

Prof. dr. Vladimir Ilić
Univerzitet u Beogradu / University of Belgrade
Filozofski fakultet / Faculty of Philosophy

UDK 316 Weber, M.

Izvorni naučni članak

**WEBEROVA METODOLOŠKA REŠENJA NA PLANU
PROUČAVANJA SPASENJA**

**WEBER'S METHODOLOGICAL SOLUTIONS ON
STUDYING SALVATION PLANNING**

Sažetak

Max Weber je najznačajniji pojedinačni naučnik u dosadašnjem razvoju sociologije. Njegov osnovni metod jeste metod razumevanja. U prvom delu teksta pokazuje se njegov pogled na odnos umetnosti, erotike, nauke i religije. Drugi deo sadrži interpretaciju uporednog okvira njegovih istraživanja kroz razmatranje konsekventnih teodiceja. Treći deo pokazuje specifičnosti Weberovog uporednog pristupa. Četvrti deo pokazuje ulogu idealnih tipova u Weberovoj „razumevajućoj sociologiji“. Naredni deo pokazuje način stvaranja i primene iskustvene osnove u njegovom proučavanju svetskih religija. Zaključak je da je Weber slagao parcijalne slike u opšti okvir idealnih tipova da bi došao do potpunog istorijskog znanja o kulturi, primenjujući dosledno metodološku poziciju koju je razvio između 1903. i 1907. godine.

Ključne reči: Max Weber, spasenje, iskustvena evidencija

Summary

Max Weber is the most significant single scientist in the development of sociology. His basic method is the method of understanding. The first part of the text indicates his view of the relationship between art, eroticism, science and religion. The second part contains an interpretation of comparative framework of his research through the consequent consideration of theodicy. The third part shows the specifics of Weber's comparative approach. The fourth section shows the role of ideal types in Weber's "sociology of understanding". The next section shows a method of creating and applying experiential base in his study of world religions. The conclusion is that Weber built partial images into the general framework of ideal types to come to a complete historical knowledge about the culture, applying consistently methodological position that he developed between 1903 and 1907.

Keywords: Max Weber, salvation, empirical evidence

Weberovo proučavanje religije tema je koja gotovo da se sama po sebi nameće, ako se ima u vidu da je u pitanju deo shvatanja najznačajnijeg pojedinačnog sociologa u istoriji ove nauke.¹ Religija, odnosno iz nje proistekla privredna etika, njegov je ključni istraživački prioritet, a razumevanje je najvažniji postupak *Verstehende Soziologie*, mada nije uvek dosledno određeno niti situirano u epistemološkom pogledu. Da dodam još jedan razlog zbog kojeg se o sociološkom razumevanju religije govori upravo na primeru shvatanja M. Webera. L. A. Scaff piše da je veberijanski revizionizam deo borbe za ovladavanje Weberom, koja je značajna zato što se smatra da Weber zauzima centralno područje u društvenim naukama; prema ovom možda ne preterano odmerenom stanovištu, onaj ko kontroliše interpretaciju Webera može da se uzda da će upravljati naučnom aktivnošću današnjice u meri u kojoj se to odnosi na društvene nauke.

Kumulativnost naučnog znanja i *schüchterne Zärtlichkeit*

Pre nego što se pokaže Weberov pogled na odnos razumevajuće sociologije i religije, treba nešto reći i o njegovom viđenju odnosa nauke i drugih delova kulture društva.

Weber u svojim shvatanjima deluje robusno i radikalno kao i jedan od njegovih uzora, F. Nietzsche. No, Weber je, baš kao i spolja robusni radikalni nihilistički ateista, sposoban ne samo za grandioznu sazajnu strast nego i za uzdrhtalu, bojažljivu nežnost prema svim onim tvorevinama ljudskog delanja i razmišljanja koje su nastajale kroz istoriju i čije stvaraoce on usrdno nastoji da razume. Može se navesti njegov kroki jevrejskih proroka: „Amosovu burnu, vrelu, nesmanjenu strast, Osijinu mekoću i toplinu ljubavi koja pridobija, Isajin nepokolebljivi, otmeni i samouvereni polet, a i snažno i duboko oduševljenje, Jeremijinu dušu, meku i depresivnim raspoloženjima podložnu, koja pati od prinudnih predstava, ali se, usled prinude svoje pozvanosti napreže do očajničkog herojstva; Jezekiljev ekstatički uzavreli, ali suštinski hladni intelektualizam“ (Weber, 1997, III: 272; u daljem tekstu: SSSR). Čini se da se ovde iza „demonskog karaktera“ otkriva *schüchterne Zärtlichkeit*.

Lepota i umetnost, kao grana društvenog delanja koja je nosi, prema njegovom mišljenju, predstavlja konkurenta i religiji i moralu („umetničkom

¹ Prva verzija teksta pod nazivom „Weberovo razumevanje jezika religije“ podneta je kao saopštenje na prvom međunarodnom naučnom skupu „Naučno razumevanje jezika religije“ u Beogradu, 2009. godine. U međuvremenu su izvršene bitne izmene u njegovoj strukturi i sadržaju.

stvaraocu, kao i estetski uzbuđenom primaocu, s druge strane, etička norma kao takva može lako imati izgled nasilja nad onim što je stvarno stvaralačko i najličnije”); možda nije odveć smelo pomisliti da sistematsko uništavanje lepote u izrazu ovde, nezavisno od piščevih namera (a reč je upravo o autoru koji je neprestano obraćao pažnju na neminovne, makar i neželjene, posledice delanja) služi da se istakne osobenost nauke. Svojevremeno je Weber tvrdio da umetnost preuzima funkciju izbavljenja unutar sveta i spasenja od rastućeg pritiska teorijskog i praktičnog racionalizma (SSSR, I:456). Weber, naime, smatra da lepo ima dijabolički karakter, u najmanju ruku zbog srodnosti umetničkog sa verskim uzbuđenjem. Pisati suvo, meandrirano, precizno, na neprivačan i čak na odbojan način, u tom smislu možda zaista znači pisati naučno.

Prema Weberovim rečima, „*stvarno* delanje se u velikoj većini odvija u tupoj polusvesnosti ili nesvesnosti o svom 'smeranom značenju'. Onaj koji dela 'oseća' ga više neodređeno nego što zna za njega ili je 'načisto s tim'; on dela u većini slučajeva nagonski ili shodno navici“ (Weber, 1976, I-II, u daljem tekstu: PD, I: 15). Ovde je (i ne samo na ovom mestu) nesumnjivo vidljiv rikertovski elitizam. Možda je važnije da je Weberova heuristički nadasve plodna podela na etičko i egzemplarno proroštvo po mnogo čemu rikertovska, odnosno u ovde korišćenom značenju, elitistička: egzemplarni proroci pokazuju put spasenja malobrojnima, najčešće kaluđerima i intelektualcima. Oni etičkog tipa nude spasenje svima koji poštuju božju volju. No, kod Webera elitizam, shvaćen samo u ovom smislu, poprima oblik svojevrsnog duhovnog aristokratizma. Osnovni smer njegovih istraživanja je nastojanje da uoči, ispita, razume, izrazi i kontroliše neujednačeno spiralno probijanje racionalnosti kroz istoriju.

Osnova Weberovog razumevanja religije dosta je jasno vidljiva iz njegovog ukazivanja na veze i razlike između religije, umetnosti, seksualnosti i nauke. Umetnička dela ovaj pisac bez ustezanja koristi kao izvore obaveštenja. Ne usteže se da protestantsko viđenje sveta prikazuje kroz poređenje Miliona sa Dantoom. Primere iz književnosti koristi kao nosioce empirijskih svedočanstva gde god je to moguće. S druge strane, obrazovanje (ovde opet protivstavljeno pukoj naučnoj „obaveštenosti”) omogućuje piscu da protestantizam shvati baš zato što ga svojim intelektualnim nastrojenjem uveliko nadilazi. No, poučno je, uz ostalo, Weberovo raščlanjivanje (donekle i „rašćaravanje”) umetnosti; umetnost je, kao i religija, i zbog toga je i konkurent potonjoj, suočena sa etičkom iracionalnošću sveta. Iracionalna je puka činjenica da postoji patnja kao takva. Nejednakost raspodele sreće i patnje potpuno je etički nemotivisana za „religiozno nemuzikalnog” Webera.

Umetnost je estetska osuda nepravednog sveta, kao što su religije spasenja pokušaji njegovog pravdanja na etičkom i eshatološkom planu.

U svakom slučaju, prema Weberovom mišljenju, umetnost je sumnjiva za religijsku etiku bratstva jer je nosilac magijskih sredstava i u napetosti je sa traganjem za spasenjem. Obrazovanje, ukus, stil života, vrlo su značajna sredstva sociološkog opisa. Weber misli da su granice u obrazovanju i u kulturi ukusa najsuštastvenije i najnepremostivije od svih staleških razlika (SSSR, I: 466). Stoga ne čudi što je religijska etika bratstva u zategnutim odnosima ne samo sa posebnim delatnostima ciljnoracionalnog delanja nego i sa estetikom i erotikom. Oba poslednje pomenuta područja života konkurišu religiji, nekada i preko zajedničkih tvorevina: „Od takvih ne treba zaboraviti – osobito od strane puritanaca većinom ignoriranu 'Pjesmu nad pjesmama'“ (SSSR, I: 95). Za Webera je polna ljubav najveća iracionalna sila života i kao takva ona se nalazi u dubokoj napetosti sa religijskom etikom bratstva (SSSR, I: 457). Ovo ima i kulturno-istorijske razloge: vrlo često je polno opštenje bilo sastavni deo magijske, pa i religijske, orgijastike. U toku istorijskog razvoja seksualnost se sublimiše u erotiku, a nasuprot trezvenom realizmu seljaka, erotika postaje svesno negovana i nesvakodnevna sfera. Religije spasenja odbacuju emancipovanu erotiku u paketu sa hramovnom prostitucijom: „Erotski zanos je u harmoniji samo sa orgijastičkom, nesvakodnevnom formom religioznosti“ (SSSR, I: 462) Ili, s nešto drugačijim naglaskom: „Do poslednjeg pojačavanja akcenta erotske sfere došlo je na tlu intelektualističkih kultura tamo gde se ta sfera sudarila sa neizbežno asketskim slojem profesionalaca. U tom zategnutom odnosu sa racionalnom svakodnevicom polni život, koji je bio postao nesvakodnevni, a posebno nebračni, mogao je izgledati kao jedina spona koja je čoveka, tad već potpuno izašlog iz kružnog toka starog, jednostavnog, organskog bivstvovanja seljaka, još povezivala sa prirodnim izvorom svekolikog života“ (SSSR, I: 459). Vredi ponoviti, erotski zanos je, kada nisu u pitanju intelektualni, verski ili ljubavni virtuozi, u harmoniji samo sa „orgijastičkom, nesvakodnevnom formom religioznosti“. Razumljivo je zašto hrišćanstvo ne može da prihvati prirodnu, nesputanu erotiku: „Dosledna etika verskog bratstva odnosi se prema svemu tome radikalno neprijateljski. Srećna erotska ljubav i hrišćanska etika bratstva međusobno se isključuju.“ Weber se ovde osvrće na Tolstojeva dela, a sami novozavetni sadržaji ovo potvrđuju pokazujući „hladnu porugu“ prema srećnoj ljubavi. Koncesije čine i Sveti Pavle i katolički brak; no, za protestantsku askezu svako rafiniranje u erotici jednako je najgorem obogotvorenju kreature. Ipak, Weber i ovde ukazuje na izuzetke, smatrajući da se etika kveker (nazarena) najviše približila unutrašnjim verskim vrednostima braka. Prema njegovim rečima, ovde i puritanizam prati menjanje osećanja ljubavi i „svest o odgovornosti kroz sve nijanse toka organskog života 'sve do *pianissimo* najdublje starosti', u onom

uzajamnom jemčenju i uzajamnom dugovanju (u geteovskom smislu) može biti nečeg osobenog i najuzvišenijeg. Retko to daje sam život; kome je to dato, taj može da kaže da je srećan i miljenik sudbine – a ne da je to sam 'zaslužio'.”

Iracionalnost i teodiceje

Etička iracionalnost sveta se i ovde, na emotivno najdelikatnijem području, javlja kao izazov za različite teodiceje. One ne moraju a često i nisu onostrano usmerene, posebno ukoliko se radi o religijama čiji su nosioci ratnici ili bogati građani (ne i malograđani). I seljak i feudalni vlastelin su mogli umreti siti života kao Avram, ali to nije mogao da učini, bar ne po pravilu, i „obrazovani” čovek. Bilo je reči o napetosti između religije, sa jedne, i umetnosti i erotike, sa druge strane: napetost u odnosu prema nauci je najveća, nezavisno od toga što jedan od izvora naučnog saznanja predstavljaju različite magijske radnje. Najveća i najnačelnija je svesno uspostavljena napetost između religioznosti i carstva mislećeg saznanja (SSSR, I: 463). Ili, drugim rečima, „empirijski i uz to matematički orijentisano posmatranje sveta donosi načelno odbacivanje svakog načina posmatranja koji uopšte postavlja pitanje 'smisla' zbivanja unutar sveta. Stoga, sa svakim jačanjem racionalizma empirijske nauke sve više se religija potiskuje iz carstva racionalnog u iracionalnu sferu, a naročito iracionalna ili antiracionalna nadosobna sila kao takva.”

Ovaj klasno svesni buržoa koji se nije ustezao da piše o „kapitalističkom podjarmljivanju” (npr. PD, I: 319) napisao je nespornu istinu: „Ne postoji *nikakva* potpuno očuvana religija koja deluje kao vitalna sila, a da na *bilo* kojem mestu ne zahteva 'credo non quod, sed *quia* absurdum' – 'žrtvu intelekta’” (SSSR, I: 464) Ili, drugim rečima, nije se ustezao da kaže da su kosmos prirodnog kauzaliteta i postulirani kosmos etičkog kauzaliteta poravnanja bili i jesu i da će biti u uzajamnoj nepomirljivoj suprotnosti. Intelektualac kao takav podjednako je daleko od religije, pogotovo one koja naveštava zagrobni život, kao i velmoža i veletrgovac, pa i još više: on (ili ona) ne odriče se nebratske aristokratije racionalnog kulturnog poseda.

Istorijski posmatrano, religija ne mora da ima, a često i nema, bilo kakvu izgrađenu predstavu o zagrobnom životu. Kako bi Weber rekao: „Nije svaka religija, pa ni svaka svetska religija, uopšte poznavala neku onostranost kao mesto ostvarenja određenih obećanja. Sa samo delimičnim izuzetkom hrišćanstva i malobrojnih drugih, specifično asketskih ispovedi, čak su dobra

spasa svih, iskonskih kao i kultivisanih, proročkih ili ne-proročkih religija bila pre svega u ogromnom stepenu ovostrana: zdravlje, dug život, bogatstvo bila su obećanja kineske, vedske, Zaratustrine, starojevrejske, islamske, koliko i feničanske, egipatske, vavilonske, i starogermanske religije, kao i obećanja za pobožne laike hinduizma i budizma” (SSSR, I: 203). Ili, drugim rečima, „psihološki posmatrano, baš je prisutni, ovostrani habitus bio nešto do čega je bilo primarno stalo onima koji su tražili spas” (*ibid.*: 204).

Weber je religiju doživljavao nipošto na poslednjem mestu kao legitimaciju nejednakosti na ovome svetu: „Sreća hoće da bude 'legitimna'. Ako se pod opštim izrazom 'sreća' poimaju sva dobra kao čast, moć, posed, i uživanja, onda je to najopštija formula za onu službu legitimiranja koju je religija imala da obavi za sav spoljašnji i unutrašnji interes svih vladajućih, posednika, pobednika, zdravih ukratko, srećnih: teodiceja sreće. Ona je ukorenjena u najmasivnijim ('farisejskim') potrebama ljudi, pa je zato lako razumljiva, mada na njeno dejstvo često nije obraćana dovoljna pažnja” (*ibid.*:198).

Uopšte uzev, postoje tri konsekventne teodiceje. Nijedna od njih nije u skladu sa vrednostima humanističke tradicije, što za Webera znači da su sve one i bitno iracionalne. Kao što primećuju Tenbruck i Bus, razlog za to je što one čuvaju spasenje za izabrane i što su lišene neutilitarne etike bratske ljubavi. 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 božjih odluka i završava u učenju o predestinaciji. Treća forma teodiceje, inače posebno svojstvena indijskoj religioznosti intelektualaca, spaja virtuožno samoizbavljenje sa svima dostupnom mogućnošću spasa i najstrože odbacivanje sveta sa organskom socijalnom etikom.

U jednom od evropskih značenja Indiji nedostaje humanizam. Indijske religije izbavljenja nenadmašne su i na planu vežbanja u egoizmu, kao u slučaju budizma, i na polju „religijskog pripitomljavanje podanika“, gde se naročito iskazala bramanska teorija (SSSR, II: 120). Prema Weberovom

razumevanju budizma, pojedinac mora da ima debelu kožu nosoroga kada je reč o osećanjima (SSSR, II: 196) Naime, „budistička karitas ima isti onaj karakter bezličnosti i objektivnosti kakav se može naći u džainizmu i, na drugi način, takođe u puritanizmu. U pitanju je vlastita *certitudo salutis*, ne sudbina 'Bližnjega'”(*ibid.*). Drugim rečima, „ta prosvetljenost, što konačno oslobađa, od patnje, postiže se jedino predanošću molitvi, kontemplativnim uranjanjem u jednostavne, *praktične* životne istine. Dakle, 'znanje' koje je uskraćeno svakom onom ko dela, a moguće samo nekome ko teži prosvetljenju, jeste, doduše, praktične vrste, ali to, ipak, nije 'savest' – koju čak i Gete osporava onome ko dela i priznaje je samo 'onome ko posmatra'“ (SSSR, II: 197). Još samo jedna napomena o odsustvu humanizma u hinduističkom svetu: u civilizaciji koja je prezirala zemljoradnju zbog njoj svojstvenog uništavanja živih bića, Weber opaža da se u nekim selima na deset hiljada stanovnika nije mogla naći nijedna devojčica mlađa od godinu dana. Kao i da je u nekim starosnim skupinama bilo deset puta više dečaka nego devojčica. U samoj stvari, kod budista nije zlo greh, nego prolaznost.

Stari judaizam je za Webera nešto drugo ne samo pojava svetskog istorijskog značaja nego i nipošto na poslednjem mestu „specifično kukavna etika neodupiranja” (SSSR, III: 330), izražena i kroz reči „melanholičnog mekušca Jeremije”. Njemu je strano „otmeno ateističko spasenje budista“, ali se on, po prirodi stvari, i pored ključne kategorije „berith-a“, koja podrazumeva uzajamnost obaveza, nalazi vrlo daleko od onoga što će Weber nazivati „ekstremno racionalističkim fanatizmima“, misleći pri tom na ljudska prava (PD, I: 5). S druge strane, razlikovanje crkve sa njenim univerzalnim pretenzijama i sekte kao zajednice posvećenih osoba, i to posvećenih u njihovo odraslo doba, upućuje na Jellineka, prema kojem je sloboda verskog ubeđenja najstarije čovekovo pravo (PD, II: 295). Mogućnost da se istovremeno obožava (ili bar štuje) više bogova postepeno kod starih Jevreja biva zamenjena savezom sa jednim bogom. To ne znači da su ljudi u nekom sadržajnijem smislu reči postali slobodnima ne samo stoga što im je sužen prostor da magijskim putem upravljaju svojim bogovima i bez obzira na njihova neprestana nastojanja da religije što više približe razumljivijoj i psihološki za najveći broj ljudskih bića isplativijoj magiji. I u naše vreme nad ljudima osim hijerokratske prinude postoji i ona politička, da se i ne pominje ekonomska, odnosno sudbina velikog broja ljudi koje je, kako Weber kaže, „buržoazija podvlastila“ (PD, I: 454).

Sociološko razumevanje religije u kontekstu uporednih istraživanja

Bendix, istovremeno odrešito i smotreno, tvrdi da je (Bendix,1966.; 1959: 261) Weberov primarni pogled na društvo prožet shvatanjem o delikatnoj ravnoteži suprotstavljenih snaga koju mnogo toga može da poremeti. On eksplicitno odbija da društvene strukture u sociološkom istraživanju interpretira kao celine, osim u provizorne, orijentacione svrhe. Prema Weberu, društvo je prepuno sukoba grupa. Konfučijanski učenjak je u sukobu sa magom, taoističkim mistikom i budističkim monahom, braman sa pretenzijama kšatrija, heterodoksijom džainizma, budizma, unutarbramanističkim doktrinarnim sporovima itd. Bendix smatra da je ovaj i ovakav Weberov pogled na borbu različitih društvenih grupa bio jezgro njegovog pogleda na život ne samo sociološkog nego i ličnog (Bendix,1966.; 1959: 263). Uticaj nihilističkog ateiste Nietzschea vidljiv je i ovde. S druge strane, Bendix upozorava, pozivajući se na jedan Weberov tekst iz 1910. godine, da je, naglašavajući značaj verskih ideja, Weber dodavao da bi ga kritičari, da to nije radio, optuživali za materijalizam, kao što ga sada optužuju za idealizam (Bendix, 1966.; 1959: 69).

Weber je u relativnom kontinuitetu izvodio svoja uporedna istraživanja svetskih religija. Posle bavljenja protestantizmom u narednim tomovima studija o konfučijanizmu, hinduizmu i judaizmu prvo se daje slika društvene strukture posmatranih kultura, a onda se istraživačka pažnja usredsređuje na velike verske inovatore, odnosno na doba religiozne kreativnosti. Ovo zapažanje ima nesumnjiv metodološki značaj. Doba „ključanja duhova“ i izbivanja na površinu novog (mada se ono moralo dugotrajno pripremati) nesumnjivo jeste opravdan centar istraživačke pažnje, bilo da se ispituje „suština“ neke (i) religijom uslovljene privredne etike ili se uzima „polazna točka“ za praćenje njenog razvoja. Bendix primećuje da ovome sledi ispitivanje veze ortodoksnih i heterodoksnih ogranaka svake od posmatranih svetskih religija, da bi se na kraju svake monografije izvelo poređenje posmatrane religije sa drugim religijama i posebno sa racionalnošću ekonomskog ponašanja koje karakteriše razvoj Zapada (*ibid.*: 97). Bendix je ovde očito sklon da Webera tumači evrocentrično i da azijske religije posmatra kao „kontrolne slučajeve“ u uporednom istraživanju. S druge strane, zanimljivo je da Weber ispitivanje veze između verske privredne etike i društveno-ekonomskih pretpostavki nastanka modernog kapitalizma (ili njihovog odsustva) već u studiji o konfučijanizmu i taoizmu strukturise drugačije nego u radovima o protestantskoj etici. U ispitivanju Kine on počinje analizom društva, a tek kasnije unosi u razmatranje specifično verske činioce.

Posmatrano na jednoj opštijom metodološkoj ravni, kao kod svakog uporednog empirijskog istraživanja, postupak mora da bude induktivan i u tom smislu logički nesavršen: posmatraju se situacije u kojima je činilac sa pretpostavljenom značajnom uzročnom specifičnom težinom prisutan ili odsutan. Naravno, te situacije treba da budu slične, što često nisu, ili se, bar, ne može odrediti da li jesu, u kom pogledu, i u kojoj meri. Weberu je ovo jasno: „Smislaono shvatljiva, potkrepljena simptomatičnim pojavama (ponašanje helenskih proročišta i proroka prema Persijancima), puna duha hipoteza Ed. Meyera o kauzalnom značaju bitaka na Maratonu, kod Salamine, i kod Plateje, za svojevrsni razvoj helenske (a time i zapadne) kulture, može se potkrepiti samo onom proverom koja se može izvršiti na primerima ponašanja Persijanaca u slučaju pobede (Jerusalim, Egipat, Mala Azija) i koja u mnogom pogledu nužno mora ostati nesavršena. Znatna racionalna očiglednost hipoteze mora ovde da posluži kao potpora. Ali u veoma velikom broju slučajeva istorijskih objašnjenja, koja izgledaju vrlo jasna, ne postoji mogućnost čak ni jedne takve provere kakva je u ovom slučaju još bila moguća. Tako to objašnjenje ostaje definitivno 'hipoteza'“ (PD, I: 8). Nedostatnost indukcije u odnosu na neke idealno formulisane zahteve logike naučnog istraživanja je nešto što se podrazumeva: ne čudi što „naučni zakoni“ imaju karakter odnosa verovatnoća, ili, drugim rečima, „izgleda“, šansi, da se neka relacija zbude. Bendix ovo izražava nešto drugačije, tvrdeći da se Weber postepeno širio od detaljnog ispitivanja recipročnih uticaja ka uporednoj analizi (Bendix, 1966.; 1959: 258). Idealni tipovi su u okviru ove zamisli nužni ne samo zbog razloga koji se obično vezuju za epistemološke postulate ili rešenja različitih varijanti istorizma već i stoga da bi poređenja uopšte bila moguća: „I ovdje, nužno, moramo, da bismo na prvom mjestu istaknuli karakteristične razlike, govoriti jednim 'idealno tipičnim' pojmovnim jezikom, koji u izvjesnom smislu siluje historijsku realnost, ali bi bez toga od samih ograničenja klauzulama bila uopće isključena jasna formulacija” (SSSR, I: 88). U samoj stvari, Bendix smatra da je Webera zanimala struktura, načini života statusnih grupa, puritanskih pobožnjaka, konfučijanskih učenjaka, hinduističkih bramana, jevrejskih levita; da je on hteo da analizira društvene uslove koji harizmatiska nadahnuća nekolicine pretvaraju u stil života posebne statusne grupe (*ibid.*: 258).

Ključno mesto preko kojeg su se prelamale poređene sličnosti i razlike između izbaviteljskih religija bilo je pitanje *certitudo salutis*. Dva merila, međusobno tesno povezana, služila su da izraze stepen racionalizovanja neke religije: „Prvo, stepen u kojem se ona otrešla *magije*, a onda, stepen sistematske jedinstvenosti na koji je ona dovela odnos između boga i sveta i, prema tome, vlastiti etički odnos prema svetu” (SSSR, I: 421). Prema

Weberovoj oceni, „u prvom pogledu asketski protestantizam u svojim različnim uobličenjima predstavlja poslednji stupanj. Njegova najkarakterističnija uobličjenja najpotpunije su raščistila s magijom.”

Ovakav pristup nužno je na ravni prikazivanja rezultata morao da bude u znatnoj meri „neistorijski”; on sistematski prikazuje religije, nužno pojednostavljuje, podvlači osobine religija značajne za uobličavanje praktičnog života (SSSR, I: 218) Weber, kao da oseća da će biti izložen prigovorima za evrocentrizam, upozorava da u SSSR „redosled razmatranja slučajno ide geografski sa istoka na zapad. To je uslovljeno razlozima unutrašnje svrsishodnosti prikaza.”

Weberovom senzibilitetu konfučijanizam nije bio posve stran; uostalom, davno je zapaženo da se većina vaspitanih ljudi, nezavisno od njihovog konfesionalnog samorazumevanja, u svojoj svakodnevnoj ateizovanosti ponašaju kao dobri konfučijanci.

Bez obzira što kod njega postoji apologija napetosti, borbe, objašnjiva verovatno uticajem Nietzschea, Marxa i možda Hegela, njegovom duhu bilo je blisko što u kineskoj etici nije postojalo radikalno zlo, nego samo greška. Naravno, ovakvoj etici nužno je „*nedostajala* centralna sila neke religije izbavljenja koja bi metodično *usmeravala život*” (*ibid.*: 377). Gordo odricanje od onostranosti moglo je da zadovolji samo intelektualce. Do potpunog obezličenja boga, izvorno zamišljenog kao osoba, došlo je pre manje od hiljadu godina, ali su konfučijanci u svojoj redakciji klasične literature uklonili narodna božanstva uspešnije učinivši ono što je Platon želeo da uradi sa Homerom. Mandarinska decentnost privlači Weberov aristokratski ukus: on sa zadovoljstvom navodi likovna dela kao izvore o konkurentskim religijama, koja su taoiste prikazivala kao „čupave plebejce” (Rickert bi se ovde možda složio; kao i svi oni za koje je *populus* jednako *vulgus*). Taoizam je tragao za spasenjem, čime se Konfučije nije bavio: „Kada je glavni protivnik literata postao sultanizam oslonjen na evnuhe i generale, taoisti su se borili na strani ovih poslednjih“. Sličnost sa Indijom gde su se hinduistički bramani borili protiv kšatrija sa njihovim izvorno plemićkim budizmom ovde je dosta uočljiva. Weber se ne usteže da primeti da je upravo antiliterarni karakter poznijeg taoizma bio razlog što je on uhvatio koren u slojevima trgovaca. Ali neprestano pada u oči odsustvo zamisli radikalnog zla, svojstvenog Indiji koliko i Kini.

Poredeći neposredno puritanizam sa konfučijanstvom, istraživač zapaža da obe ove etike imaju svoja iracionalna sidra: „Tamo magija, ovde konačno neistražive odluke jednog boga nad svetom.” No, razlike su nepremostive:

„Konfučijanski racionalizam je značio racionalno prilagođavanje svetu. Puritanski racionalizam: racionalno *ovladavanje* svetom” (*ibid.*: 439). Ili, drugim rečima: „Konfučijanskom idealu otmenosti više od svega oprečna je ideja 'poziva'“ (*ibid.*). Za klasično obrazovane literate čovek je bio estetska vrednost, a ne oruđe jednog boga.

Put komparativnog istraživanja vodio je na Zapad i Kina je tražila Indiju. U nadasve značajnoj međugri između svojih pojedinačnih studija, Weber kaže da je druga zemlja najjači kontrast prvoj, pošto Indija negira svet više nego što se ovaj bilo gde drugde negira (*ibid.*:441). Ovo u SSSR: „Umetnuto razmatranje: teorija stupnjeva i pravaca religijskog odbacivanja sveta”, kao da pokazuje jasan otklon od evrocentrizma. Čovek koji ga piše nije više onaj autor dva eseja o protestantizmu; mada nije sporno da ih je nekada napisao i da se njihovog sadržaja ne odriče. Bez obzira na ovaj pomak, njegov sadašnji cilj može da podseća na stari, samo formulisan drugim rečima: „Takav ogled iz sociologije religije mora biti i teži da bude ujedno doprinos tipologiji i sociologiji samog racionalizma” (*ibid.*,I: 442). No, postepeno se, kroz samo istraživanje, menjaju i saznanji prioritet i postupak. Poredeći u proučavanju hinduizma i budizma (i u manjoj meri džainizma) sličnosti i razlike Indije sa Kinom, Weber kao da privremeno zaboravlja na tradicionalno delanje. Isticanju „racionalističkog prosvetiteljstva velikog mogula Akbara“, koji se prema budističkoj crkvi osećao kao vizantijski car prema hrišćanskoj (SSSR, II: 226), sledi ukazivanje da su nasuprot Kinezima Indijci negovali racionalnu nauku, da su razvili sistem brojeva, kao i da ih je odlikovala i da ih još uvek krasi ogromna verska i filozofska trpeljivost. Indija je razvila osnove upotrebljivog prava, a autonomija trgovačkog sloja u njoj je povremeno bila razvijena bar koliko i u srednjem veku u Evropi.

Neupitan je značaj ustanove kasta. Formalna prelaženja u hinduizam bar teoretski nisu moguća, a osim toga hinduizam je ekskluzivan i ne želi da obuhvati čovečanstvo. Naravno, hinduizam se razvijao; uz ranije rečeno treba pomenuti da Vede ne poznaju kastu i da je Indiju nemoguće proučavati ne-istorijski, bez obzira što je najvećim autoritetima služila kao primer „azijskog“, navodno, stagnantnog društva. Učenje o karmi povezano je sa sasvim posebnim obrascem spasenja: „Konceptija nekog 'radikalnog zla' uopšte nije bila moguća u tom poretku, jer 'prosto greha' nije ni moglo biti, nego uvek samo obrednog ogrešenja o konkretnu *dharmu*, uslovljenu pripadnošću kasti“ (SSSR, II: 130). Nije bilo jednakosti ljudi, pogotovo ne pred nekim bogom koji bi bio iznad sveta. Weber preduzima poređenje, kontrastirajuće indijske bramane sa kineskim mandarinima. Otmenost bramana buni se protiv askeze prožete zanosom i neuropatskih stanja; tome se suprotstavlja racionalizam njihovog „znanja“ i „obrazovanja“. To vodi

putevima sličnim kineskoj magiji. Weber zapaža da intelektualci mogu da prihvate apatičnu ekstazu (zametak kontemplacije) i prakse askeze koje podležu racionalizaciji (*ibid.*: 136) No, za razliku od mandarina, bramani nisu pretendenti na političke službe nego su oni kasta maga. U Weberovoj interpretaciji, „nalaganje vegetarijanstva i uzdržavanja od alkohola je, očito, poniklo iz neprijateljstva prema orgijama sa mesom; vrlo stroga zabrana brakolomstva i opominjanje na zauzdavanje seksualnog nagona uopšte imali su slične, antiorgijastičke, korene. Gnev i strast bili su tu, kao i u Kini, zabranjeni usled verovanja u demonsko i dijaboličko poreklo ovih emocija.“ Za razliku od mnogih sadržaja pravoverne hinduističke doktrine, ovo verovanje možda je i osnovano; no, primećujem da Faust bez Mefista jedva da je humanoidan, jer je nužno ograničen da bude samo refleksivan, a ni u kom smislu delatan. Naredba o strogoj čistoći, naročito pri jelu, poticala je od magijskih pravila o čistoći (*ibid.*:137). Weber naglašava da „u fundamentalnoj suprotnosti prema hrišćanstvu, 'greh' i 'savest' nisu mogli biti izvori traganja za spasenjem“ (*ibid.*: 187). Ako poštuju pet standardnih zapovesti, kaluđeri posvećeni kontemplaciji idu ka nirvani, a laici ka ponovnom povoljnom rođenju i ka bogatstvu na ovom svetu. Weber se ne usteže od širokih poređenja: kaže da, baš kao što je crkva protiv reformacije pojačala praksu ispovesti i stvorila nove monaške redove u katoličanstvu, tako je hinduizam slomio budizam i džainizam u Indiji; prema njegovom viđenju, pod islamskom vlašću gurui su bili oslonac stare religije kao što su to bili biskupi u vreme seobe naroda na Zapadu. Ova i ovakva Indija razvija kontemplaciju i askezu, ali ne praktičnost, pa ni otmenost.

Weber odvažno pravi poređenja nivoa razvijenosti različitih pojava i u proučavanju drevnog judaizma. Pozivajući se na napise iz El Amarne, zaključuje da sirijsko-palestinski gradovi poseduju jedan razvojni stadijum blizak helenskom polisu i to još u vreme Tutmesa Trećeg. Ovog političkog strasnika ponekad ponese afekt pa (SSSR, III: 53) piše bez navodnika o egzekuciji saveza protiv Venijamina, što potpuno podseća na opis saveznih egzekucija u Nemačkoj iz XIX veka. I na jednom drugom mestu (*ibid.*: 88) govori o saveznoj egzekuciji opisanoj u Knjizi o sudijama kao da se odnosi na šlezvigholštajnski rat iz 1864. godine. No, Webera borbe jevrejskih pastira i u PD i u SSSR ipak mnogo pre podsećaju na borbu Švajcaraca protiv Ciriha ili Samničana protiv Rima. To su pre svega borbe gorštaka protiv ravničara, ponekad jasno izražene kao sukobi vlasnika sitne stoke sa gradskim patricijatom.

U ovako sasvim grubo skiciranom socijalnom kontekstu judaizam se razvio iz idejno-teoloških izvora sličnih indijskim. Rani Jahve je antropomorfan, sličan indijskom Indri, pre svega je bog rata (SSSR, III: 123). On je i bog

velikih prirodnih katastrofa, što ide uz božanstvo rata, kao i Indra. Već u staroj tradiciji jevrejski bog umeo je da pokaže i prijatne crte, kao gospodar kiše. Kasnije, pre svega pod uticajem koncepcija najviših nebeskih bogova, rasprostranjenih u zemljama okolne kulture, pa i u Palestini, nastupilo je sublimiranje i racionalizovanje božijeg lika u mudrog upravljača svetom. Ova vera Izraelaca u Jahvea sprečila je nastanak kulta mrtvih i kulta predaka, pa Weber na primeru Egipta primećuje da se kult mrtvih i kult predaka ne moraju podudarati. No, prema njegovoj proceni, „u jednom važnom pogledu je izraelska etika, i pored svih sličnosti u pojedinosti, bila suprotna egipatskoj, a isto tako i mesopotamskoj: u relativno poodmakloj racionalnoj sistematizaciji” (SSSR, III: 233). Ona je idejno razvijena, dok indijska *caritas*, samsara, ima formalnu i skoro isključivo obrednu suštinu. Ipak, već „u egipatskoj etici postoji zahtev da se čovek pokaže dobrim i prema neprijatelju, što je daleko prejudiciranje jevandeoske karitas.”

Specifičnost judaizma, i ujedno njegov svetski istorijski značaj, jeste što u Izraelu nema egzemplarnog proroštva, nema nadmašanja svakodnevnog morala kod proroka, što je posledica *beritha* naroda sa Jahveom. Izraelski prorok je uvek oruđe i sluga božijeg naloga. Kako Weber piše, „razlika je bila u tome što su u Heladi, kao i u Indiji, stvarno verski navestitelji spasenja i proroci spasenje vezivali za *specijalne* pretpostavke obrednog ili asketskog karaktera, uopšte su bili donosioci '*spasenja*', pre svega *onostranog* spasenja. Upravo suprotno tome, izraelski proroci su navešćivali *nesreću*, i to *ovostranu* nesreću, baš zbog grehova prema onom *opštevažećem*, za svakog Izraelca važećem zakonu njihovog boga“ (SSSR, III: 264). Jedinstvenost jevrejstva (*ibid.*: 349) počiva na patetici i entuzijazmu proroka i mitova, odnosno na njihovoj strastvenosti; imponuje uzan prostor za toliki sadržaj, kao i narodski karakter i razumljivost svetih tekstova za svakoga. Kako Weber primećuje, „za razliku od toga, etička sadržina Bhagavadgite ili autentično Budino učenje o izbavljenju nisu razumljivi nijednom detetu.“ A „jevrejski racionalizam i jevanđelja su najbolje podešeni za dečje razumevanje.” To je „konstrukcija koja sva zbivanja sveta i života čini *racionalno* razumljivim na način koji odgovara bezazlenom shvatanju masa i dece, a ne shvatanju koje je sublimirano filozofskom spekulacijom” (*ibid.*: 350). Kako Weber piše, u judaizmu je spasenje bilo dostupno svakome. Rabini su odbacivali intelektualističko-mistički aristokratizam spasenja ali i askezu. Jevrejstvu je strana ideja o iskvarenosti tela i sveta na kojoj je Sveti Pavle (sistematizator svetskog istorijskog značaja, najčešće nesvesni i nadasve nadmoćni uzor svih konvertita) gradio hrišćanstvo. Jevreji nisu obezvređivali svet, njima je „sasvim nepoznata i misao da je okretanje od sveta pretpostavka verskog spasenja”. Farisejstvu je bilo strano i odbacivanje bogatstva i bezazlenog uživanja u njemu, a borba protiv „kurvanja” počivala

je na staroj borbi protiv orgijastike Vala, dok je proklinjanje onanije bilo uslovljeno verskom borbom protiv onanističke orgijastike Moloha. Weber posredno zaključuje da je jahvizmu konkurentska orgijastika Vala očito bila pretežno seksualna orgijastika, pošto Jevreji ne izbegavaju meso ni alkohol, za razliku od Hindusa. Judaizam nije bio egzemplaran, pa samim tim ni ekskluzivan. Jevrejski rabin nije darovao sakramentalno spasenje, niti je bio harizmatiski pomagač u nevolji. Njegov poseban verski posed bilo je „znanje“.

Ključna poluga jevrejskog doprinosa racionalizaciji sveta bilo je razvijanje etičkog na račun egzemplarnog proroštva. Weber poredi proroke u staroj Grčkoj, Izraelu i Indiji u pogledu njihovog osuđivanja neopravdanih socijalnih razlika. Postoji sličnost u ovom pogledu kod grčkih i kod većine izraelskih proroka, a indijskom proroštvu nedostaje takva crta, mada su uslovi u Indiji, u doba Bude, opisani kao relativno slični uslovima u Grčkoj u VI veku s. e. (PD, I: 375). Zanimljivi su izvori za, u pogledu kauzalnog značaja, presudno uporedno razlikovanje egzemplarnog od etičkog proroštva: „Jer ni Vede, ni kineske klasične knjige – čiji su najstariji delovi, u oba slučaja, sastavljeni od pesama svetih pevača, pesama spevanih u slavu i zahvalnost, i od magijskih ritusa i ceremonija – ne daju povoda da se poveruje da je tamo ikad moglo postojati proroštvo etičkog tipa, kakvo je bilo proroštvo na Bliskom istoku i u Iranu. Presudan razlog za to leži u odsustvu ličnog transcendentnog etičkog boga“ (PD, I: 378–379). Ključna društvena grupa za širenje svetske religije jeste sitno građanstvo. Weber je ovde sasvim jasan: „U sloju sitnih građana, naročito zanatlija, uporedo postoje najveće suprotnosti. Najveći kontrasti koji se mogu zamisliti su kastinski tabui i magijska ili mistagoška sentimentalna i orgijska religija u Indiji, animizam u Kini, derviška religija u islamu, pneumatsko-entuzijastička zajednička religija antičkog hrišćanstva, naročito na istoku Rimske imperije, deisidemonija pored orgijskog obožavanja Dioniza u antičkoj Grčkoj, farisejska lojalnost zakonima u antičkom jevrejstvu u velikim gradovima, u suštini idolatrijsko hrišćanstvo pored svih vrsta religioznosti sekta u srednjem veku, i sve vrste protestantizma novog doba“ (PD, I: 406).

Uporedni metod ovde se javlja kao izdvajanje i sučeljavanje kontrasta. Razlikujući delatnu askezu od kontemplacije, Weber tvrdi da se „presudna istorijska razlika između pretežno istočnjačkih i azijskih, s jedne strane, i pretežno zapadnjačkih tipova religija spasenja, s druge strane, sastoji u tome što prve bitno završavaju u kontemplaciji, a druge u askezi“ (PD, I: 463–464). No, razlike se ispituju ne samo na planu ideja već i na polju materijalnih pretpostavki nastanka kapitalizma: „U zaista velikoj listi onoga

što su postigli Jevreji, u ekonomskoj sferi, nedostaje ako ne potpuno, ono, ipak, upadljivo, upravo onaj elemenat koji je posebno karakterističan za moderni kapitalizam, naime organizacija *industrijskog* rada u kućnoj industriji, u manufakturi, u fabrici“ (*ibid.*: 513).

Judaizam se razlikuje od drugih religija ne toliko u sadržaju koliko u kvalitetu religioznog mentaliteta. Ovde su kazna i nagrada mnogo bliži i neposredniji. Judaizam je slobodan od magijskih i ezoteričnih spekulacija, njegovi proroci su razvili studiranje zakona, onoga što je dobro u božijim očima, pretvorili su svakodnevni život ljudi u nešto podvrgnuto božanski određenom moralnom poretku. Ili, sumarno, za razliku od orijentalne i grčke zamisli sveta, judaizam je zamislio radikalni kontrast između sveta kakav jeste i kakav će biti.

No, i sami konteksti se razlikuju u zavisnosti od bitnih strukturalnih osobina društava u kojima se posmatraju varijeteti uporedno proučavane pojave. U ovom smislu Bendix kaže da analiza kaste igra istu ulogu u Weberovoj analizi Indije kao njegova rasprava o sekti i gradskoj zajednici u njegovoj raspravi o protestantizmu ili diskusija o srodničkim grupama i birokratiji u analizi konfučijanizma (Bendix, 1966.; 1959: 196). Način situiranja uporedno posmatranih varijeteta u njihove kontekste nije jednoobrazan ni u zavisnosti od vremena pisanja pojedinih delova SSSR. Kao što je rečeno, u studijama o indijskim religijama, kao i u istraživanju judaizma, pisac, za razliku od „ogleda o Kini“, polazi prvo od analize društvene strukture, da bi se tek potom okrenuo razmatranju sličnosti i razlika verskih učenja i njihovih privrednih etika koje su bar na interpretativnom planu već „smeštene“ u prethodno razrađene društveno-ekonomske kontekste.

Idealni tipovi i odnos prema evolucionizmu

Weber je predstavnik empirizma, i to onog najboljeg. On drži da sociologija istražuje „empirijske pravilnosti i tipove“ (PD, I: 269), za njega su društveni zakoni „na osnovu posmatranja utvrđeni tipični *izgledi* nekog toka društvenog delanja koji *je moguće očekivati* kad postoje izvesne okolnosti; ti izgledi se mogu *razumeti* na osnovu tipičnih motiva i tipično smeranog značenja koje mu pridaju oni koji delaju“ (PD, I: 13). Prilikom izvođenja analiza najmodernijim varijetetima proučavane pojave protivstavlja one drugačije i starije, da bi mogao sistematski da prati njihove sličnosti i razlike. Pritom, načelno uzev, smatra da je „čisto ideološki 'život' neke zajednice manje efikasan pokretač no što je ekonomska zainteresovanost.“ Ne usteže

se da na svoj način formuliše određene naučne zakone; na primer, kada tvrdi da napuštanje naturalne privrede i dominacija pokretne imovine dovodi svuda do oslobađanja imućnih slojeva od liturgijskog podmirenja potreba i da se stvara sistem dažbina koje opterećuju mase. S druge strane, neka Weberova uopštavanja podupiru svojim sadržajem opravdanost Rickertove zebnje da su iskazi opšteg karaktera u naukama o kulturi banalni (ukoliko ne sadrže svakodnevnu životnu mudrost); na primer, teza da, „ukoliko više neko sveštenstvo teži da životnu praksu svetovnjaka uskladi sa božjom voljom, i da pre svega na tome zasnjuje svoju moć i svoje prihode, utoliko više ono mora, kad formira svoje učenje i svoje delanje, voditi računa o *tradicionalnim* predstavama svetovnjaka.“ Weber ponekad čak koristi i funkcionalna objašnjenja kojima načelno poriče svaku vrednost osim čisto heurističke: „Hinduizam je pobedio jer je bio u stanju da pruži neuporedivu versku potporu interesima legitimiteta vladajućih slojeva na onaj poseban način na koji su oni proizlazili iz osobenih socijalnih prilika u Indiji“ (SSSR, II: 21). Nekad se, opet, objašnjenje svodi na posledicu istorijske akcidentalije: „Budizmu je internacionalni uspeh omogućila istorijska slučajnost što je jedan od prvih velikih kraljeva bio njegov strasni pristalica“ (*ibid.*: 218). Weber retko popušta ovakvom iskušenju koje ga dovodi bliže Rankeovom nego njegovom vlastitom eksplanatornom modelu.

Prema mišljenju nekih komentatora (Winckelmann, 1980), Weber je naglašavao značaj naučnog objašnjenja umesto razumevanja više nego što se obično misli. Prema Winckelmannovom mišljenju, Weberovo samorazumevanje kao i njegove saznavne namere kretale su se poslednjih godina njegovog rada od istorije ka sociologiji. Nasleđe istorizma pružalo je Weberu osnov za razumevanje samosvojnosti pojedinih religija i međusobnu zavisnost (*Faktoren Interdependenz*) „idealnih“ i „materijalnih“ interesa čije je dejstvo posmatrano na uporednom planu, kao i za razumevanje (tako se tada govorilo) „primitivnih“ slika sveta (*Weltbildes*) i s njima povezanih životnih tehnika (*Lebenstechniken*). Ne čudi što Weber u svojim kasnijim radovima polazi prvo od analize društvene strukture, da bi tek kasnije uključio kulturne činioce i „idealne“ motive. Prigovori upućeni prema statičnosti komparativne perspektive donekle stoje, posebno u slučaju nekih istraživanja. No, Weberov pristup podrazumeva da, kada se očekivani oblik neke pojave javi, onda se njegove razvijene forme porede sa onim manje razvijenim.

Istina je da je Weber izričito davao prednost istoriji nad sociologijom, upozoravajući istoričare da shvate da traganje za posebnim i jedinstvenim u istoriji u isto vreme uključuje i konstrukciju tipičnog. S. Whimster

(Whimster, 1980) u ovom smislu naglašava Weberov kauzalizam koji je u protivstavu prema kantovskom fenomenalizmu i koji Webera približava Millu i Durkheimu. U samoj stvari, Weber u PD kaže da sociologija traži generalizovane pravilnosti, a istorija kauzalnu analizu i objašnjenje individualnih akcija, struktura itd. Whimster stoga naglašava da obe discipline po Weberovom mišljenju tragaju za uzrocima, pri čemu posebnu ulogu ima Millov metod razlike: gde nema protestantske etike, nema ni racionalnog obrasca ponašanja. Weberov osobeni kauzalizam mogao bi se rekonstruisati iz članka o objektivnosti iz 1904. godine. Naravno, Weberova pozicija se na ovaj način otvara prema kritici onih koji zagovaraju hipotetičko-deduktivno shvatanje nauke i stoga Whimster polemiše sa Runcimanom. U svakom slučaju, iz prethodnih razlaganja je vidljivo da se o celini Weberove zamisli dijahronih poređenja ne može suditi samo na osnovu PD, nego da je potrebno uključiti i razmatranje posebnih studija. Whimster se u ovom smislu poziva na W. Mommsena za koga PD nije jedan torzo, već više mikstura nekoliko torza.

Iskustvena osnova Weberovog istraživanja religija

Kao i drugi delatnici, i sociolog se najbolje prepoznaje po materijalu s kojim radi i po tome šta od tog materijala sačini. Kako ovaj pisac kaže, „da bi se progledale veze osnovnih religioznih predstava asketskog protestantizma s maksimuma ekonomskog svakodnevnog života, potrebno je, prije svega, uzeti u razmatranje one teološke spise na kojima se može vidjeti da su se razvili iz dušobrižničke prakse” (SSSR, I: 120). S druge strane, Weber je potpuno dirkemovski otvoren prema izvorima obaveštenja o masovnim pojavama. Kako sam kaže, Badensku konfesionalnu statistiku – najiscrpniji statistički materijal za profesionalnu strukturu posmatranu prema veroispovesti, obradio je jedan od njegovih učenika i on ju je koristio upravo zato što ona sadrži sistematične podatke. U proučavanju indijskih religija i njihove veze sa društvenom strukturom stare i savremene Indije Weber se obilato koristio statističkom građom tadašnjih britanskih gospodara Indije. Pri proučavanju konfučijanizma i taoizma Weber koristi moderne istoričare Kine, velika klasična dela kineske literature u prevodu na engleski jezik, razne udžbenike istorije religije, disertacije branjene čak u Njujorku (od doktoranada Kineza) čiji sadržaj upotrebljava još i prilikom korekture svog teksta, unoseći tako u poslednji čas nova svedočanstva u svoja razmatranja. Engleski, francuski i nemački časopisi ovde se podrazumevaju kao izvori, a posebno važan izvor su zbornici carskih naredbi državnim činovnicima Kine

objavljivani u „Peking gazette” (SSSR, I: 226). Weber, pokušavajući da kinesku privredu prikaže kao u biti stacionarnu, preračunava vrednosti novca, pirinča i žita kroz vekove.

Na osnovu kojih izvora je vršeno istraživanje vezano za Indiju? Pri proučavanju hinduizma i budizma nije se mogla koristiti sasvim razrađena evropska konfesionalna statistika. Na raspolaganju je imao rezultate redovnih desetogodišnjih popisa stanovništva Indije, pa je vrlo široko koristio obiman materijal cenzusa iz 1901. godine, dopunjen podacima popisa iz 1911, smatrajući da „ovi izveštaji bilo za celu Indiju bilo za pojedine provincije spadaju u najbolje što ima sociološka literatura uopšte“ i tvrdeći da su na osnovu njih nastajali „izvrsni naučni radovi“ (SSSR, II: 32). A pošto je u folkloru video majdan, Weber govori o „prebogatim izvorima u vidu spomenika“ i natpisima prevedenim i protumačenim u arheološkim časopisima. Literarni izvori, odnosno prevodi na nemački i pogotovo na engleski jezik najvažnijih delova „Veda“, sutri, legendi ranog budizma, engleski prevodi grčkih izvora i kineskih putopisa, sve je to u ne beznačajnoj meri bilo dostupno zahvaljujući delovanju specijalizovanih časopisa za orijentalistiku, pre svega na engleskom jeziku. No, i tu je bilo razlika prema pojedinim razdobljima. Bilo je malo obaveštenja o vedskom periodu, a i u vezi sa razdobljem Upanišada Weber je morao da se koristi ezoteričnim tekstovima umesto njihovim popularizacijama, što je bitna razlika u odnosu na proučavanje protestantske etike.

Ipak, ova vrsta građe omogućila je, ili bar znatno osnažila, dijahrona poređenja. Kako Weber zapaža (SSSR, II: 29), Vede ne sadrže skoro ništa od božanskih i ljudskih stvari, fundamentalnih za hinduizam. Njihovi bogovi su slični homerovskim, kasnije će ih zameniti Brama, Višnu i Šiva; danas stari bogovi Veda žive „istorijskim životom po milosti vedski obrazovanih učenjaka“. Veda se protivi *dharmi* hinduizma, u Vedama se govedina jede, a krave kolju, a u Weberovo vreme „nijedan korektan Hindu neće proći pored krave koja mokri a da ne pokvasi ruku tim mlazom i da ne okvasi njome, kao katolici svetom vodicom, čelo, odeću itd.“ Prema Weberovom zapažanju, Vede su, kao uopšte i većina ranijih izvora vere, bile ovostrano orijentisane, budući da su iznikle iz feudalnih zajednica, tj. iz pljačkaških zajednica. Upotreba kulturnih izvora kao ključnih podataka vidljiva je i u objašnjavanju (najkonsekventnije među konsekventnima) hinduističke teodiceje. Weber se poziva se na *Mahabharatu* i *Atma Puran*, pokazujući da sadržaj prve upućuje da se za vreme boravka na nebu ne može sticati karma, nego samo kroz delanje za vreme boravka na zemlji. Kasnije promene doktrine velikim se delom prikazuju na osnovu sadržaja Upanišada, uz citiranje njihovih stihova. Kada objašnjava smisao znanja u smislu gnozis, prosvetljenja, kao osobenog hinduističkog *certitudo salutis*, Weber se poziva na sadržaje *Mahabharate* i

Bhagavad Gite. Posebno je zanimljiva njegova kritika *Mahabharate* kao izvora; smatrajući da je njena konačna redakcija izvršena približno u šestom veku naše ere, Weber upozorava na njenu ulogu kao nove društvene okolnosti saobražene korekcije Veda i na dijaloge koje su sveštenici izmenili da bi uklonili njihov prvobitno prepoznatljiv kšatrijski orijentisan sadržaj (SSSR, II: 168). Kšatrije su, naime, bile naklonjeni nekoj vrsti Valhale, neba boga Indre, vrednovali su, kao i stari Germani, smrt na polju časti, dok je *Mahabharata* mešavina nekadašnje gorde etike vitezova, građanske potrebe za oslanjanjem na jednog boga i svešteničko-mističke ravnodušnosti prema svetu (*ibid.*: 175).

Izvorni materijali i citati, Budine besede itd. bili su dostupni na više jezika. Weber je mogao da dosta pouzdano, naravno, idealno-tipski, rekonstruiše stari budizam u svim ključnim momentima kao suprotan pol konfučijanizmu (SSSR, II: 193). Budizam je bio antipolitička staleška religija lutajućih intelektualističkih prosjaka, etika bez boga i bez kulta, koja u sebe nije uključivala učenje o onostranoj milosti, već se držala učenja o karmi prema kojem svako odlučuje o sopstvenoj sudbini na onom svetu. Kako Weber na sebi dostojan način zapaža, azijska religija ne polazi od ličnosti, već od svakog pojedinačnog dela od kojeg nijedno ne može da bude izgubljeno. Budizam i slične religije, ovako posmatrane, ne pokazuju sluh za večni život, pošto u ovom azijskom kontekstu sam pojam život podrazumeva prolaznost. Da bi potkrepio svoje zaključke, Weber konsultuje epigrafsku i letopisnu ostavštinu cejlonskih (danas Šri Lanka) vladara u prevodu na engleski jezik (*ibid.*: 242), a prilikom iznošenja zapažanja o budizmu u Sijamu (danas Tajland) kao izvore navodi ne samo natpise nego i objekte građevinske delatnosti, statue i hramove (*ibid.*: 244); kada raspravlja o budizmu u Koreji, pored ostalog, koristi putopise (*ibid.*: 254); a kada razmatra budizam u Japanu, poziva se na neposredna posmatranja nemačkih naučnika koji su boravili u ovoj zemlji (*ibid.*: 255). Kada posmatra lamaističku varijantu budizma, mahom koristi ruske pisce, ali u izvodima iz njihovih dela na nemačkom jeziku, poziva se na izveštaje kineskih hodočasnika, naročito kada raspravlja o lamaističkim manastirima na Tibetu, žaleći što mu je nedostupna značajna ruska literatura o lamaizmu (*ibid.*: 266).

Kada je bilo u pitanju proučavanje starog judaizma, jedne od bitnih prekretnica u svetskoj istoriji, Weber je pre svega ukazivao na „izuzetno visok kvalitet literature o religiji Izraela i jevrejstva” (SSSR, III: 9). Čini se da je Weber, posve opravdano obraćajući posebnu pažnju na dela koja su se bavila spoljnom politikom u vreme starog Izraela (u pitanju je bila mala zemlja čiji je društveni i kulturni život morao biti pod snažnim uticajem egzogenih činilaca trajnijeg delovanja), izgleda ipak potcenjivao doseg

egipatskih uticaja u korist onih iz Mezopotamije, idući time nehotično i za samom starozavetnom tradicijom. U svakom slučaju, Weber je za proučavanje starog judaizma raspolagao, prema vlastitim rečima, „obimnom prvoklasnom literaturom” (SSSR, III: 12); u njoj su nezanemarivo mesto zauzimali članci i saopštenja časopisa Nemačkog udruženja za Palestinu. Razumljivo je da je ovaj istraživač veoma široko koristio i Stari zavet kao izvor za jevrejsku istoriju, zapažajući da je „i u izraelskim gradovima postojalo antičko klasno raslojavanje: po gradovima naseljeni patricijat kao poverilac i izvan njih seljaci kao dužnici” (*ibid.*: 30). Vidljivo je Weberovo interesovanje pre svega za klasne odnose između gradskog patricijata u onome što će Rimljani kasnije nazvati Palestinom i okolnih seljaka i odgajivača stoke. Ovi odnosi postižu određeni sklad tek u vreme Davida, mada „suprotnost između seljaka i odgajivača stoke dolazi do izraza u celoj ranoizraelskoj tradiciji” (*ibid.*: 62). Zanimljivo je da se Weber na način koji nagoveštava kasniji Braudelov pristup posebno interesovao za klimatske prilike koje su se vrlo sporo menjale, smatrajući da su se „prirodno dati kontrasti privrednih uslova oduvek izražavali u suprotnostima ekonomske i socijalne strukture” (*ibid.*: 19).

Među izvorima korišćenim pri proučavanju drevnog judaizma sreće se i Hamurabijeva prepiska (*ibid.*: 45), a u sklopu kritike starozavetnih izvora Weber zapaža da „neke priče o praocima daju neistorijske pretpostavke: recimo faraonovo darovanje kamile Avramu, pošto tada u Egiptu još nije bilo poznato da postoje kamile” (*ibid.*: 59).

Kritika starozavetnih izvora posebno je prisutna u slučaju Pete knjige Mojsijeve, gde Weber „Ponovljene zakone” tumači kao kompilaciju prepunu interpolacija.

Weberov odnos prema činjenicama veoma imponuje; trebalo je imati mnogo samopouzdanja da se prihvati da i naučne zablude, a ne samo istine, pridonose razvoju racionalnog saznanja. Ovakav pristup dobijao je u epistemološkom smislu najjače potvrde, pošto je anticipirao podatke koji će tek biti otkriveni. Kada je Weber govorio o harizmatiskim kapacitetima mandarina zbog njihove veze sa svetim knjigama, nagađao je da je Konfučijev specifičan doprinos predstavljalo pročišćavanje ovih starih tekstova, odnosno zamena herojsko ratničkih priča moralizatorskim. Bendix piše da je Otto Franke, sinolog, ovo potvrdio petnaest godina kasnije otkrivajući Konfučijeve falsifikate (Bendix, 1966., 1959: 118).

Rekonstruišući razvoj budističkog učenja, Weber je pisao da je „u naše svrhe preporučljivo sistematski i, dakle, u što zatvorenijem misaonom sklopu prikazati za nas važne tačke starog budizma prema vremenski najstarijim

izvorima, bez obzira da li je on stvarno baš u stadijumu svog rođenja imao pun obim te racionalne zatvorenosti, o čemu mogu odlučivati samo stručnjaci” (SSSR, II: 193). Ovo je potpuno u skladu sa shvatanjem idealnih tipova.

Umesto zaključka

Ključno je pitanje (a)istoričnosti i, uopšte, prisustva i uloge temporalnih poređenja u Weberovom delu. G. Roth (Roth, 1976), interpretirajući ono što nam je poznato s početka PD, smatra da sociologija formuliše tipske pojmove i da traga za opštim pravilnostima, a da istorija, naprotiv, traga za uzročnom analizom individualnih akcija, struktura i ličnosti koje imaju kulturno značenje. Drugim rečima, sociološko istraživanje je prvi korak ka potpunoj istorijskoj analizi kulture. Nije sporno da je ovakva interpretacija stvarno zasnovana na sadržaju prvih delova PD. Neki drugi komentatori, kao W. Mommsen, prihvatajući ovo, premeštaju, bar delimično, naglasak: prema ovakvom mišljenju, Weber je slagao parcijalne slike u opšti okvir idealnih tipova da bi došao do potpunog istorijskog znanja o kulturi, primenjujući dosledno metodološku poziciju koju je razvio između 1903. i 1907. godine (Mommsen, 1974). Izvesno je da veliki naučnici stvaraju velika dela, a može se podsetiti i da oni ne stvaraju isključivo velika dela. S druge strane, teško je naći sociologa povodom kojeg je ovo podsećanje manje potrebno nego u slučaju Maxa Webera.

Literatura

1. Bendix, R. (1966.; 1959) *Max Weber: An intellectual portrait*, University paperbacks, London.
2. Bus, A. E. (1994) *Maks Veber i Azija*, Gradina – Junir, Niš.
3. Mommsen, W. (1974) *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Basil Blackwell, Oxford.
4. Roth, G. (1975) „On Max Weber“, *Contemporary Sociology*, IV, 4.
5. Roth, G. (1976) „History and Sociology in the Work of Max Weber“, *The British Journal of Sociology*, 27 (3), str. 306–318.
6. Runciman, W. G., ur. (1978) *Weber: Selections in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
7. Scaff, L. A. (1984) „Weber before Weberian sociology“, *The British Journal of Sociology*, 35 (2), str. 190–215.

8. Tenbruck, F (1959) „Die Genesis der Methodologie Max Webers“, *Kölner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 11 (4), str. 573–630.
9. Tenbruck, F. N. (1975) „Das Werk Max Webers“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27 (4), str. 663–702.
10. Turner, B. C (1974) *Weber on Islam*, Routledge and Kegan Paul, London.
11. Veber, M. (1976) *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd.
12. Veber, M. (1997) *Sabrani spisi o sociologiji religije*, tom I-III, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad.
13. Weber, M. (1986) *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb.
14. Whimster, S. (1980) The profession of history in the work of Max Weber: its origins and limitations“, *The British Journal of Sociology*, 31 (3), str. 352–376.
15. Winckelmann, J. (1980) „Die Herkunftn von Max Webers 'Entzauberungs' – Konzeption“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (1), str. 12–53.