

Наташа М. Јовановић

Одељење за социологију, Филозофски факултет,

Универзитет у Београду

ВЕБЕРОВО СХВАТАЊЕ КОНЦЕПТА ИНДИВИДУАЛИЗМА КАО ОСНОВ КОМПАРАТИВНЕ АНАЛИЗЕ РЕЛИГИЈСКИХ СИСТЕМА: ПРИМЕР ПРОТЕСТАНТИЗМА И ИСЛАМА

Сажетак

Оригинална и револуционарна идеја Макса Вебера о ‘духовној’ компатибилности протестантизма и модерног капитализма и данас је предмет научних дебата и великог броја студија. Аутори који се баве реконструкцијом Веберовог схватања ислама неретко оспоравају управо хипотезу о доктринарним препрекама за синтезу ислама и капитализма (и наглашавају значај других историјских процеса за инкомпатибилност исламских друштава и модерног индустријског капитализма).

Ми ћемо се у овом раду фокусирати управо на један од аспеката идејног нивоа, на концепт индивидуализма, који ће нам послужити као тежишна тачка у односу на коју ћемо анализирати сличности и разлике између протестантизма и ислама. Настојаћемо да укажемо на међусобну условљеност индивидуалног (однос верника и Бога) и колективног (однос верника према исламској заједници) у исламској етици. На тај начин ћемо расветлити још један угао Веберовог тумачења ислама (и његове социолошке теорије уопште) и, посредно, отворити питање потенцијалног концептуалног мимоилажења ислама и модерног индустријског капитализма.

Кључне речи: Макс Вебер, капитализам, индивидуализам, протестантска етика, исламска догма

1. УВОД

Централна тема Веберовог (*Max Weber*) *magnum opus*-а, проучавање настанка и развоја модерног капитализма,¹⁾ била је интелектуална покретачка сила за истраживања многих аутора у XIX и почеком XX века. И већина мислилаца „слагали су се у томе да је модерно капиталистичко друштво битно друкчије од свих других типова друштава“.²⁾ Специфичност у којој се, између осталог и огледа уникатност мисли поменутог социолошког класика, је у акцентовању идејне основе капиталистичког система тј. у проучавању ‘духа’ овог привредног система.³⁾

Улазећи у проучавање Веберове претпоставке о узрочној вези између капиталистичког духа и протестантске етике и у анализу стручних дискусија о тој хипотези, отварамо Пандорину кутију различитих тумачења, процена, слагања и мимоилажења, апологетских стремљења и заслепљених опонирања које трају више од једног века тј. од када је први пут објављена студија „Протестантска етика и дух капитализма“. Вероватно и констатација да је реч о једном од најутицајнијих дела у историји социолошке теорије банализује реалан опсег значаја ове студије.⁴⁾ Међутим, ми ћемо у раду анализирати само један аспект⁵⁾ идејног темеља компатибилности капитализма са протестантском доктрином а реч је о индивидуализму као неопходном градивном елементу оба система и нуклеусу синтезе између њих. За нас је посебно значајан овај угао проучавања због тога што је он интересантна, али и веома значајна призма кроз коју можемо

-
- 1) Важно је нагласити да Вебер прави разлику између политичког и модерног индустријског капитализма (H. H. Gerth, C Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1946, стр. 66). Због разлика у настанку и општим карактеристикама важно је нагласити да је овај потоњи наш предмет проучавања.
 - 2) Михаило Ђурић, *Социологија Макса Вебера*, Матица хрватска, Загреб, 1964, стр. 105.
 - 3) H. H. Gerth, C Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, нав. дело, стр. 63.
 - 4) Alastair Hamilton, „Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“, in: *The Cambridge Companion to Weber* (ed. Stephen Turner), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, стр. 161.
 - 5) Веберово тумачење ислама је једна од најмање проучаваних тема када је реч о овом класику. То посебно важи за домаћу друштвену науку. Каузалитет те чињенице можемо објаснити како тиме да се сам Вебер није посебно бавио исламом (он је, наиме, намеравао да напише посебну студију, али због преране смрти у томе није успео те тако његово схватање ове монотеистичке религије ‘склапамо’ на основу фрагмената из различитих студија), али и тиме да се исламолози мало ослањају на Веберово наслеђе (пре свега због тога што га, по правилу, оптужују за симплификовано виђење исламске догме).

посматрати доктринарну (не)могућност компатибилности ислама са модерним капиталистичким духом. Наиме, кроз анализу не колико најзначајнијих религијских смерница у исламском верском корпусу, показаћемо да ли се, и у којој мери, Веберова хипотеза о значају индивидуализма у протестантизму може применити у и случају исламске религије.

2. ИНДИВИДУАЛНИ ОДНОС ВЕРНИКА И БОГА У ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Макс Вебер је на више места⁶⁾ у својим радовима апострофирао чињеницу да „ниједна привредна етика никад није била само религијски условљена“,⁷⁾ и на тај начин се оградио од идеје да се залаже за, не само корелацију, већ и за детерминисану узрочност између културно-религијских чинилаца и економских система. Вебер, дакле, изричито наглашава да привредна етика (било ког економског предзнака) увек има своју властиту законитост која није условљена ставовима човека према свету. У то спада и религијска димензија. „Али свакако: и религијска одређеност начина живота је једна – напомињемо: само *једна* – од детерминаната привредне етике. А тај начин живота је, наравно, опет под дубоким утицајем економских и политичких момената унутар датих географских, политичких, социјалних, националних граница.“⁸⁾ Дакле, према Веберовом мишљењу, реч је о међудејству а не о директном каузалитету.

Вебер на своје истраживачко путовање полази са почетним емпиријским констатацијама да се модерни капиталистички систем, који се рађа у шеснаестом веку у западним земљама, доми-

6) „Разумљиво је да је много јаче учешће протестаната (које надмашује њихов процентуални удео у целокупном становништву) у поседу капитала, у руководству и на горњим степенима рада у великим модерним индустријским и трговачким предузећима, неопходно свести на историјске основе које леже далеко у прошлости и код којих се конфесионална припадност не јавља као *узрок* економских појава, него, до извесног степена, као њихова *последница*“ (Макс Вебер, *Протестантска етика и дух капитализма*, Meditergan Publishing, Нови Сад, 2011, стр. 23). Вебер је, такође, изричито ставио до знања да „нипошто не треба заступати једну будаласто-доктринарну тезу (...) да је 'капиталистички дух' (...) могао да настане *само* као еманација *извесних утицаја* реформације или чак да је капитализам као *привредни систем* творевина реформације (Макс Вебер, *Протестантска етика и дух капитализма*, нав. дело, стр. 61).

7) Макс Вебер, *Сабрани списи о социологији религије, књ. 1 – 3*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци и Нови Сад, 1997, стр. 195.

8) Исто, стр. 195.

нантно развија у регијама у којима већински живи становништво протестантске вероисповести. Такође, крајем деветнаестог века у немачким областима, у случају да католици и протестанти живе једни поред других, полуге економске власти држе протестанти.⁹⁾ Да би теоријски и доктринарно поткрепио искуствено утврђену корелацију између капитализма и протестантизма (пре свега аскетског и пуританског типа који је развио Калвин), Вебер се осврнуо на световну основу, на социјално-историјски контекст настанка хришћанства а доцније и протестантизма, али и на чисто религијско-догматски корпус датог верског система.

Католицизам није успео да у оквиру своје догме и праксе буде катализатор развоја капитализма, између осталог, и због све већег утицаја цркве тј. клера који је, зарад сопствене унутрашње логичке структуре и интереса врха свештеничке хијерархије, удаљавао верника од Бога и у фокус стављао делање појединца у есенцијално трансценденталном домену а не оностране конкретне акције усмерене на материјалну добит.¹⁰⁾ Идејни темељ Лутерове побуне против свештенства и институције цркве уопште, био је повратак појединца у позицију директног контакта са Богом, без (каткад и веома етички сумњивог и интересно условљеног) посредовања овлашћених црквених лица. Дакле, у протестантизму верник стоји сам пред Свевишњим који је једини ентитет коме верник треба да полаже рачуне. Куповина самилости, опроштајница грехова и гаранције за спас су, по протестантској доктрини, суштинске аномалије хришћанске етике. Због тога протестантизам инсистира на индивидуализму и на појединачној одговорности како на земљи тако и на месту на које се одлази *пост мортем*.¹¹⁾

Веома важан део слагалице који је недостајао у досадашњем излагању о протестантској етици је учење о *предестинацији*. Поменути концепт подразумева да је човекова будућност унапред одређена, да он на њен ток не може ничим утицати и да тајну њеног исхода чува само Бог који је својом вољом тај исход и одредио. Појединац је већ рођењем доведен пред свршен чин,

9) Мишел Лалман, *Историја социолошких идеја. Том I – од почетака до Вебера*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004, стр. 209.

10) Вебер, иронично, цитира Малинкрота: „Слобода католика се састоји у томе што му је дозвољено да се покорав папи“ (Макс Вебер, *Приреда и друштво, књ. 1 – 2*, Просвета, Београд, 1976, стр. 473).

11) Mohammad Nafissi, „Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline“, *Max Weber Studies*, бр. 6.1, 2006, стр. 6174.

потпуно је беспомоћан у односу на будућа збивања а, са друге стране, знатижељан је, па чак и уплашен, због унапред записане судбине која му је потпуно непозната. Психолошки механизам иманентне запитаности над својом вечном будућношћу (мада то и није питање пуке радозналости већ примордијалног страха од непознатог и потенцијалне онтолошке угрожености), појединца наводи на потрагу за потврдама и знацима који би могли бити светло које илуминира његову инхерентно неизвесну будућност. Како више не постоји црква која би могла пружити, не само гаранцију, већ ни савет па чак ни утеху, верник мора сам да потражи путоказ за исход на другој страни животног хоризонта.¹²⁾ Да видимо о каквим је траговима реч.

Ако је (религијски) прокламована етика живљења таква да вреднује унутарсветовно улагање, рад, дисциплину и аскезу у скоро сваком погледу (како је Калвин мислио да верник треба да живи¹³⁾), логично је да ће економска добит, као резултат таквог делања, бити знак да је верник на добром путу за вечни рај. Уколико су се баш њему исплатили инвестирање, калкулација, марљив рад, опрезно пословање и уздржавање од хедонизма било које врсте и на тај начин се постигао евидентан економски успех, то може да значи да је Бог уперео прст баш на њега и предестинирао га за тако дуго жељени спас од овоземаљских мука и патњи.¹⁴⁾ Такође, са друге стране, радом и одрицањем протестант-

12) Alastair Hamilton, „Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism“, нав. дело, стр. 156.

13) Жан Калвин је наметнуо изразито аскетску верску етику становницима Женева. Он је ишао тако далеко у тој идеји да сви верници морају да живе у складу са пуритаским начелима да је формулисао концепт конзисторијума тј. духовне полиције која има веома широка овлашћења задирања у приватни живот. На тај начин Калвин се заправо веома удаљио од индивидуалистичких принципа на којима је почивала читава идеја реформације Мартина Лутера. Такође, Калвин је сматрао да је Декалог кодификовано природно право и да се његова начела морају безпоговорно поштовати. „Та поставка је имала снажне антииндивидуалне импликације, пошто појединац није имао никакве могућности да утиче на одредбе уговора, док је одбијање да приступи понуђеном уговору повлачило са собом прогон из заједнице. ‘Ланци’ уз помоћ којих је Калвинова ‘федерална теологија’ везивала појединца за уговорну заједницу (једне републике) били су закон и религиозна дисциплина. Тиме је уједно елиминисан основни постулат протестантизма – лично просуђивање у стварима вере – са којим је Лутер отпочео свој сукоб са папом“ (Александар Молнар, *Расправа о демократској уставној држави – право на отпор тиранији. Књига I*. Самиздат Б92, Београд, 2001, стр. 299). Парадоксално, калвинизам се као покрет умногоме удаљио од Калвинових постулата и залагао се за индивидуалнији приступ вери. Те принципе данас познајемо као протестантску етику.

14) Због тога што религија спасења настаје међу негативно привилегованим класама, религијска етика почива на теодицији патње тј. спас на небу долази као супститут за овоземаљске муке појединца које су (умногоме) условљене социјално девастираним

ски верник слави Бога јер поштује начела која је он пред људе поставио (што је основна улога сваког верника). Тако „друштвени рад калвинисте у свету је само рад ‘in maiorem gloriam Dei’ (‘за што већу славу божју’)“.¹⁵⁾

Можемо да затворимо каузални круг: верник чији је комплетан живот прожет дивинизацијом са рационално-економским предзнаком труди се да постигне што већи успех на тржишту не би ли, са друге стране, како се биолошки живот ближи крају био све спокојнији у вези са тим каква га судбина чека када пређе праг смрти. Такође, поштујући правила и вредности које му религијска догма поставља, он слави и уздиже Бога. Радећи и одричући се од разних врста задовољстава, верник има двоструку улогу али и добит – понаша се у складу са Божијом вољом и слави га а, са друге стране, добија знаке да је он лично на правом путу ка позитивном есхатолошком исходу. У социолошком и економском погледу, како тврди Вебер, оваква привредна активност и радна преданост великог броја актера у одређеном друштву довешће до економске доминације протестантске заједнице у односу на заједнице у којима превасходно живе припадници других вероисповести који, дакле, живе у складу са неким другим начелима која их, ако не спречавају, а онда свакако не подстичу на начин живота који погодује стварању профита.

Судбина верника не зависи ни од кога другог осим од Бога самог. Ни црква и свештеници, па чак ни други верници, не могу му помоћи у промени оноземаљског исхода. Не могу му помоћи ни у идентификовању сигнала који ће га умирити и уверити да постоје шансе да избегне сурову судбину. Протестант, такође, никаквим улагањем у неку од религијских институција или у заједницу не може умилостивити Бога да промени оно што је већ одлучено. Овај свепрожимајући осећај онтолошке усамљености који детерминише живот протестантског верника савршено је компатибилан са осећајем индивидуалне одговорности и успеха на економском тржишту којим опет управља једна независна и неопипљива сила – невидљива рука тржишта.¹⁶⁾

положајем. Ово је још једна јасна веза између друштвених слојева и религијске догме коју Вебер идентификује (Наташа Јовановић, „Настанак ислама кроз теоријску призму Макса Вебера (улога просторног контекста и друштвених актера и слојева у процесу дефинисања и експанзије исламске религије)“, *Социолошки преглед*. Vol. L. No. 1, 2016).

15) Макс Вебер, *Протестантска етика и дух капитализма*, нав. дело, стр. 71.

16) Иако је Вебер на више места веома обазриво напомињао да протестантска етика је-сте неопходан, мада не и довољан, услов развоја капитализма, јасно је да је он религијско-догматској основи привредних система доделио веома значајно место. Овако

Веома је важно подвући и детаљније проучити једну од наизглед најизразитијих дистинкција између протестантизма и ислама а то је перцепција концепта индивидуалности и апологија, односно одсуство исте, у ова два религијска корпуса. Протестантизму је индивидуализам иманентан. Верник дела сам и пред Богом и на економском тржишту. Не познаје концепте бриге о другима и одрицања од сопствене добробити зарад просперитета овоземаљских сапутника. Са друге стране, нуклеус ислама је заједништво. Заједница верника (*ума*) је централни аксиом исламске једначине. Вебер наглашава да је разлика између калвинистичког типа протестантизма и неких других религијских система (нпр. православља, јудаизма и ислама) управо у томе што етика тих религија упућује своје вернике на заједништво, братску љубав и емотивну повезаност унутар, првенствено, сопствене религијске групе.¹⁷⁾ Концепт хришћанске љубави (нарочито унутар православља које, према Веберовом схватању, преузима ту идеју од ранохришћанских постулата) и оданост Јевреја сопственој заједници аналогни су, према мишљењу Макса Вебера, исламској везаности за уму.

С обзиром на то да због преране смрти Вебер није завршио студију о исламу, не можемо довољно адекватно проучавати његово виђење ове религије.¹⁸⁾ Међутим, на основу фрагмената из

иновативна теорија свакако није могла проћи без великог интересовања, углавном одобравања, али са друге стране, и оштрог оспоравања: Зашто презбитеријанска Шкотска није доживела већи капиталистички процват с обзиром на јак калвинистички утицај? Зашто у своју теоријску рачуну Вебер није унео историјске неупитности попут прилива злата и скока цена после великих открића? У којој мери је чињеница да је управо у Немачкој највећи проценат становништва протестантске вероисповести утицала на то да је Вебер детектовао овакву корелацију? Да ли је реч о тзв. привидним корелацијама? Х. Лити нпр. сматра да развој капитализма у северној Европи можемо објаснити као последицу контрареформације. Ако се сложимо са тим да је страх од инквизиторске ломаче многе либералне предузетнике нагнало на бег у гостопримљиве трговачке центре у којима је потом дошло до процвата економске активности, да ли то онда значи да је Вебер пренагласио значај религијске потке привредних система а маргинализовао конкретна историјско-политичка збивања? (Мишел Лалман, *Историја социолошких идеја. Том I – од почетака до Вебера*, нав. дело, стр. 212; Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, Pantheon Books, New York, 1973, стр. 117). Дебата о томе да ли је и у којој мери Веберова теза валидна је безобалног карактера. Ми се, свакако, на овом месту нећемо упуштати у анализу те дебате, али напомињемо да је реч о веома плодној полемици која траје и дан данас.

- 17) Wolfgang Schluchter, „Weber’s sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World“, in: *Max Weber, Rationality and Modernity* (eds. Sam Whimste, Scott Lash), Routledge, London and New York 2006, стр. 100; Mohammad Nafissi, „Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline“, нав. дело, стр. 6174.
- 18) Bryan Turner, *Max Weber Classic Monographs. Volume VII: Weber and Islam*, Routledge London and New York, 1998; Salman Bashier, „The Long Shadow of Max Weber: The Notion

различитих студија може се реконструисати начин на који је овај социолошки класик тумачио настанак и развој исламске етике. Вебер је, осим наглашавања фундаменталног значаја ратничког *ethosa* за формирање исламске догме и праксе (што је, наиме, заједно са постојањем суфизма, кључна препрека због које није дошло до рационализације исламске религије и самим тим кључни антагонизам капиталистичком духу¹⁹⁾), као што смо видели, ову религију најчешће помињао када је наводио групу религија са изразито колективистичким предзнаком.²⁰⁾

Брајан Тарнер (*Bryan Turner*) на пример сматра да до развоја модерног капитализма у, како раним, тако и каснијим муслиманским друштвима није дошло због широко заступљеног патримонијализма и његове блиске повезаности са феудалним поретком, а не због кочница које постоје у исламској догми (па самим тим ни изражени колективистички дух није, према мишљењу овог аутора, био препрека компатибилности капитализма и ислама). Такође, овај аутор сматра да ни поменути патримонијализам није предестиниран исламском етиком, већ је последица других историјских процеса.²¹⁾ И неки други аутори²²⁾ слажу се да су друге историјске детерминанте, а не сама исламска догма, утицале на то да ислам и капитализам не буду идеолошки сагласни. Нас, међутим, управо занима тај доктринарни аспект како бисмо упоредили идејне темеље протестантизма и ислама и на тај начин додали још један део мозаичкој форми анализе Веберовог схватања односа капитализма са различитим религијским системима.²³⁾

of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam“, *Journal of Levantine Studies*. No. 1, 2011.

- 19) Salman Bashier, „The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam“, нав. дело, стр. 135; Emin Baki Adas, „The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism“, *Journal for Cultural Research*. Vol. 10. No. 2, 2006, стр. 116.
- 20) Wolfgang Schluchter, „Weber’s sociology of Rationalism and Tipology of Religious Rejections of the World“, нав. дело, стр. 100.
- 21) Bryan Turner, *Max Weber Classic Monographs. Volume VII: Weber and Islam*, нав. дело; Bryan Turner „Islam, capitalisam and the Weber theses“, *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2, 2010.
- 22) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, нав. дело, стр. 103.
- 23) Анализа Веберовог схватања ислама веома је важан део пројекта утемељења социолошког истраживања ове религије. Армандо Салваторе (*Armando Salvatore*) сматра да је ислам као предмет социолошког проучавања маргинализован управо због тога што се социологија као дисциплина уздигла на идеји проучавања *модерности* која је нуклеус западног друштва. Ислам је, према мишљењу овог аутора, представљао *Другост* у односу на кога се Запад дефинише као засебан и историсјки специфичиан ентитет. Из ове поставке нужно произилази и симплификација ислама и недовољно адекватна ис-

Дакле, конкретне историјске догађаје и токове начас остављамо по страни и постављамо питање – да ли се начела исламске етике мимоилазе са логиком капиталистичког деловања или не, и у којој мери се евентуална преклапања односно разлике могу идентификовати?

Анализом пет најважнијих доктринарних и практичних постулата ислама тј. кроз примере ‘пет стубова ислама’²⁴⁾ настојаћемо да покажемо у којој мери је заједништво важан градивни елемент исламске архитектонике. На тај начин ћемо, у одређеној мери, и потврдити Веберову тезу о ексклузивизму условљености протестантизма етиком индивидуализма и индивидуалног спасења (што је, свакако један од важних идејних основа укупне западне рационалности и модерности која је, у одређеној мери изостала у исламској етици²⁵⁾). Са друге стране, подвући ћемо и нека начела која су у исламу изразито индивидуалистичка и могу се посматрати кроз исто аналитичко решето као и протестантска доктрина. На крају, потрудићемо се да укажемо на споне између колективног и индивидуалног у исламу који, умногоме, чине религиозно-догматско јединство у исламској вероисповести.

3. НУКЛЕУС КОЛЕКТИВИЗМА У ‘ПЕТ СТУБОВА ИСЛАМА’

Чин који је вероватно највише колективистички у исламу је обавезно ходочашће у Меку тј. *хаџ*. Хаџилук се обавља првих десет дана дванаестог месеца исламског календара. Циљ ходо-

траживања различитих аспеката ове религије. Салваторе сматра да је рад Макса Вебера један од темељних ‘криваца’ за непостојање социологије ислама као етаблиране дисциплине (јер се, дакле, ислам ни у којој мери не може повезати са постулатима рационалне модерности) (Armando Salvatore, „The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives“, *Sociology of Islam*. Vol. 1, No. 1 – 2, 2013). Салман Башиер (*Salman Bashier*), са друге стране, да ову чињеницу можемо оправдати историјском и политичком контекстуализацијом Веберовог стваралаштва у доба када је оријенталистичко схватање ислама био лајтмотив изучавања ове религије (Salman Bashier, „The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam“, нав. дело, стр. 130). Ми, међутим сматрамо, да и поред редукционистичког виђења ислама, управо Веберова социолошкокатеорија може да буде добра почетна тачка истраживања исламске религије из угла ове дисциплине и да нипошто не треба превидети све оне адекватне смернице које је Вебер оставио анализирајући ислам. Овај рад је један од покушаја ближег социолошког расветљавања доктринарних основа ислама кроз теориску призму Макса Вебера.

- 24) Напомињемо да нећемо улазити у детаљно објашњење процедура обављања обреда које ћемо анализирати већ ћемо се бавити само димензијом односа индивидуалистичке или колективистичке поенте одређеног верског начела или праксе.
- 25) Salman Bashier, „The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam“, нав. дело, стр. 133.

чашћа је светилиште у Меки, у чијем се средишту налази црни камен Каба, а старт верника је земља из које долази, ма колико она била удаљена од места Посланиковог рођења. Сваки верник²⁶⁾ је обавезан да барем једном у животу оде на хаџ.²⁷⁾ Призор у којем се стотине хиљада верника различитих етничких, националних, расних или било којих других културних предзнака прожимају, преплићу, сударају и мимоилазе по стеновитим пределима овог дела Арабљанског полуострва сваке године путем масовних медија обиђе свет. Једна од поенти хаџилука управо је слање те импресивне слике, како верницима исламске вероисповести, тако и онима који то нису – потпуно трансцендентални циљ, поклањање и слављење Алаха (*ибадет*) довољно је снажан покретачки мотив који окупља веома велики број људи из различитих социјалних и других миљеа и то у глобалним димензијама. Још један циљ оваквог окупљања је нивелисање класних, родних, расних или било којих других разлика међу верницима и истицање онога што им је истоветно, а то је вера. Управо у томе лежи моћ заједнице муслимана – у њеној бројности, егалитарности и у потпуној преданости Богу. Та преданост им је заједничка вибрација која их и чини кохерентном заједницом. По неким аспектима хаџилук се може сматрати и средишњим исламским обредом јер обухвата све доктрине исламске догме. „Издаја се згуснутом, моћном симболом, прочишћеном ритуалном сакралношћу и промишљеном сложеносћу прописане процедуре извођења. Речено никако не значи да су друге култне радње лишене оваквих својстава, али су у ходочашћу она доведена до такве кондензованости слика и покрета да се верник интенционално уводи у функцију првобитне стварности, постајући активни чинилац, а не само пасивни посматрач свете историје“²⁸⁾

Првенствени циљ хаџилука је индивидуално приближавање верника Богу и чишћење од свих девијација које су обликовале животни пут верника све до момента суочавања са Алахом. Међутим, утилитарна двојакост ове верске обавезе подразумева

26) Из ове обавезе су изузети болесни, стари, труднице, деца и они који немају материјалних могућности да овај пут себи приуште. Такође, уколико владају епидемије, у току су рагови, или су путеви једноставно несигурни, не мора се извршити ходочашће (Раде Божовић, Војислав Симић, *Појмовник ислама*, Народна књига, Београд, 2003, стр. 138).

27) Милан Вукомановић, *Религија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004; Jusuf El-Qardawi, *Halal i haram u islamu*, Libris, Sarajevo, 2008.

28) Дарко Танасковић, *Ислам – догма и живот*. Српска књижевна задруга, Београд, 2010, стр. 160.

и веома снажну колективистичку димензију а то је просторна²⁹⁾ и духовна интеграција заједнице. „Ту се развија љубав не само према богу, већ и према муслиманском заједништву. Хаџилук је израз идеалне и химеричке једнакости међу људима, верницима. Прилика да се размене мишљења, да се пренесу идеје о мисији ислама, упознају најновија теолошка гигања у шароликом исламском свету“.³⁰⁾

Током хаџилука, макар на идеалнотипском нивоу, верници су једнаки пред Алахом. Сви су исто обучени, извршавају истоветне обреде и све их води заједничка љубав према истом једном Богу. Остваривање такве атмосфере и јесте циљ ходочашћа које треба да подсети вернике на привилегију и лепоту припадања уми као и на то да се, упркос свим изазовима, заједница муслимана на глобалном нивоу мора одржати.³¹⁾

На овом примеру можемо јасно уочити важност и узајамност обе крајности истог спектра. Индивидуална покорност и појединачни однос према Богу је основна премиса ислама, међутим, осећај заједништва и повезаност међу верницима је такође темељни аксиом исламске етичке једначине. У току молитви и различитих обреда током хаџилука верник је све време мисаоно и емотивно сам са Алахом. Међутим, јак осећај припадности великој заједници верника је више него очигледан и потенциран је управо једном овако комплексном праксом.

Из сентимента заједништва које је у исламу, дакле, веома важна премиса исправног верског живота, произилази и одговорност према колективитету. Најбољи пример ове логике је обавеза плаћања годишњег пореза тј. *зеката* верском званичнику или представнику исламске државе. То је дужност сваког муслимана. Износ није добровољна милостиња и износи 2,5% укупне вредности новца и имовине појединца. На овај начин сакупљена средства користе се за исхрану сиромашних, за помоћ путницима

29) Важан део исламског идентитета а који је отелотворен у просторној димензији је постојање џамије. Џамија у раноисламском периоду нипошто није била само богомоља. С обзиром на то да се испред ње размењивала роба и да су се обављале разне социјалне интеракције, џамија је била централна позиција првих исламских градова. Џамија је остала веома важан елемент и у животима савремених муслимана. Џамија је место просторне и духовне интеграције која је, као што смо већ рекли, веома значајни постулат исламске етике (Наташа Јовановић, „Настанак ислама кроз теоријску призму Макса Вебера (улога просторног контекста и друштвених актера) и слојева у процесу дефинисања и експанзије исламске религије“, нав. дело, стр. 103).

30) Раде Божовић, Војислав Симић, *Појмовник ислама*, нав. дело, стр. 139.

31) Дарко Танасковић, *Ислам – догма и живот*, нав. дело, стр. 166.

намерницима, за оне који су живот посветили Богу и сл. Дакле, овај издатак³²⁾ користи се искључиво у хуманитарне сврхе.³³⁾

Ово је вероватно и највећа разлика између протестантске и исламске етике. За разлику од циљно-рационалне економске рачунице, у исламској једначини постоји, не само фактор солидарности верника који је изнад личне добити и добробити, већ и фактор одрицања од сопственог иметка. Привилегија припадања исламској заједници подразумева и обавезу бриге о другим члановима уме. И ту бригу муслиман не би требало да схвата као намет са пежоративним значењем већ искључиво као чин интеграције и духовне саборности што је, у исламској етици, врхунска вредност. Давање милостиње не сме да буде повод ни за хвалисање или обезбеђивање бољег социјалног положаја у друштву.³⁴⁾ Реч је, дакле, о богоугодном чину који је суштински усмерен на добробит других људи.³⁵⁾

Протестантска логика представља потпуну супротност. Не само да не постоји доктринарна одредница која наводи на одрицање зарад других верника, већ напротив! Индивидуално благостање је начин да протестант, макар у одређеном обиму, умири своју есенцијалну узнемиреност због недокучиве оностране судбине.

Богатство, стицање новца и успешно пословање у исламу нису *харам* (забрањени). Ако изузмемо неке радње које су стриктно наведене као недозвољене (трговина харам робом (опијатима, свињетином, украденим производима или производима који могу нашкодити здрављу људи), зеленаштво или било која врста прева-ре), ислам проповеда да су пословне интеракције не само корисне, већ и пожељне, јер доносе добробит људском роду. „Алах целле шануху је створио људе тако да буду зависни једни од других. Нико нема све што му треба; неко има нешто што не мора употребљавати, док му, у исто вријеме, треба нешто што има неко

32) „Зекат припада само сиромасима и невољницима, и онима који га скупљају, и онима чија срца треба придобити, и за откуп из ропства, и презадуженима, и у сврхе на Алаховом путу, и путнику. Алах је одредио тако! – А Алах све зна и мудар је” (Кур’ан, 9:60).

33) Henri Lammens, *Islam – Beliefs and Institutions*, Routledge, London and New York, 2008, стр. 60.

34) Чак напротив! Веома је важно да давање милостиње буде заиста од срца а не да би други чланови заједници видели тај акт. „Лијепо је када јавно дајете милостињу, али је за вас боље да је дајете сиромасима кад нико не види, и Он ће прећи преко неких ваших хрђавих поступака. – А Алах добро зна оно што радите” (Кур’ан, 2:271).

35) Дарко Танасковић, *Ислам – догма и живот*, нав. дело, стр. 156.

други и што тај неко може употребљавати. Алах целле шануху је упутио људе једне на друге, да измењују добра и да се служе куповином и продајом и сличним активностима – зато што такво пословање друштвени и економски живот чини лакшим и подстиче људе на добро и производњу.³⁶⁾

Цитирани египатски правник из ханефитске верско-правне традиције, подсећа да се Мухамед не само бавио трговином већ ју је и подстицао и да је таква привредна активност била веома распрострањена у првим исламским градовима. Ислам не забрањује тржиште, прецизне рачунице и присвајање добити уколико се ваљано пословало, напротив! Уколико је појединац поштено (подразумева се да је свака врста манипулација, преваре или крађе забрањена) и умешно радио свој посао, требало би и да добије заслужену награду. Наравно, уз ограду да део свог прихода мора да да широј заједници верника и да се не сме разметати, хвалити или стечен новац трошити на луксуз.

Можемо уочити две сличности са протестантизмом – пожељност слободног тржишта и устручавање од хедонизма. Како тврди Ел Карадави (*Jusuf El-Qaradawi*) „Према исламском учењу, тржиште је слободно и дозвољено је удовољити природним законима понуде и потражње“.³⁷⁾ Дисторзија тржишних принципа, манипулација ценама и (државни) интервенционизам дозвољени су само у случају када је реч о харам производима или харам радњама – ако неко од привредних актера монополише тржиште или обмањује партнере који се налазе са друге стране економских трансакција или пак тргује забрањеном робом.³⁸⁾ Мимо тих ограда тржиште треба да функционише по својим унутрашњим законима. Такође, као што смо рекли, било која врста злоупотребе стеченог богатства и уживања у њему на начин који је супротан исламској етици је забрањен. Докле год се човек повинује Богу (и то му је првенствени циљ), и докле год живи у хармонији са харам и *халал* (оно што је дозвољено) принципима, стицање богатства и успешност у економској сфери су пожељне категорије у исламу.

Међутим, можемо уочити и два изразита мимоилажења са протестантским начелима. Као што смо истакли, када је реч о

36) Jusuf El-Qardawi, *Halal i haram u islamu*, нав. дело, стр. 366.

37) Исто, стр. 369.

38) Emin Baki Adas, „The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism“, нав. дело, стр. 118.

правилима које се односе на привредне активности у *ајетима* (куранским редовима) наглашава се значај трговинске размене. Међутим, трговина има позитивну конотацију не само за појединца већ за читаву заједницу зато што на тај начин роба и новац циркулишу тако да од тога користи треба да имају сви муслимани.³⁹⁾ Дакле, у први план је опет стављена колективна а не индивидуална добробит. Такође, као веома битну разлику можемо подвући чињеницу да су у исламу све активности (укључујући и економске) активности ‘другог реда’ што значи да примарна водила сваког верника треба да буде покорност Богу, и да је све друго од секундарног значаја. Дакле, рад је пожељан докле год се најпре испуњавају све друге обавезе према Алаху. Протестантска етика, као што смо видели, управо кроз потпуну посвећеност раду омогућава вернику да докучи евентуалне знаке од Бога што привредну активност ставља на пиједестал протестантских вредности.

У истом маниру наглашавања солидарности и кохезије свих муслимана обликован је ‘стуб ислама’ који наводимо као трећи пример, а то је обавеза поста током рамазана, деветог месеца у исламском лунарном календару. Током тих дана верник мора да се уздржи од хране, пића и чулних задовољстава од зоре до заласка сунца.⁴⁰⁾ Сврха поста је прочишћење и потврђивање основних етичких принципа. Чињењем жртве и одрицањем од овозе-

39) У исламској етици не можемо пронаћи низабране удруживања и акумулирања капитала нити забрану наслеђивања стеченог богатства. Међутим, поред ових основних принципа који су веома компатибилни са капиталистичким начелима, постоје и она која се стриктно разилазе. Најпознатији пример је питање камате, односно експлицитног стављања харама на присвајање камате. У ајетима је врло јасно направљена разлика између трговине и камате. „Они који се каматом баве дићи ће се као што ће се дићи онај кога је додиром шејтан избезумио, зато што су говорили: ‘Камата је исто што и трговина.’ А Алах је дозволио трговину, а забранио камату. Ономе до кога допре поука Господара његова – па се окани, његово је оно што је прије стекао, његов случај ће Алах рјешавати; а они који то опет учине – биће становници Цехенема, у њему ће вјечно остати“ (Кур’ан, 2: 275). Свакако да је акумулирање камате један од важних елемената капиталистичких трансакција у модерном свету. Дакле, јасно је да без обзира на то што је слобода тржишта неупитност, поједини други елементи капитализма спадају у категорију забрањених ствари. Јасно је и да исламска етика одваја трговину од камате јер је трговина повезана са струјањем новца, што значи, као што смо рекли, одређену добробит и за читаву заједницу (потпомаже привредни развој, нове трговачке трансакције итд.) док је камата повезана са искључиво личном добробити (Марко Пишев, *Рехабилитација културног релативизма у савременим антрополошким проучавањима ислама*, Докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2013, стр. 112).

40) Као и у случају хаџилука, правила поста се не морају придржавати стари, болесни, деца и жене у другом стању и током менструације (Раде Божовић, Војислав Симић, *Појмовник ислама*, нав. дело, стр. 108).

мањских задовољстава, верник гради мост ка Алаху и своје тело и ум посвећује само њему. Дакле, основни потпорни стуб поста је мисаоно и молитвено посвећивање Алаху јер није циљ само очистити тело већ и збацити сва хедонистичка искушења са сопствене душе. Међутим, други идејни потпорни стуб рамазана (а који је, свакако, у служби првог стуба) је изразито социјалног карактера. Током поста од верника се очекује одмерено и уздржано понашање као и избегавање неспоразума и сукоба. Такође, трпећи глад и жеђ, верник спознаје какав је живот оних који немају шта да једу и пију. Дакле, опет можемо уочити да исламском етиком провејава јак вихор симбиотичке повезаности са заједницом.⁴¹⁾

Пост у исламу је веома интересантна колективистичка призма кроз коју можемо јасно уочити значај који заједница заузима у исламској догми. Дакле, не само да је важно обезбедити духовно и просторно јединство (хаџилук, џамија), економску потпору (различите врсте милостиње, пре свега зекат) већ је неопходно и психолошки и емотивно се уживети у перцепције других и саживети се са патњама чланова уме. Тај ниво емпатског повезивања унутар заједнице верника подразумева и концепт братске љубави (као нпр. у православљу што Вебер сматра једном од препрека за развој индивидуалистичке етике која је катализатор капиталистичког духа⁴²⁾), али иде и корак даље у колективистичким императивима. Самим тим је још удаљеније од капиталистичке логике појединачне и самосталне добробити актера. Па опет, и на овом месту треба подвући (као и у случају хаџилука), примарност индивидуалног приближавања Богу који се постиже, како молитвама и умном посвећивању Богу, тако и радњама које су у складу са Алаховим речима (а које су, као што смо видели, неретко, изразито друштвеног карактера). Дакле, опет можемо идентификовати прожимање индивидуалистичког и колективистичког у исламској догми и *praxis*-у.

Два стуба ислама које у овом раду анализирамо на последњем месту (иако се заправо у литератури најчешће наводе на прва два места) су потврђивање вере (*шехада*) и свакодневна молитва (*салат*) која се обавља пет пута у правцу Велике џамије у Меки, тј. у правцу Кабе. Шехада је отворено изјављивање да нема

41) Милан Вукомановић, *Религија*, нав. дело; Дарко Танасковић, *Ислам – догма и живот*, нав. дело.

42) Wolfgang Schluchter, „Weber’s sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World“, нав. дело, стр. 100.

другог бога осим Алаха и да је Мухамед Алахов изасланик.⁴³⁾ Ове две (одвојене) изјаве потврђују комплементарност вере и праксе у исламу. Молитва је у исламу веома индивидуалистички чин. „Док се моли верник раскида сваку везу са спољним светом, те је довољна само једна реч са стране, или пак покрет, па је молитва анулирана, јер је тиме прекинута веза између верника и Бога.“⁴⁴⁾

Међутим, иако је молитва првенствено самосталан акт, парадоксално, постоји изражена колективистичка поента и ове верске праксе. С обзиром да сви морају бити окренути у истом правцу и молити се у исто време, муслимани су на тај начин, ма где били на свету, духовно уједињени.⁴⁵⁾

Дакле, за разлику од протестантизма чији је идејни корпус лишен интегративног сентимента и смисла за наиндивидуалну посвећеност, ислам је умногоме усмерен на окупљање верника, и на симболичком и на конкретном нивоу. Потврђивање вере у исламу нужно значи и потврђивање чланства у уми. Чињеница да исламски верник не сме да буде окупиран само собом, па тако ни својим потенцијално оствареним профитом (једног дела мора чак и да се одрекле зарад добробити ширег друштва), кида потенцијалне везе између циљно-рационално условљеног капиталистичког система и ислама. Међутим, као што смо видели и индивидуализам и колективизам прожимају смисао свих ‘пет стубова ислама’. Дакле, можемо рећи да су ‘стубови ислама’ двоструко усмерени, како на индивидуални однос Бога и верника тако и на односе унутар уме и то је јесте једна од најважнијих разлика између ислама и протестантизма.⁴⁶⁾

4. ЗАКЉУЧАК

Упркос томе што је заједништво неупитна и централна фигура исламске догме и праксе, индивидуализам исламу није непозната категорија. Баш као и у протестантској етици, у исламу

43) Henri Lammens, *Islam – Beliefs and Insitutions*, нав. дело, стр. 56.

44) Раде Божовић, Војислав Симић, *Појмовник ислама*, нав. дело, стр. 109.

45) Постоје чак и схватања да је колективна молитва ‘вреднија’ од самосталне. „Ислам, као религија с израженим интересом и смислом за социјалну кохезију верничког братства, препоручује да се, кад год је то изводљиво, молитва обавља скупно, па се тако, на пример, Мухамеду приписује изрека да ће клањање у заједници бити код Алаха за двадесет и пет степени уваженије од самосталне молитве“ (Дарко Танасковић, *Ислам – догма и живот*, стр. 145).

46) Henri Lammens, *Islam – Beliefs and Insitutions*, нав. дело, стр. 56; Emin Baki Adas, „The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism“, нав. дело, стр. 130.

верник стоји сам пред Алахом коме, у крајњој инстанцији, полаже рачуне за овоземаљско бивствовање. И, као што смо видели, камен темељац свих хроничних пракси управо је осамљеност верника и Бога. Такође, веома је важно још једном истаћи да ислам, баш као ни протестантизам, не познаје категорију свештенства (налик на оној форми која постоји у католичанству). Не постоје овлашћени медијуми који, у складу са сопственим правилима и нахођењима, каналишу и усмеравају везу између Бога и верника. Ако бисмо индивидуализам (и учење о предестинацији које из њега умногоме произилази) у протестантизму могли окарактерисати као „потпуну беспомоћност човека пред судбином унапред одлученом недокучивом вољом божјом“ које је Вебер „представио као стање трајне егзистенцијалне несигурности и високе напетости појединца, које је резултовало апсолутним обнажењем цркве, али и огољавањем људске душе, при чему је прва отресла са себе све артефакте и обредне праксе који су слутили на присуство магијске мисли, а друга засијала у депресивном светлу отуђења од ’ближњег свог’, показавши своју патетичну нагост у апсолутној окренутости себи, и свом спасењу“⁴⁷⁾ веома једноставно можемо повући паралелу са исламом. „Готово да је невероватно да Вебер на овом месту није споменуо и ислам, будући да је ова религија – нарочито у погледу крутог етоса сунитског пуританизма – и скриптурално и обредно конципирана као анти-сакраментална и анти-идолатријска (у контексту поштовања светачких култова и специјализованих ’посредника’ између Бога и верника⁴⁸⁾“⁴⁹⁾

Могли бисмо закључити да сличности између протестантског и исламског (пословног) етоса има далеко више него што се (у Веберовим али и у другим) анализама детектује. Ни у исламу ни у протестантизму не постоји концепт по коме су сиромашни

47) Марко Пишев, *Рехабилитација културног релативизма у савременим антрополошким проучавањима ислама*, нав. дело, стр. 106.

48) Вебер тврди да „С изузетком јеврјевства и протестантизма, све религије и све верске етике морале су поново увести култове светаца, хероја или богова са одређеним функцијама, да би се прилагодиле потребама маса“ (Макс Вебер, *Привреда и друштво*, књ. 1 – 2, нав. дело, стр. 412). Вебер на овом месту није споменуо и ислам чија етика се изразито ограђује од обожавања било којих других божанских или световних култова, ентитета и светаца. Визуелни идентитет исламског верског простора (пре свега џамије) који је потпуно лишен било каквог идолопоклонства до те мере да никава лица или било који други делови тела човека не смеју бити насликани добро илуструје ову констатацију. Сужавање пантеона на једног јединог трансценденталног Бога заједнички је именитељ протестантизма и ислама. Вебер ту чињеницу није истакао.

49) Марко Пишев, *Рехабилитација културног релативизма у савременим антрополошким проучавањима ислама*, нав. дело, стр. 106.

богатији духом и ближи Богу, нити постоји зазор (па чак ни забрана) од стицања богатства на легално постављеном слободном тржишту. Такође, једна врста аскезе, забрана разметања и живот у складу са минимализмом заступљени су у оба религијска система. Разлика између ислама и реформаторског покрета је у хијерахизацији пожељности ових делатности. Иако на први поглед можда мала, та разлика је заправо кључна.

Као што смо рекли, у исламу привредне активности и стицање богатства нису забрањени (заправо су и у одређеној мери и пожељни) али су од другостепеног значаја. Верник најпре треба да посвети свој живот и доминантан број активности Богу. *Raison d'être* постојања муслиманског верника у овој димензији је у слављењу Алаха и његове речи. И ни једна се активност не сме предузимати нити форсирати ако то значи да се динамика верских обреда нарушава. „Човеков приоритет на 'овом свету' не може бити рад и само рад, нити добит и само добит“.⁵⁰⁾ Такође, осим према Алаху, верник има обавезе и према муслиманској заједници.

Дакле, иако је самосталност односа верника и Бога у трансценденталном кругу готово истоветна у протестантизму и исламу, дуг према уми и полагање рачуна Алаху и за тај домен живота дијаметрално је супротан схватању индивидуалности у протестантској етици. Иако је ислам умногоме тумачио са поприлично редуccionистичке позиције, Вебер је адекватно идентификовао истоветност и компатибилност осећаја потпуне индивидуалне огољености протестанта, како пред Богом тако и пред невидљивом руком капиталистичког тржишта.

ЛИТЕРАТУРА

- Божовић Раде, Симић, Војислав, *Појмовник ислама*, Народна књига, Београд, 2003.
- Вебер Макс, *Привреда и друштво*, књ. 1 – 2, Просвета, Београд, 1976.
- Вебер Макс, *Сабрани списи о социологији религије*, књ. 1 – 3, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997.
- Вебер Макс, *Протестантска етика и дух капитализма*, Mediterran Publishing, Нови Сад, 2011.
- Вукомановић Милан, *Религија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004.

50) Исто, стр. 112.

- Ђурић Михаило, *Социологија Макса Вебера*, Матица хрватска, Загреб, 1964.
- Јовановић Наташа, „Настанак ислама кроз теоријску призму Макса Вебера (улога просторног контекста и друштвених актера и слојева у процесу дефинисања и експанзије исламске религије)“, *Социолошки преглед*, Vol. L. No. 1, 2016, стр. 91 – 117.
- Кур’ан са преводом, прев. Бесим Коркут, Медина, 1412.х.
- Лалман Мишел, *Историја социолошких идеја. Том I – од почетака до Вебера*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004.
- Молнар Александар, *Расправа о демократској уставној држави – право на отпор тиранији*. Књига I, Самиздат Б92, Београд, 2001.
- Пишев Марко, *Рехабилитација културног релативизма у савременим антрополошким проучавањима ислама*, Докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2013.
- Танасковић Дарко, *Ислам – догма и живот*, Српска књижевна задруга, Београд, 2010.
- Adas Emin Baki, „The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism“, *Journal for Cultural Research*, Vol. 10, No. 2, 2006, стр. 113 – 137.
- Bashier Salman, „The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam“, *Journal of Levantine Studies*, No. 1, 2011, стр. 129 – 151.
- El-Qardawi Jusuf, *Halal i haram u islamu*, Libris, Sarajevo 2008.
- Gerth H. H, Mills Wright C, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1946.
- Hamilton Alastair, „Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, in: *The Cambridge Companion to Weber*, (ed. Stephen Turner), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Lammens Henri, *Islam – Beliefs and Insitutions*, Routledge, London and New York, 2008.
- Nafissi Mohammad, „Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline“, *Max Weber Studies*, 2006, стр. 69 – 110.
- Rodinson Maxime, *Islam and Capitalism*, Pantheon Books, New York, 1973.
- Salvatore Armando, „The Sociology of Islam: Precedents and Perspectives“, *Sociology of Islam*, Vo. 1, No. 1 – 2, 2013, стр. 7 – 13.
- Schluchter Wolfgang, „Weber’s sociology of Rationalism and Tipology of Religious Rejections of the World“, in: *Max Weber, Rationality and Modernity*, (eds. Sam Whimster, Scott Lash), Routledge, London and New York, 2006.
- Turner Bryan, *Max Weber Classic Monographs. Volume VII: Weber and Islam*, Routledge, London and New York, 1998.
- Turner Bryan, „Islam, capitalisam and the Weber theses“, *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2, 2010, стр. 147 – 160.

Natasa M. Jovanovic

**MAX WEBER'S VIEW OF THE CONCEPT OF
INDIVIDUALISM AS A BASE FOR COMPARATIVE
ANALYSIS OF RELIGIOUS SYSTEM: EXAMPLE
OF PROTESTANTISM AND ISLAM**

Resume

In this paper we examined the hypothesis about the exclusivity of nexus between Protestantism and individualism. According to Max Weber this is, among the others, one of the fundamental reason of compatibility between the Protestant ethic and the spirit of capitalism. Following the theoretical assumptions of this sociological classics, comparing Protestantism and Islam, we analyzed the extent to which individualism is immanent only to Protestantism, and, on the other hand, we also examined how much is this concept present in Islamic dogma. Analyzing some of the basic dogmatic and practical principles of Islam (primarily 'the five pillars of Islam'), we have found that (although the spirit of collectivism is unquestionably an important principle) individualism is also substantial element of the Islamic doctrine. Although orientation of the believer toward Islamic community and its responsibility to that entity is the foundation of Islam, the individual relationship between the believer and God, as well as individual responsibility of Muslims in afterlife is unquestionable.

So, although Weber was right to identify Islam as a religion with a strong collectivist characteristics (and classified it in the same group with Orthodoxy and Judaism), nexus between individual and collective in Islam is absent in his studies. Also, in this paper we were concentrated on obstacles which disabled compatibility of Islam and modern industrial capitalism. We considered the views of the authors who point out that the various concrete historical conditions indisposed development of capitalism in Islamic societies. They claim that, in fact, the Islamic dogma has not played the role of the key barrier. We do not agree entirely with that conclusion, and that is we tried to argue in this paper.

This conclusion leads us to the fact that the inherent sociological studies of Islam are still under-represented. Also, there are aspects of Weber's religion study that stil need to be analyzed in detail. Theoretical coordinates and insights of this sociological classics can

serve us as an adequate framework for a sociological study of Islam. However, it is necessary to thoroughly study those inconsistencies and those omission which Weber overlooked in his studies of this religion.

Keywords: Max Weber, capitalism, individualism, Protestant ethics, Islamic dogma

* Овај рад је примљен 19.09.2016. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 30.11.2016. године.