

Nataša Jovanović Ajzenhamer
Filozofski fakultet Beograd
Srbija

UDK 316:2-12
UDK 316:929 Зимел Г.

KRITIČKI OSVRT NA ZIMELOVU SOCIORELIGIOLOŠKU ARGUMENTACIJU O TOME ZAŠTO BUDIZAM NIJE RELIGIJA

A CRITICAL REVIEW OF SIMMEL'S RELIGIOLOGY ARGUMENTATION ABOUT WHY
BUDDHISM IS NOT A RELIGION

ABSTRACT Simmel's theory of religion is largely neglected in contemporary sociology. Those who deal with this topic mainly study his epistemological contribution in terms of distinguishing the process of religiosity from religion as a structured system. But, although Simmel does not have a developed religious theory (as is the case with other sociological classics, primarily with Max Weber), there are some interesting hypotheses that Simmel made about world religions. He mostly analyse Christianity, but Buddhism and Islam are also in his focus. In this paper, we will first explain his argument which refers to hypothesis that Buddhism is not a religion (he defines it as learning, or philosophy) and in the second part of the paper, we will draw a critical view of this claim. By avoiding the traps of presentism, we will use the arguments of his contemporaries, above all by the arguments of Max Weber who claims that Buddhism is a religion. We will try to place Simmel's hypothesis that Buddhism is not a religion in the context of German thoughts about the Orient in the period from the eighteenth to the beginning of the twentieth century. Finally, we will underline Simmel's contribution to the positioning Buddhism in the pantheon of sociological definitions of religion.

Key words: Georg Simmel, Buddhism, religiology, sociological definitions of religion, Max Weber, Arthur Schopenhauer.

APSTRAKT Zimelova teorija o religiji je umnogome zanemarena tema u savremenoj sociologiji. Autori koji se bave tom tematikom uglavnom se bave njegovim epistemološkim doprinosom u vidu razlikovanja procesa religioznosti od religije kao strukturisanog sistema. No, iako Zimel nema razvijenu religiošku teoriju (kao što je to slučaj sa drugim sociološkim klasicima, pre svega sa Maksom Veberom), postoje neke zanimljive hipoteze koje je Zimel izneo kada je reč o svetskim religijama. On se najviše bavio hrišćanstvom, ali u fokusu su mu bili i budizam i islam. U ovom radu najpre ćemo izneti njegovu argumentaciju o tome zašto budizam ne smatra religijom (već ga definiše kao učenje, odnosno filozofiju) da bismo, u drugom delu rada, napravili kritički osvrt na tu tvrdnju. Izbegavajući zamke prezentizma korišćićemo se argumentacijom njegovih savremenika, pre svega argumentacijom Maksa Vebera o tome zašto budizam ipak jeste religija. Nastojaćemo da Zimelovu hipotezu da budizam nije religija smestimo u kontekst nemačke misli o Orijentu u periodu od osamnaestog do početka dvadesetog veka. Na kraju, postavićemo pitanje Zimelovog doprinosa pozicioniranju budizma u panteonu socioloških definicija religije.

Ključne reči: Georg Zimel, budizam, religijologija, sociološke definicije religije, Maks Veber, Artur Šopenhauer.

Uvod

Kako Georg Zimel (Georg Simmel) budućim generacijama sociologa nije ostavio detaljno razrađenu i slojevitu socioreligiošku teoriju, može delovati iznenađujuće što smo se odlučili da rekonstruišemo, i kritički razmatramo jedan segment upravo tog dela njegovog stvaralaštva. Zimel je daleko poznatiji kada je reč o nekim drugim sociološkim temama. Iako je Zimelova teorijska zaostavština neuporedivo manje proučavana u odnosu na ostale „očeve osnivače“¹ discipline, njegova filozofija novca, teorija o strancu, deskripcija blaziranosti ljudi u velikim metropolama, kao i čitava mrežna tj. mikrosociološka teorija, ipak privlače relativno veliku pažnju sociologa. Religioška teorija je, sa druge strane, kao i teorija o tajnim društvima, modi, i podeli na mušku i žensku kulturu, u drugom planu izučavanja istorije ideja.

Zimel je objavio petnaestak knjiga i nešto malo manje od 200 članaka, kako u naučnoj, tako i u nenaučnoj periodici, a njegova interesovanja varirala su od filozofije i umetnosti do popularnih fenomena poput mode (Kozler 2008: 72). Reč je, dakle, o izuzetno plodnosnom autoru koji je na inovativan način pristupao različitim društvenim fenomenima, međutim neka njegova proučavanja ostala su u gotovo rudimentalnom obliku – religija je upravo jedan od takvih primera. Zimel se bavio svakodnevnim životom ljudi (Goodstein 2016: 29) pa u sklopu te opšte mikrosociološke i nominalističke orijentacije treba posmatrati i njegovo interesovanje za religioške fenomene. Drugim rečima, on se nije bavio opsežnom komparativnom religiologijom, niti je detaljno proučavao istorijski razvoj različitih verskih sistema, već je prevashodno nastojao da religioške fenomene „smesti“ u okvire proučavanja svakodnevne rutine pojedinaca. Uprkos kompozitnom karakteru stvaralaštva, kao i nedostacima i ograničenjima formalizma kao teorijskog okvira u kome se dominantno „kretao“, većina Zimelovih ideja i dan danas zaokupira pažnju sociologa.

Mi smo odlučili da pažnju posvetimo njegovoj religioškoj teoriji i za ovakav potez možemo navesti (barem) dva važna razloga. Prvo, istina je da Zimel nije bio *per definitionem* sociolog religije (kao što je to, na primer, bio Maks Veber), ali to ne znači da se nije na veoma zanimljiv i heuristički plodan način bavio religioškim fenomenima, naprotiv! Svoje izlaganje o religiji Zimel je započeo još 1905. godine u „Doprinosima sociologiji religije“ (Simmel, 1905) i nastavio je da se bavi ovim pitanjima zaokruživši esej o religiji. U tom tekstu je na jednom mestu izneta njegova celokupna religioška teorija (Zimel, 2008). Dakle, iako se ne radi o opsežnoj zaostavštini, već samo o jednoj manjoj studiji, Zimelova religiologija „ima šta da ponudi“ i savremenim

¹ Najčešće se Maks Veber (Max Weber), Emil Dirken (Emile Durkheim) i Karl Marks (Karl Marx) navode kao „očevi osnivači“ sociologije. Njima je posvećeno daleko više pažnje nego Zimelu a to pojedini autori (Lewis Coser, Elizabeth Goodstein) smatraju poprilično nepravednim. Kozler eksplicitno tvrdi da „disciplina sociologije duguje mnoga razmišljanja Zimelu – uvide koji služe kao početak puta za generacije strpljivih i metodičnih pronalazača“ (Kozler 2008: 73).

istraživačima, naročito ako se u obzir uzme njegova originalna hipoteza o razdvajanju procesa religioznosti od religija (o čemu će biti više reči u nastavku rada). Ovom distinkcijom Zimel je omogućio daleko veću fleksibilnost u definicijama religije i, sledstveno tome, lakšu operacionalizaciju u empirijskim proučavanjima različitih recentnih eklektičkih oblika religioznosti.²

Drugi (i specifičniji) razlog zbog koga smo odlučili da se upustimo u proučavanje Zimelovih hipoteza u domenu religijskog je intrigantnost tvrdnje da, kada je reč o budizmu, ne govorimo o religiji, već o učenju. Zimel je, u kontekstu istraživanja religija, najviše pažnje posvetio hrišćanstvu (što je sasvim logično jer se bavio proučavanjem svakodnevice ljudi na Zapadu), međutim, njegova teza o tome da budizam nije religija poprilično je zanimljiva, a to što je potkrepljena autohtonim sociološkim argumentima čini je još inspirativnijom za kritičko promatranje. U nastavku rada videćemo da je hipoteza o tome da budizam nije religija osporavana još u vremenu u kome je Zimel stvarao, međutim, pitanje ateizma u budizmu i izjednačavanja budizma sa filozofijom i dalje je veoma aktuelno (i otvoreno). Iako su Maks Veber i mnogi drugi sociolozi religije budizam klasifikovali kao jednu od svetskih religija, Zimel se usprotivio dominantnom akademskom svetonazoru i dao je argumentaciju koja i dan danas može biti zanimljiva za proučavanje u okviru dinamične debate u vezi sa teološkim statusom budizma.

Zimelovi argumenti u prilog tezi da budizam nije religija

Zimelova religioška teorija centrirana je oko pitanja razdvajanja religioznosti od religije, odnosno, razlikovanja forme procesa religioznosti od aposteriornog, oformljenog i zaokruženog religijskog sadržaja. Drugim rečima, za Zimela je religioznost proces koji transponuje različite elemente iz empirijske realnosti u religijske sadržaje. Nisu svi pojmovi jednako adaptibilni da postanu deo religijske sfere (koncepti poput sudbine, verovanja ili darivanja su, kako ih Zimel naziva, *religijski poluproizvodi* koji savršeno odgovaraju za ulogu religijskih sadržaja), ali mehanizam je uvek isti: različiti fenomeni koji postoje van religijskog konteksta kada dobiju religijski naboj i konotaciju postaju religijski sadržaji u punom smislu i kapacitetu. „Iz opažajne i pojmovne građe, iste one koju doživljavamo u sloju stvarnosti, nastaje, unutar novih napetosti, novih merila, novih sinteza, religijski svet“ (Zimel 2008: 187). Dakle, različiti fenomeni poput duše, postojanja, sudbine i krivice pa sve do, kako Zimel navodi, vrapca na krovu, postoje kao apriorne forme u različitim kono-

² Mnogi autori smatraju da je danas, naročito u Zapadnom delu sveta, prisutno eklektičko kombinovanje različitih religijskih izvora, dogmi i praksi (Bainbridge 1997, 363–383). Vernici danas mogu pripadati nekoj od velikih svetskih religija, ali da istovremeno praktikuju različite ezoterične i duhovne procedure i prakse, i da veruju u razna nadnaravna bića. Mnoštvo novih oblika religioznosti, porast internet religioznosti, formiranje različitih kultova, sekti i verskih pokreta doprinose raznolikosti verske slike sveta u XXI veku. Zimel je, razdvajajući religioznost od religije doprineo proučavanju upravo te nove, sinkretičke religioznosti.

tacijama (umetničkim, filozofskim, empirijskim) a postaju aposteriorni religijski sadržaji tek kada im se, kroz proces religioznosti, pridaje onostrani naboj. „Religiozni život stvara svet iznova, celokupnost postojanja tumači u jednom naročitom smislu“ (Zimel, 2008: 187).

Ova teorijska logika doslovno prati neokantovsku liniju razdvajanja apriornog od aposteriornog oblika saznanja. Kantova (Immanuel Kant) argumentacija iz *Kritike čistog uma* (Kant, 1970) u Zimelovoj religiologiji primenjena je tako da proces tj. forma religioznosti bude posmatrana kao individualizirajući fenomen koji može, a ne mora, dobiti epilog religijskog, dok religijski sadržaj opstaje kao relativno koherentan, ali se može menjati u skladu sa dinamikom društvenih potreba (Motak, 2012: 114). Diferenciranje religioznosti od religije je, kao što smo rekli, centralna tema kada je reč o Zimelovoj religiološkoj teoriji (Laermans, 2006: 484), međutim, mi se nećemo na ovom mestu upuštati u dalju elaboraciju te problematike (to zahteva zasebnu studiju), već ćemo se usmeriti na jedan drugi segment njegove analize religijskih fenomena a to je shvatanje budizma kao filozofskog a ne religijskog sistema. Bilo je neophodno dati uvodnu napomenu kada je reč o osnovnim postavkama Zimelove religiologije a sada ćemo analizu raditi na aposteriornom analitičkom nivou tj. na nivou, kako je Zimel naziva, sociološke analize već oformljenih religijskih sadržaja (Zimel, 2008: 196).

U uvodnom delu smo napomenuli da se Zimel u svojim delima najviše bavio proučavanjem hrišćanstva. Analizirao je na koji način je hrišćanstvo kulturna a ne samo religijska konjunktura, i kako hrišćansko učenje, paradoksalno, postaje plodno tlo za suzbijanje značaja religije u budućnosti (Laermans, 2006, 484).³ S obzirom na to da se Zimelova sociologija generalno bavi pitanjima iz okcidentalnog konteksta (blaziranost ljudi u velikim metropolama, razlikovanje muške i ženske kulture, problematizovanje stranca u kontekstu narastajućeg antisemitizma u Evropi itd.) ne čudi što je najveći deo njegove religiološke teorije zauzelo upravo hrišćanstvo. Osim te religije, Zimel se bavi predhrišćanskim i politeističkim zajednicama, islamom i budizmom. Različita politeistička verovanja i obredi najčešće su mu bili model za komparaciju sa monoteističkim (hrišćanskim) društvima i stoga nije detaljno ulazio u analizu njihove dogme i prakse. Što se tiče islama, Zimel sledi utabane orijentalističke staze o tome da je islam religija ratnika tj. arapskih vitezova i da je čitava islamska dogmatika

³ Da bismo razumeli o čemu je reč treba objasniti da za Zimela proces modernizacije znači umnožavanje i razdvajanje, kako ih on naziva, društvenih krugova. Dok su u predmodernim vremenima krugovi bili koncentrični tj. porodica je bila dominantni društveni krug koji se nalazio unutar većih krugova poput roda, plemena nacije, ili religije, moderna je krugove razdvojila. To znači da pojedinac može pripadati u više različitih društvenih krugova što za posledicu ima veću kritičnost i autonomnost prema vrednosnim sistemima datih krugova. Religija je u moderno doba samo još jedan od društvenih krugova kome pojedinac može, ali i ne mora pripadati. Na taj način religija polako gubi suprematiju nad svetonazorima pojedinaca i postaje opcija a ne determinanta. No, s obzirom na to da se sve teže bori sa konkurentskim krugovima, Zimel smatra da će religija polako gubiti na značaju (mada ne i da će u potpunosti nestati) (za više videti: Simmel 1955).

centrirana oko političkih i državnih funkcija i zahteva (Zimel, 2008: 202).⁴ Budizam, sa druge strane, za Zimela nije religija u sociološkom smislu. On je poprilično eksplicitan i nedvosmislen kada tvrdi da budizam ne spada u religijske sisteme i stoga je veoma inspirativno malo detaljnije proučiti zašto on postavlja tako radikalnu hipotezu. Videćemo kasnije u radu da su Zimelovi sociološki savremenici budizam svrstavali među svetske religije, pa je stoga njegov otklon od dominantnog akademskog mišljenja i diskursa još interesantniji za ispitivanje.

Ono što budizmu nedostaje da bi bio religija je socijalna kohezivnost i odnos prema božanstvu kao prema reprezentu zajednice, smatra Zimel. Zimelovo shvatanje boga kao simbola društva umnogome je podudarno sa Dirkevim gledištem, i stoga ih autori neretko svrstavaju u istu grupu funkcionalističkih, odnosno funkcionalnih definicija religije (Laermans, 2006; Motak, 2012). Mi smatramo da je Zimelova teorija kompleksnija od Dirkeve (jer obuhvata i proces religioznosti i religiju kao autonomni supstantivni element društva, i ne redukuje religiju samo na funkciju koju ona obavlja u društvu), ali kada govorimo o tome zašto Zimel budizam ne prepoznaje kao religijski sistem, argument kojim se služi i Dirke kada objašnjava simboličku perpetuaciju društva u božanstvo, poslužio je i nemačkom sociološkom klasiku da objasni svoju tezu.

Zimel smatra da su različite kolektivne službe prema bogovima sastavni deo društvenog života svake zajednice, kako politeističke, tako i monoteističke. On tvrdi da je izbegavanje tog običaja ekvivalentno korišćenju sopstvenog (izmišljenog) jezika koji niko drugi ne govori, dakle u toj meri je pojedinac koji ne učestvuje u religijskim službama aberantan. Da je socijalni momenat sastavni deo svih religija dokazuje upravo i budizam kao svojevrсни negativni primer pomenutog pravila. Ideal budizma je, prema Zimelovom mišljenju, monaški život koji može da uključuje patnju i žrtvovanje za druge, ali ne radi tog drugog, već radi spasa sopstvene duše. Nemački klasik eksplicitno tvrdi da budizam podrazumeva povlačenje iz društvenog života i odricanje od svih političko-socijalnih dužnosti koje postoje u hrišćanskim, ali i u nehrišćanskim društvima. Zbog toga Zimel zaključuje: „Budizam, međutim, nije religija. To je učenje o spasu koji čovek postiže potpuno sam, vlastitim htenjem i mišljenjem. Spas dolazi sam po sebi, ako čovek ispuni uslove koji se nalaze u nastrojenosti njegove duše. Oslobođanje, spas od patnji, koji je isključivi sadržaj budizma, postiže se kao logička posledica odricanja duše od svake volje za životom. Njoj nije potrebna nikakva transcendentalna moć, nikakva milost, nikakav posrednik. To

⁴ Zimelov stav prema islamu sličan je Veberovom. Maks Veber je islam video kao religiju ratnika što možemo tumačiti u ključu, kako ga Edvard Said (Edward Said) definiše, *orijentalističkog* tj. redukcionističkog i esencijalističkog diskursa o najmlađoj monoteističkoj religiji. Zimel islam spominje samo na par mesta, ali teorijska nit je očigledno istovetna Veberovoj. Veber relativno detaljno razmatra islam, ali uvek i isključivo kao religiju centriranu oko rata. To je, prema Veberovom mišljenju, sasvim logična posledica nastojanja Poslanika Muhameda da zaokruži prvenstveno političku, pa tek onda versku zajednicu. Za više o ovoj temi videti: Jovanović Ajzenhamer 2019.

što socijalne i religijske dužnosti nisu u korelaciji jednostavno je rezultat toga što u budizmu nedostaju relativni ove korelacije, jer niti poseduje socijalne norme, niti je religija“ (Zimel, 2008: 204).

Sa druge strane, hrišćanstvo je religija socijalnog jedinstva unutar verske zajednice. Ono propagira zajedništvo, mir i ljubav među hrišćanima, i sve verske prakse usmerene su da taj princip iznova i iznova potvrđuju. Slična je situacija i sa islamom samo što je, prema Zimelovom mišljenju, glavni motiv političke i verske reforme Poslanika Muhameda bila zamena principa plemena jednim obuhvatnijim principom, principom nacionalnog jedinstva (Zimel, 2008: 219). Bog je u islamu, kao i u slučaju drugih religija, zamenio pleme tj. društvo, pa se pojedinci obraćaju bogu a zapravo „polažu račune“ čitavoj zajednici. U kontekstu islama Zimel tvrdi da je bog bio i „metafizički svedržitelj koji prevazilazi empirijsku raspršenost – kako simbol, tako i pravno – delatni nosilac sociološkog jedinstva“ (Zimel, 2008: 219) mada se ta logika može preneti i na druge složene (pre svega monoteističke) verske sisteme. No, pomenuti mehanizam divinizacije društvenog jedinstva ne može se primeniti u slučaju budizma koji je, prema Zimelovom mišljenju, visoko individualizirano i introspektivno učenje. Možemo pretpostaviti da Zimel zna da većina autora budizam svrstava umeđu religijske sisteme, međutim, on ipak smatra da je pogrešno budizam nazvati religijom. Drugim rečima, za Zimela je element zajednice i okrenutost ka istoj, ne samo sastavni, već i centralni deo bilo koje religijske slagalice a kako je budizam, prema njegovom mišljenju, okrenut isključivo unutrašnjim putevima za postizanje lične duhovnosti, nema dovoljno socioloških argumenata da budizam nazovemo religijom.

Zimel smatra da je iz ugla sociološke analize religije, funkcija sveštenstva od izuzetne važnosti za razumevanje procesa simboličke hipertrofije empirijskog u religijsko. Trenutak u kome se sveštenici javljaju kao posrednici između pojedinca i boga je preludijum za socijalno zaokruživanje religijskih sistema. Slično Veberu, i Zimel uslozňjavanje zajednica u kontekstu prelaska iz predmodernih u moderna društava smatra konvergentnim sa formulisanjem složenih religijskih sistema kakvo je, na primer, hrišćanstvo. Kao što Veber prelazak iz magijskog u religijsko vidi kao proces u kome se bogovi odvajaju od stvari, bića i predmeta a religijsku virtuoznost zamenjuju *hronični verski habitusi* koji su mnogo manje fizički i emocionalno zahtevni a opet etički veoma striktni (Veber, 1976: 447), na sličan način i Zimel opisuje prelazak u svet religijskog. „Tek kada se razvije na bilo koji način organizovan odnos prema zajednici – preuzimajući tip forme od puke ljudske zajednice koju potom preoblikuje – postaje za čoveka od puko postojećeg demonskog bića živući i delatni bog. Bog je stoga, u ovom smislu, već uključen u bilo koju formu društva“ (Zimel, 2008: 221).

Zimel naglašava značaj sveštenstva zbog toga što smatra da oni vrše funkciju religijske, odnosno društvene kohezivnosti koja je u osnovi svakog razvijenog i zaokruženog religijskog učenja i prakse. Potpuno je drugačija situacija ako vernik komunicira direktno sa bogom, odnosno ako se oslanja na

sveštenike, ističe Zimel (Zimel, 2008: 231–232). Cilj i dalje ostaje isti, a to je spasenje, ali metodologija dolaska do spasenja je bitno drugačija ako postoje, odnosno ako su izostavljena, sveštena lica. Tek ako postoji trijadni niz: zajednica – sveštenstvo – bog, Zimel smatra da se konkretan religijski sistem može nazvati religijom *stricto sensu*. Drugim rečima, nije ista situacija ako se spasenje postiže sopstvenim naporima, ili ako vernika za spasenje kandiduje religijski posrednik tj. sveštenik. U svešteniku je ovaploćen i diviniziran potencijal za socijalnu integraciju pa tek ukoliko postoje duhovni posrednici možemo govoriti o religijama, ističe nemački klasik.

Kako u budizmu nema sveštenika logičan zaključak je da se ne može govoriti o religiji, smatra Zimel. No, ovaj argument o neophodnosti sveštenstva u definiciji religiji je samo druga strana principa prema kome je zajednica koja je ovaploćena u liku božanstva *differentia specifica* religije u pravom i punom smislu te reči. Kada elaborira značaj partikularizma božanstva u hrišćanstvu i univerzalnosti njegovog društvenog opsega, on oponira stavove bramana da bi, opet na primeru budizma, objasnio specifičnosti hrišćanstva. Zimel navodi da bramani smatraju da njihova religija ne odgovara svim narodima, ali da je za njih upravo ona prava (Zimel, 2008: 242). Hrišćanstvo na ovaj izazov odgovara na dijametralno suprotan način trudeći se da proširi uticaj na što veći broj zajednica u čemu mu pomažu, kako posrednici (sveštenici), tako i univerzalistički karakter boga.⁵ Zimel ne ulazi u debatu u vezi sa time da li između budizma i ateizma stoji znak jednakosti, već ostaje na stanovištu prema kome je, zbog izrazite individualiziranosti i introspektivnosti, budizam filozofija (odnosno učenje) i nije religija u sociološkom smislu. *Ergo*, budizam nije religija jer mu, kako Zimel kaže, „nedostaje socijalni momenat“ (Zimel, 2008: 203).

U nastavku rada kritički ćemo analizirati Zimelovu hipotezu da budizam nije religija. To ćemo uraditi koristeći se hipotezama njegovih savremenika, pre svega uz pomoć Veberovog shvatanja budizma kao religije koja spada u religije spasenja i koja obuhvata i važnost religijske zajednice za budiste širom sveta. Da ne bismo napravili teorijsku i metodološku grešku kritikovanja klasičnih socioloških mislilaca sa stanovišta znanja koja imamo danas tj. da bismo prošlost razumeli pozivanjem na njene sopstvene kategorije (Sidmen, 1999: 268),⁶ Zimelove pretpostavke „ukrstićemo“ sa stanovištem njegovih savremenika. Takođe, osvrnućemo se kratko i na značaj uticaja orijentalnih spisa i učenja na nemačke filozofe jer možemo pretpostaviti i da je obimno nasleđe Kanta, Šopenhauera (Arthur Schopenhauer) i Herdera (Johann Gottfried Herder) takođe

⁵ Zimel iz ovih pretpostavki dalje izvodi različite socijalne i političke konsekvence (imantnost konfliktnosti u hrišćanstvu nasuprot verskoj toleranciji u partikularističkim religijama itd.), ali o tome sada neće biti reči jer nije relevantno za Zimelovo shvatanje budizma.

⁶ Nećemo sada uzlaziti u debatu dometa i ograničenja ovakvog stanovišta, ali na ovom mestu podvlačimo da smatramo da treba izbeći sve zamke koje postavlja prezentizam i da ćemo nastojati da devetnaestovekovne ideje Georga Zimela što bolje razumemo u kontekstu vremena tj. intelektualne klime u kojoj je živeo. Za više o debati između prezentizma i kontekstualizma videti: Sidmen 1999.

uticalo na Zimelovo shvatanje budizma kao učenja usmerenog na duhovno uzdizanje pojedinaca mimo socijalnog konteksta, političkih zahteva i širetičkih posledica.

Nemački sociolozi i filozofi o budizmu i pronalaženje teorijskih elementa za kritiku Zimelovog stanovišta

Maks Veber je budizam svrstao u kategoriju religija, i to religija spasenja koje karakteriše bekstvo od ovozemaljskog, kontemplativnost i ekstatičnost (Schluchter, 1987: 112). U skladu sa svojom, poprilično radikalnom, početnom hipotezom o tome da je religijska dogma transcendentni odraz potreba sloja koji je društveni nosilac religijske etike u konkretnom istorijskom i političko-prostornom kontekstu, Veber je identifikovao različitu klasnu uslovljenost svetskih religija (Jovanović, Ajzenhamer, 2019: 23). Tako su deprivilegovani slojevi (sitne zanatlije i trgovci) na tlu evropskih gradova iznedrili hrišćanstvo (Veber, 1976: 410), islam je Poslanik Muhamed konstituisao zarad državičkih i ratničkih potreba (Veber, 1976: 400), judaizam je odraz kolektivne mržnje (*ressentiment*) naroda *parija* zbog viševjekovnog progona (Veber, 1976: 416–418) dok su religije Dalekog Istoka mahom religije intelektualaca (Veber, 1976: 425). Budizam je religija koju su oformili intelektualni (viši) društveni slojevi, ali upravo na primeru budizma vidi se dinamika razvoja religioznosti od uskih krugova u kojima nastaje, ka omasovljavanju religijske etike i proširivanju uticaja i na skoro sve društvene slojeve.

Veber je smatrao da su intelektualci bili dominantan klasni sloj koji je iznedrio budizam. Da je ostao tako intelektualno zahtevan budizam bi bio dostupan samo relativno malom broju ljudi, kao što je isprva i bio slučaj (radilo se o sekti, smatra Veber), međutim, budizam je ipak postao masovna religija jer je kult Bude zamenjen idealom bodisatve (bodhisatva) tj. idealom žrtvovanja zarad zajednice (Veber, 1976: 411). „U budizmu je prezir prema svakom osećaju mržnje doveo do formulisanja veoma zahtevne verske etike koja, prema Veberovom mišljenju, gaji prezir i gordost i prema ovostranom, ali i prema iluzijama o savršenosti onozemaljskog života. Spasenje u budističkom kontekstu nije beg u raj iz materijalne bede, već je želja sa duhovnim (samo)usavršavanjem i intelektualnim i fizičkim stapanjem sa kosmosom“ (Jovanović, Ajzenhamer, 2019: 182).

Veber je smatrao da je prvi, drevni budizam, bio vezan za sektu koja je pratila harizmatškog vođu Sidhartu (kasnije Budu). Kao što smo rekli, prvi budisti bili su gradska intelektualna elita koja je bila inspirisana veoma zahtevnim budističkim filozofskim učenjima. Političkom intervencijom, pod protektoratom Ašoka, vladara Maurjanskog carstva u III p.n.e, budizam počinju da prihvataju i drugi društveni slojevi i on postaje masovna religija. Monasi zadržavaju odlike intelektualnog ekskluziviteta prvog budizma, ali većina budista razvija ono što Veber naziva *hroničnim verskim habitusom*. Budizam se kasnije širi i van Indije i postaje svetska religija (Tambiah, 1973: 3). Drugim

rečima, budizam jeste kontemplativna i misaono zahtevna religija, ali je širenje religije podstaklo razvoj socijalne dimenzija koja je i preinačila budizam iz sekte u religiju.

Ašoka je, u svrhu uspostavljanja patrimonijalne vlasti, formiranja i razdvajanja složenog poreskog sistema, vojske i birokratije, koristio budizam kao legitimacijski i vrednosni društveno-verski amalgam i tako je, prema Veberovom mišljenju, budizam prestao da bude religija povlašćene intelektualne elite i postao je religija spasenja za sve one koji se pridržavaju kompleksnog versko-etičkog kodeksa (Tambiah, 1973: 4). U tom kontekstu Veber razvija već pomenutu ideju o bodisatvi kao potpornom stubu socijalne dimenzije budizma i, posledično, o visokom stepenu demokratičnosti u okviru te svetske religije. Iako su budistički manastiri opstali kao mesta na kojima spiritualno ima prednost nad ovostranim, sprega između političkog establišmenta i dogme učinila je da budizam ipak postane religija spasenja (Weber, 1958). Drugim rečima, iako u početku budizam nije imao pretenzije na oblikovanje socijalnog poretka, u daljem razvoju on jeste postao religija sa izuzetno jakim, da se poslužimo Zimelovom terminologijom, socijalnim momentom (Bechert, 1991: 182).

Iako su sve religije Azije religije intelektualaca, prema Veberovom mišljenju, reč je o različitim formama intelektualizma pa je, samim tim, krajnji religijski proizvod drugačiji. „Iako intelektualno zahtevni, konfucijanizam i budizam razvili su drugačije verske sisteme pa je konfučijanizam politička religija prilagođena svetu a budizam ipak spada u religije spasenja. Veber smatra da je, kada je došlo do depolitizacije intelektualaca, kao u slučaju budizma i džainizma, verska etika skliznula u pravcu spasenja, dok je u slučaju hladnog i politički ambicioznog konfučijanstva, etika ostala usmerena na ovozemaljsko postignuće“ (Jovanović, Ajzenhamer, 2019: 182–183). Iz navedenog se može uočiti da je Veber, kao i Zimel, budizam video kao religiju okrenutu ka unutrašnjem i kontemplativnom, ali Veber smatra da je reč o *religiji* (tj. o religiji spasenja) a ne o filozofiji. Mada napominje da budizam nikada nije dobio složenu organizacijsku strukturu kao što je to slučaj sa nekim drugim religijama, daleko od toga da u budizmu zajednica nema veliki značaj. Takođe, iako ne postoji sveštenstvo u kontekstu u kome ga Zimel pominje, postoji veoma složen i dinamičan odnos između učenika i učitelja koji može da se tumači i kao integrativno važan, smatra Veber (Bechert, 1991: 183). Drugim rečima, mada postoje zajednički imenitelji Zimelovog i Veberovog viđenja budizma, definicijske i konotacijske razlike su prisutne, a u sociološkom smislu poprilično su suštinske.

Naravno, nezahvalno je porediti Veberovu i Zimelovu religiošku teoriju jer je u slučaju prvog klasika ona daleko razvijenija i decentnija (radi se o jednoj od najboljih i najkompletnijih socioreligioških teorija u istoriji ideja), dok je kod drugog sociologa religija relativno sporedna tema. Slična je situacija i sa budizmom. Dok je Veber napisao zasebnu studiju o hinduizmu i budizmu koja se služi i intertekstualnim i kontekstualnim analizama (Weber, 1958), Zimel budizam spominje samo na nekoliko mesta i to uglavnom u vidu epifenomena procesa religioznosti i komparativnog kontrolnog slučaja za objašnjenje

hrišćanstva. Veberov primer naveli smo da bismo uporedili Zimelovo stanovište sa teorijskim pozicijama savremenika, tj. da smo bismo pokazali u kojoj meri Zimelova hipoteza odudara od (relativno) preovlađujućeg stava u sociologiji tih godina.

Radi opsežnije kontekstualizacije Zimelovog stvaralaštva, navešćemo još jedan primer koji sledi argumentaciju sličnu Veberovoj. Jedan od najpoznatijih nemačkih orijentalista i utemeljivača te discipline, Karl Beker (Carl Becker), smatra da je budizam (kao i judaizam i islam) religija koja je usmerena ka „ljudskom srcu“, odnosno ka unutrašnjoj dimenziji religije, dok je hrišćanstvo centralizovano, hijerarhizovano i instituciji podređeno religija. Beker je smatrao da su Isus, Muhamed i Buda imali nameru da povežu religiozna osećanja sa društvenom organizacijom, ali da je kasnije u hrišćanstvu institucija postala samoj sebi cilj (Becker, 1974: 35). Beker budizam naziva „pravom religijom“ u smislu da, iako postoji disperzija značenjskog kroz istoriju, koherencija između verovanja i zajednice postoji, i izuzetno je jaka i značajna. On smatra da imperativ socijalne integracije nije išao naušrb introspektivnog i individualno duhovnog, i da je budizam zapravo postigao savršeni balans između socijalnog i transcendentnog (Becker, 1974: 108). Navođenjem primera Bekerovog gledanja na budizam samo potvrđujemo da je Veberova hipoteza o budizmu kao zaokruženom soteriološkom verskom sistemu zaista bila široko zastupljena paradigma u nemačkoj društvenoj nauci na prelasku iz XIX u XX vek. Iako je Veberovo stvaralaštvo locirano prvenstveno u polju sociološkog (ali i ekonomskog, pravnog i političkog), a Beker je bio orijentalni filolog, zaključak o budizmu (koji je sa jedne strane kontemplativan a sa druge strane socijalno utemeljen) poprilično je korenspodentan u delima pomenuta dva mislioca.

No, da bismo kompletirali sliku koju su nemački mislioci imali o budizmu i da bismo bolje razumeli Zimelovo stanovište, potrebno je da napravimo jedan istorijski „korak unazad“ ka XVIII i početku XIX veka. Kao što smo već rekli, Zimel spada u grupu neokantovskih mislilaca, ali on je detaljno proučavao i stvaralaštvo drugih filozofa. Njegovo interesovanje za Šopenhauera (Simmel, 1991) je, u kontekstu, razumevanja njegovog tumačenja budizma veoma važno. Ako imamo na umu da je Šopenhauer tvrdio da je uticaj Orijenta na stoičku tradiciju bio od presudnog značaja a da je stoicizam svakako uticao na Kantovu teoriju o moralu (Vukomanović, 2004: 167), možemo pretpostaviti da je Zimel donosio zaključke o budizmu *i* na osnovu znanja koje je stekao čitajući Kanta i Šopenhauera. Ne ulazeći sada dublje u veliku i složenu temu o uticaju istočnjačkih ideja na filozofiju Artura Šopenhauera,⁷ naglasićemo samo činjenicu da su u njegovim delima naširoko upotrebljeni i analizirani različiti segmenti hinduizma i budizma. Razmatrajući teizam i racionalizam u hrišćanstvu i judaizmu, Šopenhauer im je suprotstavio indijsku refleksivnu i metafizičku filozofiju. Na taj način nemački filozof napravio je uvertiru za razmatranje Orijenta kao

⁷ O višestrukim uticajima različitih istočnjačkih učenja na Šopenhauera vidi: Vukomanović 2004; Abelsen 1993.

nemanje vrednog oponenta racionalnom i civilizovanom Zapadu. Naprotiv, Šopenhauer je smatrao da je budistička misao svojevrsni filozofski original koji je Evropa poznavala i pre nove ere, ali se, usled različitih političkih i drugih okolnosti, Zapad nametnuo kao superioran u svakom, pa i idejnom smislu (Vukomanović, 2004: 172–173).

Šopenhauer govori o budizmu kao o (najlepšoj od svih) religiji, ali postavlja pitanja istovetnosti koncepata poput boga i spasenja u indijskoj i zapadnoj monoteističkoj tradiciji (Abelsen, 1993; 255). On nastoji da dekonstruiše judeo-hrišćanski pogled na religiju i da pokaže na koji način (racionalni) elementi koji postoje u tom kontekstu ne moraju da budu istovetni u drugim (kulturnim) miljeima. „Da bi se to pitanje rešilo, valjalo bi pozvati u pomoć istorijska istraživanja, pa ispitati da li su drevni i neevropski narodi, a napose Indusi, kao i mnogi među najstarijim grčkim filozofima, zaista dospeli do tih pojmova, ili ih mi njima dobrodušno pripisujemo, – kao što su Grci svuda nalazili svoje bogove – tako što mi termin *Bram Indusa*, ili *Tien Kineza* krivo prevodimo sa *Bog*. Valjalo bi, najzad, ispitati da li se pravi teizam ne nalazi samo u jevrejskoj kao i u dvema iz jevrejske poteklim religijama“ (Šopenhauer, 1981: 425).

Na sličan način su ovoj temi pristupili Kant i Herder. Herder je, tragajući za temeljima jedne nove (romantičarske) filozofije istorije, odbacio francusku pretenziju na univerzalnost usled amalgamiranja prosvetiteljstva i hrišćanstva, i tragaio je za novom, manje zapadnocentričnom epistemološkom pozicijom. U tom kontekstu se zanimao i za razvoj filozofskih ideja u drugim delovima sveta. Herder se trudio da napravi kontinuitet sa antičkim misliocima, da narod i naciju oslobodi pežorativne (francuske) konotacije i da ih učini respektabilnim istorijskim akterom (Molnar, 2014: 243–244)⁸. On pre svega misli na nemački narod, ali i drugi narodi bi u toj, romantičarskoj konstelaciji odnosa, dobili mogućnost da se kroz svoju kulturu ispolje. U ovom kontekstu treba razumeti i njegov pogled na budizam. Kant i Herder imaju slično stanovište kada je reč o budizmu. I jedan i drugi autor budizam spominju kada govore o Tibetu. Mada je Kant bio daleko kritičniji od Herdera kada je reč o tibetanskoj kulturi, i jedan i drugi ističu metafizički karakter budizma. Herder čak tvrdi da je budizam „kultivisao“ tibetanske narode, i da je, za razliku od konfučijanizma i taoizma, postao religija nižih klasa. Herder budizam naziva „snenim“ i u prvi plan ističe njegovu okrenutost ka duhovnom i introspektivnom, a Kant, iako se daleko manje bavio ovim pitanjima, sledi istu logiku⁹. Kao i u slučaju Šopenhauera, tako i kada se radi o Kantu i Herderu, analiza njihovog shvatanja budizma (i Orijenta uopšte) zahteva naravno daleko više prostora i dublju i složeniju analizu od one koja je ovde data, no, za potrebe ovog rada bilo nam je potrebno da iscertamo samo osnovne idejne konture tumačenja budizma u nemačkoj filo-

⁸ Herder je, dakle „sasvim jasno stavio do znanja svojim čitaocima da hoće da stvori jednu novu filozofiju istorije, koja više neće biti svedena na parohijalizam, bilo onaj hrišćanski, bilo onaj prosvetiteljski“ (Molnar, 2014: 243–244).

⁹ Za više videti: Hsia, 2001.

zofskoj i sociološkoj misli u periodu od XVIII do početka XX veka kako bismo mogli bolje da pozicioniramo Zimelovo stanovište i da ga kritički razmotrimo.

Mi, naravno, ne možemo tvrditi da je Zimel budizam definisao kao filozofsko učenje a ne kao religiju jer je bio inspirisan Kantovom, Herderovom i, pre svega, Šopenhauerovom filozofijom. Zimel se ne poziva na ove autore kada govori o budizmu pa stoga ne možemo tvrditi da postoji direktan uticaj tj. kauzalitet. Možemo zaključiti da je on, kao i pomenuti filozofi, budizam posmatrao u kontekstu metafizičke filozofije a ne u ključu religijske doktrine, iako shvatanje budizma kao religije jeste bila višestruko zastupljena paradigma u sociologiji i orijentalistici doga doba. Drugim rečima, ako imamo na umu Šopenhauerovo, pa i Kantovo i Herderovo tumačenje budizma, hinduizma, taoizma i drugih religija Azije, možemo pretpostaviti da se Zimel priklonio ovoj filozofskoj struji koja je u dalekoističkoj misli videla temelje filozofije a ne religiju.

Zaključak

Budizam čine *Tri dragulja*: Buda, Budino učenje (*dharma*) i budistička zajednica (*sangha*) (Wangu, 2009: 15; Abazović, Radojković, i Vukomanović, 2007: 34). Dakle, jasno je da je zajednica u budizmu jedan od važnijih konstitutivnih elemenata. Međutim, budistička *sangha* nije istovetna zajednici vernika u hrišćanstvu, niti u islamu (*umma*), već je u pitanju zajednica monaha i učitelja u budizmu.¹⁰ Smatramo da Zimel nije bio potpuno u pravu kada je rekao da u budizmu društvena kohezija ne igra nikakvu ulogu i da zajedništvo (u verskom smislu) ne postoji, ali sa druge strane, uticaj verskog na svakodnevni društveni život zajednice u budizmu svakako je manji nego u nekim drugim religijama (pre svega mislimo na judaizam, hrišćanstvo i islam). Zimelova pretpostavka o nedostatku socijalnog u budizmu nije netačna, ali nije ni potpuna. Sa druge strane, Maks Veber je dao jednu od mogućih interpretacija o tome zašto je, prema njegovom mišljenju, budizam od intelektualne i ekskluzivističke sekte postao svetska religija bliska širim slojevima. Kritike upućene Veberu uglavnom idu u pravcu osporavanja jačine veze između političkog i verskog u budizmu. Autori tvrde da se Veber fokusirao više na Mahajana (Mahāyāna) nego na Teravada (Theravāda) i Vadžrajana (Vajrayāna) budizam, što je zamaglilo razumevanje različitih interpretacija u okviru budističkog učenja i prakse. Kako je obožavanje bodisatvi karakteristično za Mahajana tradiciju logično je da je Veber izveo pomenute zaključke o budizmu. Sa druge strane, Teravada i Vadžrajana budizam usmeren je prvenstveno na istorijskog Budu što na Veberove hipoteze o „zameni“ značaja Bude bodisatvama stavlja veliki znak

¹⁰ *Sangha* je zajednica budističkih monaha i učitelja. Njihova uloga je, između ostalog, da čuvaju i prenose daru. Postoji mnogo pitanja u vezi sa time ko sve sme da čini ovu zajednicu (npr. da li u nju smeju da uđu žene itd.) i koji su joj socijalni dometi. To jeste kompleksno pitanje i umnogome zavisi i od varijeteta u budizmu (za više videti Wangu, 2009). Dakle, to nije zajednica vernika kao što je to *umma* u islamu ili zajednica vernika u nekoj drugoj religiji (hrišćanstvu, judaizmu), ali ipak postoji socijalno tkivo koje je važan element u budizmu.

pitanja (Abazović, Radojković, i Vukomanović, 2007: 28–29). Nećemo se sada zadržavati na osporavanju Veberovih hipoteza¹¹, ali bitno je napomenuti da i Veberova analiza budizma ostavlja prostora za kritiku, upravo u svetlu tumačenja budizma o kome govori Zimel. Dok Zimel redukuje budizam na nivo kontemplativne filozofije, Veber (pre)naglašava *nexus* između političkog i verskog u istoriji budizma. U oba slučaja nedostaje slojevita analiza varijeteta u budizmu da bi se mogla dati konačna ocena. Budizam nije homogeno versko učenje (uz naravno neke osnovne zajedničke elemente) i stoga je bitno uvesti frakcionu iznijansiranošću da bi se dali kompletniji i adekvatniji zaključci (Abelsen, 1993: 256).

Kada je reč o sveštenstvu, situacija je kompleksnija. Istina je da je Zimel bio na dobrom tragu kada je problematizovao pitanje sveštenstva u budizmu i na poprilično plauzibilan način prepoznao je nedostatak verskih posrednika u budizmu. U budizmu je izuzetno važan odnos između učenika i učitelja (što je i Maks Veber naglasio), ali učitelj zaista nije posrednik između boga i vernika kao što je to slučaj sa sveštenim licima u drugim religijama. Sa druge strane, i protestantizam je u tom smislu poprilično intrinzična religija jer postoji neposredni odnos između vernika i svevišnjeg, a da li to onda znači da ni protestantizam nije religija?¹² Drugim rečima, iako je postojanje sveštenstva svakako važan element u analizi religija, teško da bismo mogli govoriti o neophodnom uslovu za sociološku definiciju religije (na čemu Zimel insistira).

Zimel je poprilično hrabro i na zanimljiv način budizam svrstao među učenja što, kao što smo videli, nije usamljena argumentacija. Uostalom, danas su veoma aktivne debate u vezi sa time da li je budizam religija. Neki od Zimelovih argumenata (poput nedostatka sveštenstva) navode se u prilog hipotezi da se radi o spiritualnom učenju a ne o religiji *per se*. Takođe, tu je i argument o nepostojanju nadnaravnog božanskog entiteta (koji bi bio reprezent zajednice) i još mnogi drugi slični razlozi koji idu u prilog tezi da budizam ipak nije religija. Uostalom, pogledajmo primer jednog istraživanja čiji nalazi korenspondiraju sa Zimelovim hipotezama.

Sedamdesetih godina prošlog veka, antropolog Žak Make (Jacques Maquet) sproveo je istraživanje u jednom centru za meditaciju na Šri Lanki.

¹¹ Za više videti: Bechert, 1991; Tambiah, 1973.

¹² „Idejni temelj Luterove pobune protiv sveštenstva i institucije crkve uopšte, bio je povratak pojedinca u poziciju direktnog kontakta sa Bogom, bez (katkad i veoma etički sumnjivog i interesno uslovljenog) posredovanja ovlašćenih crkvenih lica. Dakle, u protestantizmu vernik stoji sam pred Svevišnjim koji je jedini entitet kome vernik treba da polaže račune. Kupovina samilosti, oprostajnica grehova i garancije za spas su, po protestantskoj doktrini, suštinske anomalije hrišćanske etike. Zbog toga protestantizam insistira na individualizmu i na pojedinačnoj odgovornosti kako na zemlji tako i na mestu na koje se odlazi post mortem“ (Jovanović, 2016: 454). I u sklopu učenja o predestinaciji pokazuje se etika koja insistira na individualnom i direktnom odnosu vernika i boga. Kako više ne postoji crkva koja može da pruži garanciju za odlazak u raj, vernik mora sam da potraži putokaze za šta ga čeka na drugoj strani životnog horizonta. Zimelovom logikom, nedostatak posredničke uloge sveštenstva u protestantizmu i tu religiju odvajaju od epiteta *religijskog*.

Iako je fokus istraživanja bio na različitim aspektima meditativnog procesa, Make je postavio i pitanje da li je budizam religija. Svih 45 ispitanika su rekli da budizam nije religija jer ne veruje u boga i dušu. Budizam je način života ili životna putanja, rekli su respondenti, i ne poznaje koncept boga kako je on definisan u tri najveće monoteističke religije (Maquet, 1975: 194).¹³ Iz ovog primera vidimo da Zimelova pretpostavka o tome da u budizmu ne postoji bog kao ovaploćenje socijalnog jedinstva i sveštenstvo kao posrednik unutar tog dijalektičkog odnosa, nije sasvim neutemeljena.

Naravno, ocena o tome da li je nešto religija ili nije zavisi od definicije religije. Takođe, mišljenje vernika je jedna dimenzija istraživanja, a opšta sociološka ocena u vezi sa konceptualnim određenjem je sasvim druga. U skladu sa time da li koristimo supstantivne (šta religija jeste), funkcionalne (šta religija čini) ili politetičke definicije (šta religija sve podrazumeva) (Hamilton 2001: 18–23) možemo proceniti da li je neki idejni sistem (pa i budizam) religija ili nije. Problem sa Zimelovom (ali i sa Veberovom) religioškom teorijom je u nepostojanju precizne, jasne i nedvosmisleno date definicije religije. Zimelovo shvatanje religije je bliže politetičkom (jer on zaista nabroja šta sve religija podrazumeva), ali ne daje koherentnu i preciznu definiciju. Otuda naravno proizilaze i različiti teorijski šumovi.

Smatramo da Zimelova pretpostavka o tome da budizam nema socijalne elemente naprosto nije tačna, ali to ne znači da nije u pravu kada budizam naziva filozofijom. U svakom slučaju, Zimelova tvrdnja o budizmu kao o filozofskom sistemu poprilično je odudarala od sociološkog *mainstream* gledanja na budizam kao na *par excellence* religiju (što je stanovište koje je zagovarao Veber) i bliža je Šopenhauerovom viđenju budizma prema kome toj dalekoistočnoj religiji nedostaju (monoteistički uslovljeni) elementi poput boga i sveštenstva. Iako Zimelovo shvatanje budizma smatramo manjkavim zbog svih razloga koje smo naveli, sa stanovišta savremenih debata o poziciji budizma u okviru socioloških definicija, ona ostaje ipak izuzetno zanimljiva.

Ovaj rad je kratak ekskurs, odnosno mali prilog inače veoma složenoj i nedovršenoj debati o tome da li budizam jeste ili nije religija.¹⁴ Prikazali smo i kritički razmotrili jedno klasično sociološko stanovište koje može biti zanimljivo ako se posmatra upravo u kontekstu te žive debate. Svakako, detaljnije i ambicioznije upuštanje u problematiku u vezi sa socioreligioškim pozicioniranjem budizma duž definicijskog spektra, kao i dublja analiza stavova o budizmu autora koje smo pominjali, zahtevalo bi daleko više prostora i razrađeniju argumentaciju. Ovde smo skicirali osnovne polazne pretpostavke i elemente za neko dalje istraživanje koje bi svakako bilo dobrodošlo (domaćoj) sociologiji religije, ali i istoriji socioloških ideja.

¹³ Upravo to je istakao i Šopenhauer kada je nastojao da kocept boga decentrira iz monoteističke (pre svega judeo-hrišćanske) tradicije (Šopenhauer, 1981: 423–425).

¹⁴ Za više videti: Rajapakse, 1986; Siderits, 2007.

L i t e r a t u r a

- Abazović, D., Radojković, J., Vukomanović, M. (2007), *Religije sveta: budizam, hrišćanstvo i islam*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Abelsen, P. (1993), Schopenhauer and Buddhism, *Philosophy East and West*. Vol. 43. No. 2: 255–278.
- Bainbridge, W. S. (1997), *The Sociology of Religious Movements*, New York and London: Routledge.
- Bechert, H. (1991), Max Weber and the Sociology of Buddhism, *Internationales Asienforum*. Vol. 22. No. 3–4: 181–195.
- Becker, C. H. (1974), *Christianity and Islam*, New York: Burt Franklin Reprints.
- Goodstein, E. (2016), Sociology as a Sideline: Does It Matter That Georg Simmel (Thought He) Was a Philosopher? U *The Anthem Companion to Georg Simmel*, edited by Thomas Kemple and Olli Pyyhtinen, 29–58. London and New York: Anthem Press.
- Hamilton, M. (2001), *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*, London and New York: Routledge.
- Hsia, A. (2001). The Far East as the Philosopher's 'Other': Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder, *Revue de littérature comparée*, No. 297: 13–29.
- Jovanović, N. (2016), Veberovo shvatanje koncepta individualizma kao osnov komparativne analize religijskih sistema: primer protestantizma i islama. *Srpska politička misao*. Vol. 54. God. 23: 451–471.
- Jovanović Ajzenhamer, N. (2019), *Veberovo shvatanje značaja ratničkog ethosa za nastanak i razvoj islama*, Doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Kant, I. (1970), *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura.
- Kozer, L. (2008), Stil Georga Zimela: doprinos sociologa sociologiji, u: *Georg Zimel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 65–73, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Laermans, R. (2006), The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel, *Social Compass* 53(4): 479–489.
- Maquet, J. (1975), Meditation in Contemporary Sri Lanka: Idea and practice, *Journal Of Transpersonal Psychology*, Vol. 7. No. 2: 182–196.
- Molnar, A. (2014), *Regeneracija, romantika, republika: fantastični uspon romantičarskog republikanizma u 18. Veku*, Novi Sad: Visio Mundi Academic Media Group.
- Motak, D. (2012), Georg's Simmel's Concept of Religion and Religiosity, *Studia Religiologica*, Vol. 45. No. 2: 109–115.
- Rajapakse, R. (1986), Buddhism as religion and philosophy, *Religion*, Vol. 16. No. 1: 51–55.
- Schluchter, W. (1987), Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World, In *Max Weber, Rationality and Modernity*, edit by Scott Lash and Sam Whimster, 92–118, London and New York: Routledge.
- Siderits, M. (2007), *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, UK: Ashgate Publishing Limited.
- Sidmen, S. (1999), S onu stranu prezentizma i istoricizma: razumevanje istorije društvene nauke, u: *Tekst i kontekst, Ogledi o istoriji sociologije*, priredio Aljoša Mimica, 265–279. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Simmel, G. (1905), A Contribution to the Sociology of Religion. *American Journal of Sociology*, Vol. 11. No. 3: 359–376.

- Simmel, G. (1955), *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New York: Free Press.
- Simmel, G. (1991), *Schopenhauer and Nietzsche*, Chicago, Springfield: University of Illinois Press.
- Šopenhauer, A. (1981). *Svet kao volja i predstava, Tom. 1*. Novi Sad: Matica srpska.
- Tambiah, S.J. (1973). Buddhism and This-Worldly Activity, *Modern Asian Studies*. Vol 7. No. 1: 1–20.
- Veber, M. (1976), *Privreda i društvo, knj. 1–2*, Beograd: Prosveta.
- Vukomanović, M. (2004), Schopenhauer and Wittgenstein: Assessing the Buddhist influences on their conceptions of ethics, *Filozofija i društvo*, Vol. 24: 163–187.
- Wangu, M. B. (2009), *World Religions – Buddhism*. New York: Chelsea House Publishers.
- Weber, M. (1958), *The Religion of India, the Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Zimel, G. (2008), „Religija“, u: *Georg Zimel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 184–251, Novi Sad: Mediterran Publishing.