Eastern Studies*. Vol. 33. No. 3: 461–479.
- Irwin, Robert. (2009). Popular Culture, Orientalism, and Edward Said. *Orientalism's Wake: The Ongoing Politics of a Polemic*. Washington, DC: The Middle East Institute, no. 12: 6–8.
- Ivanković, Petar. (2017). *Veberov pojam harizmatske vlasti: primer sufijskih šejhova*. Završni rad. Odeljenje za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Jaspers, Karl. (2015). *Maks Veber*. Beograd: Dosije studio, Biblioteka Parega.

- Jeknić, Ranka. (2006). Kulturni imperijalizam Zapada u djelu Edwarda W. Saida. *Migracijske i etničke teme*. Vol. 22. No. 3: 289–308.
- Jeremić Molnar, Dragana; Molnar, Aleksandar. (2009). Okcidentalni racionalizam u sociologiji muzike Maksa Vebera. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*. br. 129: 31–43.
- Jeremić Molnar, Dragana; Molnar Aleksandar. (2013). Lutalački etos i duh romantike. Razmatranja na tragu sociologije Maksa Vebera. *Sociološki pregled*. Vol. XLVII. No. 3: 355–372.
- Jeremić Molnar, Dragana; Molnar Aleksandar. (2017). Poreklo i smisao evharistije. Socološki aspekt. *Sociološki pregled*. Vol. LI. No. 2: 276–299.
- Jovanović, Nataša. (2014). Islam i savremeni svet – religijske zabrane: primeri i prakse u svakodnevnom životu. *Religija i tolerancija*. Vol. XII. No. 21: 161–180.
- Jovanović, Nataša. (2015). Značaj izborne političke kulture za održavanje i razvoj minimalnog nivoa demokratije – primer Republike Tunis. *Kultura*. God. 2015. No. 148: 202–223.
- Jovanović, Nataša. (2016a). Nastanak islama kroz teorijsku prizmu Maksa Vebera (uloga prostornog konteksta i društvenih aktera i slojeva u procesu definisanja i ekspanzije islamske religije). *Sociološki pregled*. Vol. L. No. 1: 91–117.
- Jovanović, Nataša (2016b). Veberovo shvatanje koncepta individualizma kao osnov komparativne analize religijskih sistema: primer protestantizma i islama. *Srpska politička misao*. Vol. 54. God. 23: 451–471.
- Jovanović, Nataša. (2017a). Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies in: Stanarević Svetlana, Đorđević Ivica, Rokvić Vanja, (eds). *3rd International Conference on Human Security, Belgrade, May 2017*, University of Belgrade – Faculty of Security Studies, Human Security Research Center.
- Jovanović, Nataša. (2017b). Paradoksi slobode govora: suspenzija “političke korektnosti” u savremenim diskursima kao katalizator jačanja rasističke i orijentalističke retorike. u: (ur.). Kuburić, Zorica; Čumura, Ljiljana, Zotova, Ana. *Lica i naličja društvene i lične slobode*. Novi Sad: CEIR.

- Jovanović, Nataša. (2017c). “Rubikova kocka”: postkolonijalizma – teorijski sinkretizam i novi izazovi u postkolonijalnim studijama. *Međunarodni problemi*. Vol. 2-3. God. LXIX: 309–331.
- Jovanović, Nataša. (2017d). (Re)konstruisanje (neo)orijentalne devijantnosti: analiza kontinuiteta kolonizatorskog diskursa o neophodnosti “spašavanja” muslimanki. *Kultura*. No. 157: 159–180.
- Jovanović, Nataša (2017e). Šta je novo u savremenom evropskom orijentalizmu? Jedan teorijski ekskurs o (pre)naglašavanju nasleđa Ibn Halduna u savremenoj socijalnoj misli. *Humanističke studije*. Br. 3: 97-113.
- Jovanović, Nataša; Ajzenhamer, Vladimir (2017). Unifikacija islama kao instrument “hantingtonizacije” migrantske krize. u: (ur.). Valić Nedeljković, Dubravka; Gruhonjić, Dinko. *Populizam, izbeglička kriza, religija, mediji*. Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, Centar za istraživanje religije, politike i društva.
- Jovanović, Nataša; Mentus, Vladimir. (2017). Classical Roots of Contemporary Understanding of Islam as Religion of Warriors – The Implications of Weber’s Interpretation of Islamic Dogma. In: (eds.). Blagojević, Mirko; Matić, Zlatko. *Religion in contemporary Society*. Belgrade: Institute of Social Sciences and Department of Education and Culture Serbian Orthodox Diocese of Braničevo, Požarevac.
- Jovanović, Nataša. (2018). Srbija na tromeđi *ozlojeđenosti, straha i neodlučnosti*: primena teorijskog modela Cvetana Todorova na slučaj Srbije. U: (ur.). Pešić, Jelena; Backović, Vera; Mirkov, Anđelka. *Srbija u uslovima globalne krize neoliberalnog oblika kapitalističke regulacije*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Jovanović Ajzenhamer, Nataša. (2018). Pogled na spoljnopolitičku poziciju Nemačkog carstva iz ugla istorije socioloških teorija: Maks Veber o međunarodnim odnosima. *Srpska politička misao*. Vol. 60. God. 25. No. 2: 155–176.
- Kalanj, Rade. (2001). Kulturni imperijalizam. Kritički pogledi Edwarda Saida. *Socijalna ekologija*. God. 10. Br. 1-2: 43–58.

- Kalberg, Stephen. (1980). Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. *The American Journal of Sociology*. Vol. 85. No. 5: 1145–1179.
- Kalmar, Ivan. (2012). *Early Orientalism: Imagined Islam and the notion of sublime power*. London and New York: Routledge.
- Kamali, Muhamed Hašim. (2002). Zakon i društvo: uzajamni odnos objave i nezavisnog rasuđivanje u šerijatu. u: Espozisto, Džon (ur.). *Oksfordksa istorija islama*. Beograd: Clio.
- Käsler, Dirk (1988). *Max Weber: an introduction to his life and work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Katunarić, Vjeran. (1999). Weberov presjek društva i politike u: Weber, Max. *Vlast i politika*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Katunarić, Vjeran. (2007). Od povijesnog rascjepa ka „miroljubivom pluralizmu”: noviji teorijski pristupi nacionalizmu i etničkim sukobima. *Revija za sociologiju*. Vol. 38, No. 1–2, str. 25–41.
- Keddie, Nikki. (1980). *Iran. Religion, Politics and Society*. Great Britain: Frank Cass.
- Kegli Čarls, Vitkof Judžin (2006). *Svetska politika – Trend i Transformacija*. Beograd: Centar za studije Jugoistočne Evrope. Beograd: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Diplomatska akademija Ministarstva spoljnih poslova Srbije i Crne Gore.
- Keithly David; Ferris, Stephen. (1999). Auftragstaktik, or Directive Control, in Joint and Combined Operations. *Parameters*. No. 3: 118–133.
- Keyes, Charles F. (2002). Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 31: 233–255.
- Kincler, Klaus. (2002). *Verski fundamentalizam*. Clio: Beograd.
- King, Jennifer. (2003). *Islamic Feminism vs. Western Feminism: Analyzing a Conceptual Conflict*. Connecticut: Central Connecticut State University New Britain.
- Kisindžer, Henri. (2011). *Diplomatija*. Beograd: Club Plus.
- Kippenberg, Hans. (2002). *Discovering Religious History in the Modern Age*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Koch, Andrew. (1993). Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. Vol. 26. No. 1: 123–144.
- Korac-Sanderson, Maja (2017). Bordering and Rebordering Security: Causes and Consequences of Framing Refugees as a “Threat to” Europe”. in: (eds.). Bobić, Mirjana, Janković, Stefan. *Towards Understanding of Contemporary Migration: causes, Consequences, Policies, Reflections*. Belgrade: Institute for Sociological Research, Faculty of Philosophy, University of Belgrade; Serbian Sociological Society.
- Korać, Veljko. (1990). *Istorija društvenih teorija*. Beograd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kornel, Vinset. (2002). Plod drveta saznanja. u: Espozito, Džon (ur.). *Oksfordska istorija islama*. Beograd: Clio.
- Kulenović, Tarik. (2008). *Politički islam – osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z.
- Lacoste, Yves. (1984). *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. London: Verso.
- Lalman, Mišel. (2004). *Istorija socioloških ideja. Tom I – od početaka do Vebera*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Lammens, Henri. (2008). *Islam – Beliefs and Insitutions*. London and New York: Routledge.
- Lapidus, Ira. (2002). *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhem. (2012). *Teodiceja: ogledi o dobroti božijoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*. Zagreb: Demetra.
- Lengermann, Patricia Madoo; Niebrugge-Brantley, Jill. (1998). Marianne Weber (1870-1954): A Woman-Centered Sociology. in: (eds). Lengermann, Patricia Madoo; Gillian Niebrugge. *The Women Founders: Sociology and Social Theory, 1830-1930: a Text/reader*. Boston: McGraw-Hill.
- Lepsius, Rainer M. (2004). Mina Tobler and Max Weber: Passion Confined. *Max Weber Studies*. Vol. 4. No. 1: 9–21.

- Levtzion, Nehemia. (1999). Aspects of Islamization: Weber's Observations on Islam Reconsidered. in: Schluchter, Wolfgang; Huff, Toby. (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Lewis, Bernard. (1993). *Islam and the West*. New York City: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard. (2002). *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, Mervyn. (2007). Comparing Islamic and Christian attitudes to usury. In: Hassan, Kabir M; Lewis, Mervyn. *Handbook of Islamic Banking*. Cheltenham, UK; Northampton, USA: Edward Elgar Publishing Limited.
- Lockman, Zachary. (2004). *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lošonc, Alpar. (2008). Bipolitika i/ili biomoć. *Filozofija i društvo*. Vol. 9. No. 1: 153–189.
- Macfie, A.L. (2002). *Orientalism*. London: Longman, Pearson Education Limited.
- Madžgalj, Slađana. (1984). *Novija osporavanja vrednosne neutralnosti sociologije u Sjedinjenim Američkim Državama*. Diplomski rad. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Maley, Terry. (2011). *Democracy and the Political in Max Weber's Thought*. Toronto, Buffalo, London: Toronto University Press.
- Manić, Željka. (2014). *Primena i mogućnosti metoda analize sadržaja u sociologiji*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Mann, Michael. (2006). The source of social power revisited: a response to criticism. in: (eds.). Hall, John; Schroeder, Ralph. *An Anatomy of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, Karl. (1978). *Kapital*. Beograd: Prosveta.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1970). *Dela. Tom XXI*. Beograd: IMPR i Prosveta.
- Mastnak, Tomaž. (2007). *Evropa: istorija političkog pojma*. Beograd: Beogradski krug, Centar za medije i komunikacije.
- Mernissi, Fatima; Lakeland, M. J. (1991). *The Veil and the male elite a feminist interpretation of womens' rights in Islam*. New York: Basic Books.
- Merton, Robert K. (1998). *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato.
- Michaels, Axel. (2004). *Hinduism. Past and Present*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Michels, Robert. (2001). *Political parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Kitchener: Batoche Books.
- Mikucka-Wójtowicz, Dominika. (2017). Populizam u političkim strankama – strategija ili ideologija? u: (ur.). Lutivac, Zoran. *Populizam*. Beograd: Institut društvenih nauka. Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Milić, Vojin. (1969). Društveno-političko opredeljenje i stvaralaštvo. Maks Veber i fašizam. *Sociologija*. No. 1:160–175.
- Milić, Vojin. (1965). *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
- Mimica, Aljoša, Vujačić, Veljko. (1989). *Predgovor* u: Monteskeje. O duh zakona. Tom I. Beograd: Filip Višnjic.
- Mimica, Aljoša; Vulečić, Vladimir. (1998). Gde se dede treći klasik? Analiza citiranosti Marksovih, Veberovih i Dirkemovih radova u časopisu Sociologija 1959-1996. *Sociologija*, Vol. 40. No. 1: 71–94.
- Mimica, Aljoša. (1999). Čemu još istorija sociologije? u: (ur.). Mimica, Aljoša. *Tekst i kontekst – ogledi o istoriji sociologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Mimica, Aljoša. (2007). Predgovor. u: Dirkem, Emil. *Društvo je čoveku Bog*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja.
- Miršajmer, Džon. (2017). *Tragedija politike velikih sila*. Beograd: Udruženje za studije SAD u Srbiji, Čigoja štampa.
- Mojsi, Dominik. (2012). *Geopolitika emocija*. Beograd: CLIO.
- Molnar, Aleksandar. (2001). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. knj. 1*. Beograd: Samizdat B92.
- Molnar, Aleksandar. (2001). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. knj. 2*. Beograd: Samizdat B92.
- Molnar, Aleksandar. (2002). *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. knj. 3*. Beograd: Samizdat B92.
- Molnar, Aleksandar. (2014). Predgovor u: Veber, Maks. *Država: racionalna ustanova države i moderne političke partije i parlamenti: sociologija države*. Novi Sad: Meditterran Publishing.
- Molnar, Aleksandar. (2015). Inovativnost Monteskejevog određenja despotije. *Sociologija*. Vol. 57. No. 3: 401–420.

- Molnar, Aleksandar. (2016). *Borba protiv despotizma na poprištu teorije: Monteskje, Konstan, Tokvil*. Novi Sad: Visio Mundi Science.
- Mommsen, Wolfgang. (1984). *Max Weber and German Politics 1880-1920*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Mommsen, Wolfgang. (1997). Max Weber and the Regeneration of Russia. *The Journal of Modern History*. No. 69. Vol. 1: 364–383.
- Mommsen, Wolfgang. (2000). Max Weber's "Grand Sociology": The Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie*. *History and Theory*. Vol. 39. No. 3: 364–383.
- Monteskje. (2001). *O duhu zakona*. Čačak, Beograd: Umetničko društvo Gradac.
- Montesquieu. (2008). *Persian Letters*. New York: Oxford University Press.
- Morgan, Diane. (2010). *Essential Islam. A Comprehensive Guide of Belief and Practice*. Santa Barbara, Denver, Oxford: Abc Clio.
- Muhammad, Asad. (1984). *The Message of the Qu'ran*. Gibraltar, Spain: Dar al-Andalus Limited.
- Nafissi, Mohammad. (2006). Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline. *Max Weber Studies*: 69–110.
- Neš. Kejt. (2006). *Savremena politička sociologija: globalizacija, politika i moć*. Beograd: Službeni glasnik.
- Nešić, Mirjana. (2012). *Islam i moderna država*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Niče, Fridrih. (1990). *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih. (2005). *Slučaj Wagner*. Beograd: Čigoja štampa.
- Nojman, Iver. (2011). *Upotrebe drugog: 'Istok' u formiranju evropskog identiteta*. Beograd: Službeni glasnik, Beogradski centar za bezbednosnu politiku.
- Pasha, Mustapha Kamal. (2017). *Islam and International Relations. Fractured Worlds*. London and New York: Routledge.
- Pati, Biswamoy. (1999). Who is afraid of Edward Said? Writing Social History by Sumit Sakar. *Social Scientist*. Vol. 27. No. 9/10: 76–82.
- Pavlović, Vukašin. (2008). Mikrofizika i mikropolitika moći Mišela Fukoa. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*. Vol. 2. No. 2: 7–28.
- Pavlović, Vukašin. (2009). Veberova koncepcija moći. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*. Vol. 3. No. 3: 9–26.

- Peters, F. E. (1994). *A Reader on Classical Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Petrov, Ana. (2012). *Evolucionistički elementi u sociomuzikološkoj teoriji racionalizacije Maksa Vebera*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Pišev, Marko. (2013). *Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim proučavanjima islama*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Pišev, Marko; Milenković, Miloš. (2013). "Islam" u anti-multikulturnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija? *Etnoantropološki problemi*. Vol. 8. No. 4: 965–985.
- Pišev, Marko. (2017). *Između fetiša i polumesece: Istorijsko-antropološki pristup Podсахarskoj Africi*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Pollock, Sheldon. (2000). Indology, Power and the Case of German. in: (eds). Macfie, A. L. *Orientalism – A Reader*. New York: New York University Press: 302–323.
- Potežica, Oliver. (2006). *Islamska republika Imama Homeinija*. Beograd: Filip Višnjić.
- Potežica, Oliver. (2007). Vahabiti: pridošlice na Balkanu. *Politikologija religije*. Vol.1. No.1: 205–228.
- Prijevod Kur'ana*. (2009). Preveo Besim Korkut. Novi Pazar: Mešihat islamske zajednice u Srbiji.
- Pušić, Ljubinko. (2014). Prolegomena za čitanje tipologije grada Maksa Vebera. u: Veber, Maks. *Grad: nelegitimna vlast, tipologija gradova*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Radkau, Joachim. (2009). *Max Weber: A Biography*. Cambridge: Polity.
- Ramli, Harith Bin. (2010). The Rise of Early Sufism: A Survey of Recent Scholarship on its Social Dimensions. *History Compass*. Vol. 8. No. 11: 1299–1315.
- Reckling, Falk (2001). Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity. *European Journal of Social Theory*. Vol. 4. No. 2: 153–176.
- Ricer, Džordž. (2009). *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.

- Richardson, Michael. (2000). Enough Said. in: (eds). Macfie, A. L. *Orientalism – A Reader*. New York: New York University Press: 208-216.
- Ringer, Fritz. (2004). *Max Weber: An Intellectual Biography*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ringmar, Erik. (1996). *Identity, Interest, and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, F. Chase. (2011). The rise of Islam 600-705. in: (eds.). Robinson, F. Chase. *The new Cambridge History of Islam. Volume I: The Formation of the Islamic World Six to Eleventh Centuries*. New York: Cambridge University Press.
- Rodinson, Maxime. (1973). *Islam and Capitalism*. New York: Pantheon Books.
- Roth, Guerlther. (1976). History and sociology in the work of Max Weber, *British Journal of Sociology*. Vol. 27. No. 3: 306–318.
- Roth, Guenther. (1987). Rationalization in Max Weber's Developmental History. in: (eds). Lash, Scott; Whimster, Sam. *Max Weber Rationality and Modernity*. London and New York: Routledge: 75–91.
- Roy, Olivier. (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Roy, Olivier. (2012). The Transformation of the Arab World. *Journal of Democracy*. Vol. 23. No. 3: 5–18.
- Roy, Olivier. (2017). *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. New York: Oxford University Press.
- Rumi, Dželaludin. *Plamena česma*. Beograd: Krug Commerce.
- Said, Edvard. (2002). *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Beogradski krug.
- Said, Edvard. (2008). *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Said, Edward (1997). *Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Random House.
- Said, Edward. (1985). Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*. No 1/1985: 89–107.
- Said, Edward. (1994). *Orientalism*. New York: Vintage. First published 1978.
- Salvatore, Armando. (1996). Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'Essentialism' in the Study of Islam. *Arabica*. Vo. 43. No. 3: 457–485.

- Salvatore, Armando. (2013). The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives. *Sociology of Islam*. No. 1: 7–13.
- Salvatore, Armando. (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. UK: Wiley Blackwell.
- Sanhi, Isher-Paul. (2009). Max Weber's Sociology of Law: Judge as Mediator. *Journal of Classical Sociology*. Vol. 9. No. 2: 209–233.
- Scheffler, Thomas. (2013). Political religion and autocracy: Wilhems II's encounter with Otoman Islam. in: (eds.). Gulalp, Haldun; Seufert, Gunter. *Religion, Identity and Politics. Germany and Turkey in interacion*. London and New York: Routledge.
- Schimmel, Annemarie. (2003). *Islam and The Wonders of Creation: The Animal Kingdom*. Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Schluchter, Wolfgang. (1987). Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World. in: (eds). Lash, Scott; Whimster, Sam. *Max Weber Rationality and Modernity*. London and New York: Routledge: 92–118.
- Schluchter, Wolfgang. (1999). Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam. in: Schluchter, Wolfgang; Huff, Toby. (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick and London: Transaction Publishers
- Schluchter, Wolgrang. (2004). The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in His Study of Ancient Judaism. *Archives de sciences sociales des religions*. No. 127: 33–56.
- Schluchter, Wolfgang. (2006). *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht. Morh Sledbbek*. Heidelberg: Mohr Siebeck.
- Seedat, Fatima. (2013). When Islam is Feminism Converge. *The Muslim World*. Vol. 103. No. 3: 404–420.
- Sekulić, Nada. (2003). Kultura označitelja: razlika u shvatanju struktura kod Lévi-Staussa i Derride. *Sociologija*. Vol. XLV. No. 1: 61–88.
- Serjeant, B. R. (1978). The 'Sunnah Jami'ah', Pact with the Yatrib Jews, and the 'Tahrim' of Yatrib: Analysis and translation of the Documents in the So-Called 'Constitution of Medina'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 41. No. 1: 1–42.

- Shaver, John; Sibley, Chris; Osborne, Danny; Bulbulia, Joseph. (2017). News exposure predicts anti-Muslim prejudice. *PLOS ONE*. Vol. 13. No. 3: 1-19.
- Smit, I. Džejn. (2002). Islam i hrišćanstvo: istorijski, kulturni i verski međusobni odnosi i uticaji od 7. do 15. veka. u: (ur.). Espoziro, Džon. *Oksfordska istorija islama*. Beograd: CLIO.
- Smith, David Norman. (1998). Faith, Reason and Harisma: Rudolf Sohm, Max Weber and the Theology of Grace. *Sociological Inquiry*. Vol. 68. No. 1: 32–68.
- Smith, Woodruff. (1991). *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840-1920*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Southern, Richard William. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Spadafora, Andrew, Jeffrey. (2013). *Freedom from Value Judgments: Value-Free Social Science and Objectivity in Germany, 1880-1914*. Doctoral dissertation. Harvard University.
- Spasić, Ivana. 1998. Interpretativna sociologija: izazovi razumevanja društvenog sveta. u: (ur.). Spasić, Ivana. *Interpretativna sociologija: sociološka hrestomatija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Starr, Bradley. (1999). The Structure of Max Weber's ethic of responsibility. *Journal of Religious Ethic*. Vol. 27. No. 3: 407–434.
- Stepan, Alfred; Linz, Juan. (2011). Comparative Perspectives on Inequality and the Quality of Democracy in the United States. *Perspectives on Politics*. Vol. 9. No. 4: 841–856.
- Stinčkomb, Artur. (1999). Treba li sociolozi da zaborave svoje majke i očeve? u: (ur.). Mimica, Aljoša. *Tekst i kontekst – ogledi o istoriji sociologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Stoye, John. (2008). *The Siege of Vienna: The Last Great Trial Between Cross & Crescent*. New York: Pegasus Books.
- Subotić, Milan. (2013). Edvard Said i 'Ruski orijentalizam'. *Treći program*. Br. 158: 115–139.
- Sukidi. (2006). Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 17. No. 2, 195–205.
- Supek, Rudi. (1987). *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*. Zagreb: Naprijed.

- Sveto pismo Staroga i Novoga Zavjeta*. prev. Đ. Daničić; Vuk Stef. Karadžić. Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Swedberg, Richard. (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Swingewood, Alan. (2000). *A Short History of Sociological Thought*. London: Macmillan Palgrave.
- Šatle, Fransoa (prir.). (1993). *Enciklopedijski rečnik političke filozofije II (M-Ž)*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Knjižarnica Zorana Stanojevića.
- Šmit, Karl. (2011). *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus Publicum Europaeum*. Beograd: Fedon.
- Šolte, J. A. (2009). *Globalizacija: kritički uvod*. Podgorica: CID.
- Šušnjić, Đuro. (1997). *Trojica protiv Jednoga*. Beograd: Čigoja štampa.
- Tanasković, Darko; Šop, Ivan. (1981). *Sufizam*. Beograd: Prosveta.
- Tanasković, Darko. (2010). *Islam: dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Tenbruck, Friedrich. (1980). The Problem of thematic unity in the works of Max Weber. *British Journal of Sociology*. Vol. 31. No. 3: 316–351.
- Thomas, Abdulkader. (2006). What is riba? in: Thomas, Abdulkader. (eds.). *Interest in Islamic Economics: Understanding riba*. London and New York: Routledge.
- Tibi, Bassam. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven and London: Yale University Press.
- Tibi, Bassam. (2014). *Political Islam, World Politics and Europe. From Jihadist to Institutional Islamism*. London and New York: Routledge.
- Todorov, Cvetan. (2014). *Strah od varvara: S one strane sudara civilizacija*. Loznica: Karpos.
- Todorova, Marija. (2006). *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Todorova, Maria. (2009). Afterword to the Updated Edition. in: *Imagining the Balkans (Updated Edition)*. Oxford: Oxford University Press.
- Tokvil, Aleksis de. (1994). *Stari režim i revolucija*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stanojevića.
- Toynbee, Arnold. (1935). *A Study of History: The Growth of Civilisations. Vol. III*. New York: Oxford University Press.

- Trubek, David. (1972). *Max Weber on Law and The Rise of Capitalism*. Faculty Scholarship Series. Yale Law School.
- Turner, Bryan. (1978). Orientalism, Islam and capitalism. *Social Compass*. No. 25:371–94.
- Turner, Bryan. (1994). *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York: Routledge.
- Turner, Bryan. (1998). *Max Weber Classic Monographs. Volume VII: Weber and Islam*. London and New York: Routledge.
- Turner, Bryan. (2010). Islam, capitalisam and the Weber theses. *The British Journal of Sociology*. Vol. 25 No. 2:147–160.
- Turner, Stephen. (2000). Chronology of Weber's life. In: (eds). Turner, Stephen. *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press: xv–xviii.
- Twardowski, Kristen. (2015). *Excavating Imperial Fantasies: The German Oriental Society, 1898–1914*. Thesis. Chaper Hill at University of North Carolina.
- Uelbek, Mišel. (2015). *Pokoravanje*. Beograd: Booka.
- Van Dijk, Teun A. (1995). Ideological discourse analysis, u: *New Courant* (English Dept, University of Helsinki), No: 4, (ur.) Eija Ventola and Anna Solin. Special issue Interdisciplinary approaches to Discourse Analysis.
- Varisco, Daniel Martin. (1995). Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe." *Anthropological Quarterly*. Vol. 68. No. 3: 139–156.
- Varisco, Daniel Martin. (2007). *Reading orientalism: Said and the unsaid*. Seattle: University of Washington Press.
- Varisco, Daniel Martin. (2009). Orientalism's Wake: The Ongoing Politics of a Polemic. *Orientalism's Wake: The Ongoing Politics of a Polemic*. Washington, DC: The Middle East Institute, no. 12: 2–4.
- Veber, Maks. (1976). *Privreda i društvo, knj. 1–2*. Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks. (1990a). Socijalizam. u: (prir.) Gligorov, Vladimir. *Kritika kolektivizma: liberalna misao o socijalizmu*. Beograd: Filip Višnjić.
- Veber, Maks, (1900b). Politika ko poziv. u: (prir.) Gligorov, Vladimir. *Kritika kolektivizma: liberalna misao o socijalizmu*. Beograd: Filip Višnjić.

- Veber, Maks. (1997). *Sabrani spisi o sociologiji religije, tom 1–3*. Sremski Krlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stanojevića.
- Veber, Maks. (1998). *Duhovni rad kao poziv*. Sremski Krlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stanojevića.
- Veber, Maks. (2006). *Politički spisi*. Beograd: “Filip Višnjić” i Službeni glasnik.
- Veber, Maks. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Veber, Maks. (2014a). *Država - racionalna ustanova države i moderne političke partije i parlamenti*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Veber, Maks. (2014b). *Grad: nelegitimna vlast, tipologija gradova*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Veber, Maks. (2015). *Sociologija religije – tipovi religijskih zajednica*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Veblen, Thorstein. (2003). *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Kitchener: Batoche Books.
- Vitfogel, Karl. (1988). *Orijentalna despocija: usporedno istraživanje totalne moći*. Zagreb: Globus.
- Vujović, Sreten. (1980). Grad u sociologiji Maksa Vebera. *Zbornik za društvene nauke*, br. 69: 61–73.
- Vukomanović, Milan (2004a). *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Vukomanović, Milan. (2004b). Studije religije na univerzitetima u Srbiji u: (ur.). Đorđević, Dragoljub. *Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija*. Novi Sad: Novosadska novinarska škola.
- Vukomanović, Milan. (2005). Verska tolerancija u islamskoj Španiji. *Religija i tolerancija*. br. 4: 33–38.
- Vukomanović, Milan. (2007). Dervishes in Belgrade: the Belgrade tekkes, tariqas, shaikhs. in: (eds.). Đorđević Dragoljub. *Islam at the Balkan in the Past, Today and in the Future*. Niš: JUNIR.
- Vukomanović, Milan. (2008a). *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.

- Vukomanović, Milan. (2008b). Sufizam – unutrašnja dimenzija islama. *Filozofija i društvo*. Vol. 19. No. 2: 129–147.
- Vukomanović, Milan. (2009). Žene apostoli u ranom hrišćanstvu: pravoverni i gnostički izvori. u: Savić, Svenka; Andrić Rebeka Jadranka. *Rodna perspektiva u međureligijskom dijalogu u XXI veku*. Novi Sad: Futura publikacije, Ženske studije i istraživanja.
- Vukomanović, Milan. (2011). Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma. u: Sinani, Danijel (ur.). *Antropologija religije i alternativne religije*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Wadud, Amina. (1999). *Quran and woman*. New York: Oxford University Press.
- Walker, Adam. (2014). Constitution of Medina. in: Fitzpatrick Coeli; Walker Adam Hani. *Muhammad in History, Thought and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Watt, Montgomery, W. (1961). *Mohammad: Prophet and Statesman*. London, Oksford and New York: Oksford University Press.
- Weber, Max. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen.
- Weber, Max. (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Weber, Max. (1952). *Ancient Judaism*. Glencoe Illinois: The Free Press.
- Weber, Max. (1958). *The Religion of India, the Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Weber, Max. (1968). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen.
- Weber, Max. (1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max. (1986). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- Weber, Max. (1989). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- Weber, Max. (1999). *Vlast i politika*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Weber, Max. (2003). *The Fistory of Commercial Partnerships in the Middle Ages*. Lanham, Boudler, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Weber, Max. (2008). *Roman Agrarian History and its Significance for Public and Private Law*. Claremont: Regina Books.

- Weber, Max. (2009). Towards a Sociology of the Press: An Early Proposal for Content Analysis. in: (eds.) Krippendorff, Klaus and Mary Angela Bock. *The Content Analysis Reader*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publication.
- Wette, Wolfram. (2008). *Militarismus in Deutschland. Geschichte einer kriegerischen Kultur*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Whimster, Sam. (2004). *The Essential Weber. A reader*. London and New York: Routledge.
- Wolf, Eric, R. (1951). The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol.7. No.4: 329–356.
- Wokoeck, Ursula. (2009). *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London and New York: Routledge.
- Wolin, Sheldon. (1981). Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory. *Political Theory*. Vol. 9. Issue. 3: 401–424.
- Yegenoglu, Meyda. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yin, Robert K. (1985). *Case study research: design and methods*. CA: Sage Publications.
- Zaidi, Ali. (2011). *Islam, Modernity, and the Human Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zimel, Georg. (2008). Metropolis i duhovni život. u: (ur.). Dušan Marinković. *Georg Zimel*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Zižek, Slavoj. (2015). *Islam, ateizam i modernost: Neka bogohulna razmišljanja*. Novi Sad: Akademska knjiga.

Internet izvori:

- <https://www.britannica.com/topic/classification-of-religions>
(pregledano 2.10.2018.)
- <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/>
(pregledano 2.10.2018.)
- <https://www.infoplease.com/world/countries-world/world-religions>
(pregledano 2.10.2018.)

- https://sh.wikipedia.org/wiki/Istorija_Osmanskog_carstva
(pregledano 19.4.2017.)
- <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/fisk/robert-fisk-why-bombing-ashkelon-is-the-most-tragic-irony-1216228.html>
(pregledano 30.5.2017.)
- <http://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/>
(pregledano 9.6.2017.)
- <http://forward.com/news/163089/neocons-gather-to-fete-iraq-war-godfather-bernard>
(pregledano 9.6.2017.)
- <http://mondoweiss.net/2012/04/bernard-lewis-revises-bernard-lewis-says-he-oppose>
d-invasion-of-iraq
(pregledano 9.6.2017.)
- <http://www.thenational.ae/arts-lifestyle/the-review/how-neoconservatives-led-us-to-war-in-iraq>
(pregledano 9.6.2017.)
- <https://www.amherst.edu/media/view/307584/original/The+Question+of+Orientalism+by+Bernard+Lewis+%7C+The+New+York+Review+of+Books.pdf>
(pregledano 9.6.2017.)
- <https://www.commentarymagazine.com/articles/dangerous-knowledge-by-robert-irwin/> (pregledano 9.6.2017.)
- <http://www.mei.edu/content/edward-said-and-two-critiques-orientalism>
(pregledano 9.6.2017)
- <http://www.nybooks.com/articles/1979/03/08/the-road-to-morocco/>
(pregledano 9.6.2017.)
- <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3485353/Islam-hates-Donald-Trump-continues-anti-Muslim-campaign-major-TV-interview.html>
(pregledano 17.6.2017.)
- https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html
(pregledano 17.6.2017.)

- https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html
(pregledano 17.6.2017.)
- https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-anti-muslim-rhetoric-plays-well-with-fans-but-horrifies-others/2016/02/29/477f73dc-de37-11e5-846c-10191d1fc4ec_story.html (pregledano 17.6.2017.)
- <https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-h-umanities-2007/405956.article?storyCode=405956§ioncode=26>
(pregledano 1.9.2017.)
- https://en.wikipedia.org/wiki/German_Fountain#cite_note-istanbulnet-5
(pregledano 9.9.2017.)
- <http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/461/svet-poznatih/2912026/depardje-migr-anti-su-jedina-sansa-za-kulturni-preporod.html> (pregledano 21.10.2017)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Lev_Nussimbaum (pregledano 27.10.2017.)
- http://www.orient-gesellschaft.de/dog_en.html pregledano (30.5.2018).
- <http://www.orient-gesellschaft.de/publikationen/mdog.php> (pregledano 6.6.2018)
- <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1910.1.issue-1/issue-files/islam.1910.1.issue-1.xml> (pregledano 6.6.2018.)
- <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1910.1.issue-3-4/islam.1910.1.3-4.205/islam.1910.1.3-4.205.xml?format=INT> (pregledano 6.6.2018.)
- <https://www.degruyter.com/view/j/islam.1912.3.issue-1/islam.1912.3.1.63/islam.1912.3.1.63.xml?format=INT> (pregledano 6.6.2018.)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_studies (pregledano 12.2.2018.)
- <http://www.spiegel.de/international/spiegel/interview-with-german-islam-expert-ba-ssam-tibi-europeans-have-stopped-defending-their-values-a-440340.html>
(pregledano 9.2.2018.)
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Jannah> (pregledano 16.2.2018.)
- http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2010/01/100107_copts.shtml
(pregledano 1.3.2018.)
- <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (pregledano 1.3.2018.)
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Submission_\(2004_film\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Submission_(2004_film)) (pregledano 1.3.2018.)

- https://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy (pregledano 1.3.2018)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo_shooting (pregledano 1.3.2018.)
- [https://sr.wikipedia.org/sr-el/24_\(TV_serija\)](https://sr.wikipedia.org/sr-el/24_(TV_serija)) (pregledano 1.3.2018.)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Dove_World_Outreach_Center_Quran-burning_controversy (pregledano 1.3.2018.)
- <http://www.breitbart.com/london/2016/02/17/islamic-rape-of-europe-polish-news-magazines-shockingly-frank-cover/> (pregledano 1.3.2018.)
- <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3485353/Islam-hates-Donald-Trump-continues-anti-Muslim-campaign-major-TV-interview.html> (pregledano 17.6.2017.)
- <https://beta.rs/vesti/politika-vesti-svet/56193-orban-migracija-je-trojanski-konj-terorizma> (pregledano 1.3.2018.)
- https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2018&mm=03&dd=11&nav_category=78&nav_id=1368134 pregledano 12.3.2018.
- <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/2/svet/2952252/svedski-politicar-strid-muslimani-nisu-100-odsto-ljudi.html> (pregledano 1.3.2018.)
- <http://www.politika.rs/scc/clanak/315768/Merkelova-i-smrt-multikulturalizma> (pregledano 1.3.2018.)
- http://www.ifop.com/?option=com_sector§or=1&language=2 (pregledano 1.3.2018.)
- <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> (pregledano 1.3.2018.)
- <https://www.brookings.edu/blog/markaz/2015/12/09/what-americans-really-think-about-muslims-and-islam/> (pregledano 1.3.2018.)

Biografija autorke

Nataša Jovanović Ajzenhamer rođena je 1989. u Beogradu gde je završila osnovnu školu i gimnaziju. Osnovne akademske studije na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu upisala je 2009. a završila septembra 2013. godine kao student generacije sa prosečnom ocenom 9,85 i ocenom 10 na završnom radu „Religijske zabrane u savremenom sekularnom društvu: primer islama“. Master akademske studije na istom Odeljenju upisala je 2013. a završila septembra 2014. sa prosečnom ocenom 10,00 i ocenom 10 na završnom master radu „Uloga islama u društvenim i političkim promenama u Tunisu nakon Arapskog proleća“. Doktorske akademske studije na istom Odeljenju upisala je 2014. godine.

Kao stipendistkinja Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja bila je angažovana na projektu “Izazovi nove društvene integracije” u Institutu za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (od 2015. do 2016. godine) a od 2016. godine zaposlena je asistentkinja na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Angažovana je na sledećim kursovima: *Istorija političkih i socijalnih teorija*, *Klasične sociološke teorije*, *Savremene sociološke teorije*, *Uvod u svetske religije* i *Sociološki praktikum*.

Autorka je brojnih naučnih radova i učestvovala je na više naučnih konferencija. Trenutno je angažovana na sprovođenju projekta *Evropskog društvenog istraživanja* u Srbiji.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Наташа М. Јовановић Ајзенхамер

Број индекса 1С14/0001

Изјављујем

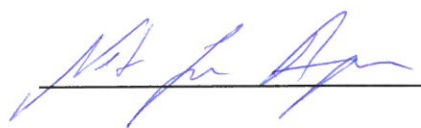
да је докторска дисертација под насловом

Веберово схватање значаја ратничког *ethosa* за настанак и развој ислама

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 1.2.2019.



Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Наташа М. Јовановић Ајзенхамер _____

Број индекса _____ 1С14/0001 _____

Студијски програм _____ Социологија _____

Наслов рада _____ Веберово схватање значаја ратничког *ethosa* за настанак и развој ислама _____

Ментор _____ проф. др Милан Вукомановић _____

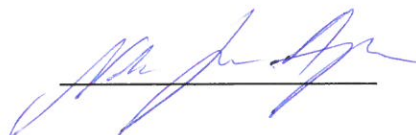
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 1.2.2019.



Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Веберово схватање значаја ратничког *ethosa* за настанак и развој ислама

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- 3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)**
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 1.2.2019.

Потпис аутора

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.