

Драгана Јермић Молнар¹
Универзитет уметности у Београду
Факултет музичке уметности

УДК:316.282:316.74:78
Оригинални научни рад
Примљен: 17. 3. 2013.

Александар Молнар²
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

ЛУТАЛАЧКИ ЕТОС И ДУХ РОМАНТИКЕ. РАЗМАТРАЊА НА ТРАГУ СОЦИОЛОГИЈЕ МАКСА ВЕБЕРА *

Први део чланка посвећен је главним категоријама историјичке социологије Макса Вебера: етосу и духу. Аутори размишљају концепције књижевничког духа и професионалног духа и, ослањајући се на Веберов незавршени спис о музици, истражују за недостижним концепцијом романсичарског духа, који би се могао повезати с луталачким етосом. У другом делу чланка они одвајају феномен лушана (креишања без смисла и циља) од лушовања (креишања ка одређеном циљу) и анализирају могућности реконструкције лушачког етоса у контексту романтике у историји. Напокон, они се баве главном променом кроз коју је лушање прошло у 18. и почетком 19. века: од презрене активности коју су изражавали само друштвени оштравници (са изузетком калфи и ирловаца) до средстава регенерације.

Кључне речи: Макс Вебер, лушање, лушовање, просветитељство, романтика.

* * *

Аутохтони луталачки етос, својствен номадском начину живота, почео је да се дезинтегрише када се уобичајио седелачки начин живота, који је подразумевао скрашавање људи у релативно трајним насељима, њихово организовање зарад

¹ admolnar@sbb.rs

² amolnar@f.bg.ac.rs

* Рад је настао у оквиру пројеката „Идентитети српске музике у светском културном контексту“ (бр. 177019), који се реализује на Катедри за музикологију Факултета музичке уметности Универзитета уметности у Београду, и „Изазови нове друштвене интеграције у Србији: концепти и актери“ (179035), који се реализује на Институту за социолошка истраживања Универзитета у Београду – Филозофског факултета. Оба пројекта финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

производње средстава за задовољење потреба и иницирање процеса друштвеног раслојавања.³ Истовремено с нестанком раног луталачког етоса почели су да се стварају услови за супстанцијалну индивидуацију, схваћену у смислу еманципације личности од притиска на безостатно конформирање с „категоричким императивима“ друштвене групе (касније, друштвених група) којој припада. Већ је први облик социјалне диференцијације – она „ротациона“, која је била полно и старосно условљена (Bauman, 1984: 220) – почео да нагриза ранију племенску хомогеност и да наговештава могућности (макар рудиментарне) супстанцијалне индивидуације. „Свесно ослобођење личних идентитета из делатних склопова заједнице постало је сада, барем у принципу, могуће“ (Luckmann, 1972: 170).

Искориштавање те могућности било је, међутим, дуготрајан и мукотрпан процес. Његови први крупни плодови били су видљиви тек на почетку новог века у Европи, и то у сасвим другачијем културном амбијенту од оног у којем је започео. Лутерово (Luther) заговарање слободе сваког појединца да тражи лични пут ка Богу, као и инсистирање на томе да је право сваког човека на живот његово *основно њраво* (упор. Molnar, 2001: 285 и даље) били су несумњива прекретница на том путу, након које више ништа није било као раније: друштвене групе које је почео да запоседа *дух њројесѡнијизма* постепено су прилагођавале своје етосе постулату – чије је важење почело да се у наредним вековима проширује из домена верске слободе и физичког интегритета – супстанцијалног индивидуалитета сваког свог члана. Међутим, у 18. веку овај постулат је толико оснажио да је довео у питање све постојеће друштвене групе и њихове етосе, без обзира на то да ли су биле запоседнуте духом протестантизма или нису. Штавише, када је проказан (у међувремену уздигнути) *дух њросветијѡлѡства*, оживео је *луталачки еѡос*, али као једина атрактивна етичка алтернатива свему постојећем.

³ Номадска друштва су, пре тзв. „неолитске револуције“ у 10. и 11. миленијуму пре н.е., укупан начин живота темељила на лутању. Због тога се с пуно права може говорити да је тада постојао одговарајући луталачки *еѡос*, који је обезбеђивао репродуковање посебног – из перспективе каснијих седелачких друштава „паразитског“ – начина живота. Номадски дух раних друштава био је предодређен номадским начином живота и осигуран луталачким етосом, који је био *condition sine qua non* њиховог опстанка. С обзиром на то да је лутање било најтешње повезано с прехранивањем, номадска друштва била су принуђена да – с једним категоријалним апаратом у којем време и простор још увек нису били потпуно издиференцирани (Hallpike, 1990: 123 и даље) – свој живот ускладе како са знањима о „животним циклусима различитих биљака, инсеката и животиња од којих су зависила“, тако и с категоричким императивима надискуственог, сасвим „безвременог света“, у који су веровала (Clark & Piggott, 1985: 106) и који су узимала као оријентир својих лутања. С учвршћењем и ширењем седелачких друштава – скупа с њиховим начином живота фокусираним на (коначно и индустријску) производњу, упућеним на све детаљнију и далекосежнију (коначно и државну) организацију и интерпретираним у одговарајућем историјском (коначно и есхатолошком) светоназору – ово изворно „паразитирање“, скупа с његовим номадским духом и луталачким етосом, било је осуђено на пропаст.

Наравно, он више није могао да буде племенски етос укоренен у сакупљачку привреду, него је, управо супротно, био радикално индивидуалистички етос свих оних који нису могли да се помире с актуелним „категоричким императивима“ друштвених група којима су припадали, који су се окренули нетакнутој природи као јединој истинској алтернативи изопаченом („грађанском“) друштву, скупа с његовом тлачитељском производњом, и који су почели да се у њу отискују, тражећи регенерацију – како себе самих, тако и „грађанског“ друштва као таквог. Такав етос био је замислив само у окриљу једног новог духа, *духа романтике*.

Дух романтике

У књизи *Пројеспанска етика и дух капитализма* (1905) Макс Вебер (Max Weber) је уложио знатан напор у то да довољно разради појам духа – кључни појам истористичке традиције у смислу у ком се употребљавао од Монтескјеа (Montesquieu) (упор. Meinecke, 1965)⁴ – како би му послужио за свеобухватну социолошку анализу целокупне нововековне окциденталне историје капитализма. Дух је за Вебера био, као и за Дилтаја (Dilthey) пре њега, „историјски индивидуум“ у смислу идејно заокруженог делатног склопа који социологија (као једна од духовних наука)⁵ треба да проучава као цео комплекс „веза у појавној стварности, које ми, имајући у виду њихово културно значење, појмовно састављамо у једну цјелину“ (Weber, 1989: 18). Вебер је актуелизовао „дух“ (капитализма) руководећи се превасходно циљем да подупре свој централни социолошки појам – друштвено делање – чиме су ове (целовите) „везе у појавној стварности“ морале да добију прикључак како за одговарајуће идеје и вредности, тако и за одговарајући *етос*.

На крају поменути студије Вебер је закључио да „грађанско-капиталистички етос, наравно, није могао да се сам роди“ (Weber, 1989: 223), него да је био упућен на подршку једног другог, и то неупоредиво јачег етоса, етоса аскетских протестантских (нарочито калвинистичких) секти, који се такође обликовао на почетку новог века, али чија је снага почивала на његовој завидној (средњовековној) предисторији. „Етос капитализма“ тако се нашао у фокусу социолошке анализе духа капитализма, која је требало да буде спроведена на два

⁴ За опсежну реконструкцију немачке истористичке традиције од Хладенијуса (Chladenius/Chladni) и Хердера (Herder) до Вебера у новијој литератури упор. Beiser, 2011.

⁵ По Дилтајевом мишљењу за све духовне науке, па тако и за социологију, важило је темељно методолошко правило (које их је разграничавало у односу на природне науке) да прате комплементарне процесе „понирања у унутрашњи живот из датог историјског света на основу неког ранијег ступња“ и „испољвања“ тог живота (Diltaj, 1981: 331; упор. и детаљније: Schmitz, 2006: 72–114 и 258–293; Bube, 2007: 541–567; Beiser, 2011: 325–331).

плана: првом, на ком се реконструише настанак специфичног пословног амбијента на Западу (клубова и друштава) који је омогућио да се на почетку новог века зачне капиталистички етос (који се уобличио у дух капитализма – као „историјски индивидуум“ – повезивањем са одговарајућим капиталистичким идејама и вредностима); и другом, на ком се успоставља веза између капиталистичког етоса ових пословних удружења и етоса аскетских протестантских секти. Поступајући на тај начин Вебер је извео најзанимљивији закључак свог истраживања: ни етоса капитализма ни етоса аскетских протестантских цркви не би било да није било процеса секуларизације на Западу,⁶ који је управо на почетку новог века достигао критичну масу неопходну за друштвене и духовне промене (упор. Weber, 1989: 203).⁷ Штавише, Вебер је у секуларизацији видео силу која се двојако одразила на дух протестантизма и дух капитализма (скупа с њиховим етосима): најпре тако што им је припремила услове за настанак, а потом тако што им је, у 20. веку, угрозила опстанак. О томе сведочи Веберов суд да је у 20. веку дух просвећености, након што је у 18. веку дубоко уздрмао дух протестантизма и њему примерену етику, следећи даље логику секуларизације „изгледа [...] коначно на издисају“, и да ће без њега капитализам

⁶ За писање *Протестантске етике и духа капитализма* од пресудног значаја био је Веберов боравак у Америци 1904, у којој је имао прилике да види да између секташтва и бизниса постоје тесне везе, односно да су дубока религиозност и секуларизам у америчкој култури тесно испреплетени (Tupper, 1999: 78). Неразумевање овог реалног *парадокса*, којем је Вебер желео да истражи корене не само на америчком, него и на европском тлу – као деловима једног те истог Окцидента – водило је интерпретаторе Веберове студије у погрешном смеру: од редуковања духа капитализма на ниво пуког „секуларизованог наследника“ духа протестантизма (Hughes, Martin & Sharrock 1997: 98) до оспоравања било какве везе између два духа – једног секуларног, а другог религиозног – осим (аскетског) дисциплиновања људске природе (Radkau, 2009: 190).

⁷ У секундарној литератури се обично истиче Веберово тумачење протестантизма као индивидуалистичке и егалитарне снаге која је срушила средњовековни монашки ексклузивизам кроз „освештавање обичног живота“ свих верника и тако омогућила аскетизму да подупре тежњу за профитом (упор. нпр. Birnbaum, 1973: 59; Tejlor, 2011: 185). Међутим, тај део Веберове аргументације је можда најнејаснији – то га је напослетку начинило подложним критици за прецењивање и индивидуализма (Tonі, 1979: 201) и аскетизма раног протестантизма (Најнс, 2011: 48–49) – и зато га је потребно тумачити у контексту Веберових ширих излагања о напредовању процеса секуларизације на Западу у свим друштвеним сферама, почев од саме религије. То би даље значило да је за дух капитализма релевантан био само онај део духа протестантизма који је „освештавао“ област пословног предузетништва и индивидуалног пословања (при чему и даље остаје валидна критика за занемаривање утицаја ренесансне политичке мисли у тој области: Tonі, 1979: 201) и ограничавао се унутар горе поменутих пословних клубова и друштава, а не и друге области „свакодневнице“ у којима је протестантизам (нпр. обновом старозаветног концепта „изабраног народа“ и развојем њему примерених дисциплинских практика) представљао једнако велику опасност по капитализам као и било који други верски фундаментализам.

моћи да опстане⁸ на готово бесловесном нивоу „спорта“ – „с чисто агоналним страстима“ и без икаквих могућности да нађе прикључак за идеје и вредности – лишеном сваке духовне заокружености (Weber, 1989: 190–191). Вебер је касније, у незавршеној књизи *Привреда и друштво* – а на трагу Хердера као родоначелника немачког историзма – страховао од перспективе да радикализована секуларизација у недефинисаној будућности у сфери политике (али и у свим другим друштвеним сферама) успостави владавину „[б]еживотне машине [која] је кондензован дух“ (Вебер, 1976: 2: 452). „Кондензовани дух“ би тако постао универзални дух свих друштвених сфера и свих друштава – он би вероватно био успостављен у „светском царству“ које би означило не само крај модерне националне државе него и капитализма као таквог (упор. Вебер, 1976: 2: 423) – у којем би остало само сећање на старе идеје и вредности, док би се „кондензовани етос“ репродуковао на начин мртвог механизма којег опслужују људи сведени на немуште „спортисте“ и склони претежно „вегетативним“ облицима понашања (упор. и Најнс, 2011: 52).

У студији из 1905, у којој још нису дошле до изражаја његове најцрње слутње, Вебер је дух капитализма конципирао тако што се ограничио на то да прикаже само један „привредни дух у једној епохи или на једном подручју [који је успео] бити *преовлађујући*“ (Weber, 1989: 201). То ограничење је његову социолошку анализу учило мањкавом у три погледа: приказао је само „преовлађујући“ дух у само једној друштвеној сфери (привреди), у само једном историјском периоду (од почетка 16. до почетка 20. века) и у само једном делу света (Окциденту, с акцентом на оне његове делове у којима је победио протестантизам). С друге стране, ако је дух протестантизма (као „преовлађујући“ у друштвеној сфери религије) био подстицајан за настанак, учвршћење и напредак духа капитализма превасходно због своје инволвираности у процес секуларизације,⁹ он ће – упркос подлагању пред надмоћнијим духом

⁸ Михаило Ђурић је писао о „овоземаљском утилитаризму“ који је касније потиснуо протестантску етику у подршци духу капитализма (Ђурић, 1987: 132) и који Вебер није узео у обзир у својим излагањима у *Пројеситантској етици и духу капитализма*. Веберу ова промена свакако није промакла (штавише, из његових списа се може закључити да је сматрао да и „овоземаљски утилитаризам“ може бити део одговарајућег духа, духа просветитељства), али је истина да јој није поклонио довољно пажње у разматрањима самог духа капитализма.

⁹ Подстицање секуларизације био је по Веберовом мишљењу логичан исход доктринарних противречности протестантизма (калвинизма поготово) које су се прогресивно продубљивале током новог века. Дискутујући о Трелчовом (Troeltsch) реферату о стоичко-хришћанском природном праву, Вебер је констатовао да је теорија предестинације калвинизма била толико контроверзна (и неодржива) да је на дужи рок поткопавала како опстанак калвинизма као цркве тако и могућност чисто религиозних облика друштвене интеграције свугде где је калвинизам победио своје такмаце (Weber, 1988: 465 и даље).

просветитељства у 18. веку – и касније подржавати дух капитализма (као и даље „преовлађујући“ у друштвеној сфери привреде), с обзиром на то да дух просветитељства јесте далекосежно ограничио моћ религије као друштвене сфере, али је није елиминисао, нити је у њој угрозио „преовлађујући“ статус протестантизма. Привреда је очигледно била упућена на (какву-такву) религију, а њихов најоптималнији склад је постигнут на Окциденту и има перспективу опстанка све док се – као што је нарочито био случај у Америци на почетку 20. века – међусобно подупиру дух капитализма и дух протестантизма.

Данас чак и најбољи проучаваоци Веберовог социолошког опуса прећутно претпостављају да је он био посвећен првенствено реконструисању настанка и развоја „окциденталног духа“, односно „окциденталног етоса“ као таквог (упор. нпр. Schluchter, 1980: 13). Таква претпоставка је спорна, пошто је Веберова заоставштина махом остала у фрагментима и пошто није могуће поуздано утврдити какав би одговор, да је стигао, Вебер дао на кључно питање: да ли је секуларизација заиста изнедрила један јединствени „окцидентални дух“ који се испољавао у једном јединственом „окциденталном етосу“, који је био у стању да обједињава партикуларне духове (капиталистички, протестантски итд.) „преовлађујуће“ у појединим друштвеним сферама (привреда, религија итд.) и који је због тога и сам био „преовлађујући“ током целог наведеног периода (16–20. век), да би у будућности (у 21. веку?) *управо као њакав* био изложен опасности обесмишљавања у „кондензовани дух“ који ће држати у погону мртву машину једног светског царства. У поглављу књиге посвећеној естетици музике модерне епохе, у ком смо се својевремено бавили Веберовим незавршеним социолошкомузичким списом, закључено је да је Вебер развој западне музике у новом веку сагледавао (између осталог) и као процес еманципације од религије, па самим тим и од духа протестантизма, који додуше није обновио сасвим реакционарни „дух пентатонике“ (присутан у готово свим важнијим музичким културама) али је био довољно „аскетски“ да паралише сваку супстанцијалнију потрагу за музичким иновацијама. Примера ради, Јохан Себастијан Бах (Johann Sebastian Bach) је, према Веберовом мишљењу, био један од најважнијих носилаца „духа барока“ (као музичког пандана духу просветитељства) управо зато што се ослободио утицаја духа протестантизма (Јеремић-Молнар и Молнар, 2009: 158). Сама чињеница да се Вебер није подухватио анализе уметничке музике Запада и реконструисања „духа барока“ и (властитом музичком укусу најближег) „духа романтике“, може да сугерише да је он (барем несвесно) сумњао у постојање једног јединственог „окциденталног духа“ који је, скупа с „окциденталним етосом“, доминирао у новом веку. Музика саображена с духом протестантизма (и њему комплементарним духом капитализма) није могла да успостави доминацију на Западу из истог разлога из ког дух протестантизма није могао да добије битку против духа просветитељства, због којег је дух

просветитељства тако брзо добио конкурента у духу романтике и због којег су све духовне синтезе од 18. века наовамо пролазиле кроз периодична радикална оспоравања. Уосталом, када је у зиму 1919. на Универзитету у Минхену држао предавање о науци као позиву, Вебер није упозоравао студенте на „кондензовани дух“ који прети да прогута цео „окцидентални дух“ него на опасност од тога што у Немачкој (а, могло би се додати, и свим другим земљама измученим Првим светским ратом) „[м]ноги стари богови, лишени чаролје и у облику безличне силе, устају из својих гробова, настоје доћи до власти над нашим животом и поново замећу међусобну вјечиту борбу“ (Weber, 1986: 274).

Све је то потребно имати на уму приликом проблематизовања духа романтике, који се може везати за уметност као друштвену сферу (у њој је крајем 18. века романтика почела да се успиње до статуса „преовлађујућег“ духа), али може да се третира и као један општи дух који је до Веберовог времена запосео и остале друштвене сфере, проширујући подручје свог етоса.¹⁰ Сам Вебер је на једном месту *Привреде и друштва*, говорећи о процесу еманципације уметности од религије, констатовао да у условима успостављања „интелектуалистичке цивилизације“ јачају не само индивидуализам и рационализам него и уплив естетике у етику – наиме, да „јача интелектуалистички став у етичким питањима, који се одликује подржавањем естетског“ (Вебер, 1976: 1: 509; Вебер, 2004; упор. више о Веберовом социолошком бављењу музичком уметношћу: Jeremić-Molnar i Molnar, 2009: 157–179).

Европа у другој половини 18. века, нарочито они њени делови где је побеђивао дух просветитељства (којег су карактерисали индивидуализам и рационализам), била је парадигматски пример за успон „интелектуалистичке цивилизације“; то несумњиво објашњава не само снажан процват уметности (нарочито музике) у ово време него и њихов утицај на остале друштвене сфере. Вебер се, међутим, није упустио у давање одговора на питање шта је у овом контексту значило „подражавање естетског“ у етичким питањима. На који начин је текла естетизација етоса „интелектуалистичке цивилизације“? Пораст комплексности и грађанског друштва и државе у Европи у 18. веку довео је до тога да су се на просвећен начин „дивилизовали“ све већи делови становништва; али, та врста цивилизовања (као и њој примерени индивидуализам и рационализам) није захватила интимна подручја живљења у којима је почела све више да се укоренује уметност. Вебер је 1919. приметио да није „случајно што је наша највећа умјетност интимна, а не монументална, нити је случајно што данас само у

¹⁰ Напоследку, и сам истористички научни дискурс у којем се Вебер кретао настао је на тлу романтике, а Веберова указивања на опасности од успона „кондензованог духа“ свакако припада традицији коју је у Немачкој успоставио Хердер својом критиком машинског духа – као новог бога Мамона – својственог Фридриху II Хоенцолерну (Herder, 1967: 90).

најмањим круговима у заједници, у односу човјека према човјека, у *pianissimi* пулсира то нешто што одговара пророчкој пенуми која је некоћ ишла као силовит пламен кроз велике локалне заједнице и претапала их у једно“ (Weber, 1986: 281). Веберов увид је и даље валидан. У нововековној Европи се, наиме, на једној страни, констатно појачавао притисак цивилизоване елите на обично становништво да усваја оно што је она сматрала за минимум цивилизованости, посебно у области религије (Tejlor, 2011: 118), што је за последицу имало „биополитичко“ обликовање живота грађана у циљу њиховог оспособљавања да прате актуелну меркантилистичку политику и прилагоде јој се.¹¹ На другој страни, растао је притисак на грађане да се самодисциплинују и прихвате „центроверзију“, тј. усмеравање сопствене психе тако „да успостави јединство својих делова и да њихово диференцирање обухвати системима уклопљеним у то јединство“ (Nojman, 1994: 224), плаћајући напредујућу интеграцију одређеним друштвено прихватљивим компензацијама,¹² поремећајима у односу према реалности,¹³ али и повећањем страности у односу на друге људе са којима су их повезивале чвршће друштвене везе (упор. Valdenfels, 2010: 96), као и у односу на владајућу културу (Valdenfels, 2005: 83 и даље).

Тиме је европским друштвима која су од 18. века прогресивно потпадала под утицај духа просветитељства отворен пут у једну занимљиву противречност. С једне стране, успон грађанства и ширење духа просветитељства довели су до афирмације индивидуалних слобода, афирмације разума и лабављења стега традиције и у приватном и у јавном животу грађана (тј. у подручју грађанског друштва и државе, који управо у овом веку почињу да се и теоријски раздвајају).¹⁴ С друге стране, живот људи је, у сфери интимног, био у великој мери подвргнут

¹¹ „У сржи тог економског и политичког питања становништва, секс: треба анализовати стопу рађања, године ступања у брак, законита и незаконита рођења, превременост и учесталост полних односа, путеве да се они учине плодним или јаловим, дејство неженства или забрана, примењивање поступка против зачећа“ (Fuko, 1982: 28).

¹² Додуше, постојала је и свест о неопходности тих компензација, па су тако нпр. толерисани извесни „вентили“ за све оне који су били обухваћени напорним радним процесом. „Мамурни понедељак“ био је уобичајена појава, уз то су ту још били и бројни црквени празници, који су се покаткада продуживали и у вишедневна народна весеља“ (Schneider, 1987: 147).

¹³ „У неким случајевима [самопринуде] доводе до трајног немира и нездовољства, јер појединац који је њима изложен може да задовољи само део својих склоности и порива, и то у змењеном облику, нпр. у машти, посматрању или слушању, у сањарењу или сновима; у неким случајевима потискивање емоција иде толико далеко – а симптом је трајно осећање досаде или усамљености – да појединац више нема никакву могућност изражавања својих осећања без страха, као ни неометаног задовољавања потиснутих порива“ (Elias, 2001: 504).

¹⁴ То је нарочито било видљиво у Енглеској, у којој је пораст личних слобода, континуиран од владавине Виљема Оранског, ишао руку под руку не само с учвршћењем парламентаризма него и с процватом занатског рада и њему примереног друштвеног укуса (све док их није почео гушити фабрички рад, диктиран потребама масовне производње: упор. Treveljan, 1982: 336 и даље).

владавини старих конвенција (попут седам смртних грехова, који су срећу људи систематски чинили проклетом: упор. детаљније: Schulze, 2008: 11 и даље) – што је стварало јаз између већ по традицији тешко измењиве свакодневнице и све већих слободарских тековина у сфери посла (чак и ако је и даље био схватан као „позив“) и политике (чак и ако још увек није била консеквентно подвргнута модерном „култу демократије“).¹⁵ Рекло би се да је већ у другој половини 18. века у интимном подручју живљења дошло до максималног заостравања противречности између напредујућег „цивилизовања“¹⁶ и заговарања свеобухватних слобода „у име разума“ (које је кулминирало Џеферсоновим [Jefferson] уврштавањем „потраге за срећом“ у једно од три основна права човека које гарантује *Декларација независности Сједињених Америчких Држава*). Ту су се појавиле и прве напуклине „интелектуалистичке цивилизације“ о којој је писао Вебер, које су утицале на то да естетизација њеног етоса не настави да напредује само сходно духу просветитељства, него и – можда чак и више – сходно духу романтике. Недоследности просветитељског „цивилизовања“ приватног и јавног подручја живљења људи и опстанак чврстих традиционалних стега у интимном подручју довели су до специфичне „романтизације“ природе, од које ће започети и једна сасвим нова стратегија естетизације етоса – или, можда је прави израз за то, естетичке субверзије етоса који су наметали владајући слојеви.

У књизи *Теорија романа* (1916, 1920) Ђерђ Лукач (Georg Lukács) је, као припадник Веберовог хајделбершког круга,¹⁷ предузео врло утицајно духовноисторијско истраживање модерног романа као једног од најважних места кристализације духовних кретања у модерној епохи. Лукач је утврдио да су романи сведочили о нестанку јасног и извесног божанског и природног поретка, чији би „органиски“ делови били човек и његово (сталешко) друштво, и ступању, на место тог поретка, тајанствене, непокорене и привлачне природе кроз коју се креће „усамљени луталица“, кључна фигура у коју је модерни човек пројектовао како своју свест о нетранспарентности света који га окружује, тако и неизвесност исхода свих покушаја да искорачи из „немерљивог понора“ који је настао у њему самом (Lukács, 1990: 20). Конститутивно обележје духа романтике био би тако хијатус између идеализованог сећања на хармонију хришћанског светоназора,

¹⁵ „У поређењу с нашим друштвима, европска друштва од 16. до 18. века, толико различита међусобно, изгледа да имају нешто заједничко: пригушују индивидуу тежином понашања у породици, у заједници, у граду, и на селу“ (Renan, 2002: 189).

¹⁶ Процес цивилизовања започет је на двору, где се племство све више дистанцирало од својих ратничких обичаја и сировости нагонског живота и постајало *arbiter elegantorum*, да би у 18. веку почео да захвата и све веће делове грађанства (Elias, 2001: 493 и даље).

¹⁷ Сам Лукач је у каснијем предговору за књигу нашао за потребно да помене како су Макс Вебер и Томас Ман (Thomas Mann) „одобравали“ идеје изнесене у његовој књизи (Lukács, 1990: 9).

који је нестао у неповрат под ударом духа просветитељства, и „бескрајне жудње“ за новом хармонијом, која инспирише нове покушаје уздизања из тамног понора и кретања напред у неизвесности још неистражене природе, у потрагу за изгубљеним смислом, у лутање.

Корак даље у разумевању оваквих духовних гигања у модерном човеку, без којих је немогуће схватити дух романтике, начинио је Мејер Абрамс (Meyer Abrams) у књизи *Природна најпиродности. Традиција и револуција у романџичарској књижевности* (1971). Он је предузео амбициозну студију „романтике“, под којом је подразумевао оно што су Перси Шели (Percy Shelley) и његови савременици на преласку из 18. у 19. век звали „духом епохе“. Основно обележје духа романтике било је, по Абрамсовом мишљењу, специфично схватање „природне натприродности“ кроз коју су романтичари спроводили „секуларизацију наслеђених теолошких идеја и начина размишљања. У Енглеској и Немачкој, међу две протестантске нације с историјом теолошког и политичког радикализма, библијска култура је подстакла колатералне развоје одговора на оно што је Шели назвао ’великим догађајима епохе’, под којима је подразумевао пре свега Француску револуцију, њено необуздано обећање и пропаст, као и револуционарне и контрареволуционарне таласе шокова који су уследили у добу турбулентног настанка модерног политичког, социјалног и индустријског света“ (Abrams, 1971: 12). За дух романтике били су најрелевантнији поједини елементи јудеохришћанске културе (или, у Веберовој терминологији, духа протестантизма) која се рушила под ударима секуларизације и губила кохерентност, али је, уместо да нестане, добијала нове форме и обличја (Abrams, 1971: 12–13). Једна од тих нових форми, које је Абрамс описао у петом поглављу књиге, „Кружно путовање: од Блејка [Blake] до Д. Х. Лоренса [D. H. Lawrence]“, било је лутање: кроз лутање се рефлектовала потреба романтичара да обнове изворно стање јединства људског рода које је постојало у „златно доба“, али се у међувремену (до краја 18. века) изгубило.¹⁸ Анализирајући превасходно енглеско романтичарско песништво, Абрамс је дошао до уверења да је у стању да реконструише универзални духовни образац према којем би лутање цивилизованих људи започињало сукобом, одвајањем и раздором (што су све биле карактеристике краја 18. и почетка 19. века) и трајало би све дотле док се не успостави ново јединство у природи и друштву, нова равнотежа духа, нова егзистенцијална целовитост, праћена подизањем свести на виши ниво.¹⁹ Таквим приступом мотиву лутања – штавише,

¹⁸ За представе о златном добу у претходном периоду упор. детаљније код Жана Делимоа (Jean Delimeay) (Delimo, 1986: 1: 178 и даље).

¹⁹ Та нова целовитост често је репрезентована у лику девојке од које се луталица растаје, а на крају јој се враћа, учвршћујући своје емотивне везе с њом (упор. Abrams, 1971: 255).

његовим уздизањем у читав један етос – романтичари су начинили најдалекосежнији корак у његовом превредновању: лутање је уместо изопштености из смисаоног поретка „интелектуалне цивилизације“ постало гарант наде у поновно задобијање смисла који је тај поредак одавно изгубио.

Нови значај лутања

Најважнији вид борбе за одбрану интимног живота грађана од опасности које су вребале и из спољашњег света и из њихове унутрашњости, водио се током целог новог века у – домовима. Док је у средњем веку осамљивање било резервисано „за усамљенике, за свете људе који су тражили уточиште од греха и лудости спољног света“, у новом веку, и то пре свега у градовима,²⁰ оно је прерастало у норму цивилизованог живљења (Mamford, 2006: 409). Како показује обимна студија Фернана Бродела (Fernand Braudel) о социјалној историји Европе у периоду од 15–18. века, култура становања прошла је кроз велике промене, мотивисане између осталог и тежњом да се интимни живот одвоји од репресивне спољашњости, да се прилагоди све префињенијем укусу грађана и да се декорацијом дома (паркет, ћилими, тапете, украсни намештај итд.) створи хуманије, *ако не и ирциродније* окружење од оног које је владало на јавним местима (Braudel, 1990: 313 и даље). Још бољи пример „уточишта интимности“ пружао је „ограђени врт“, чији су садржај чинили „[д]рвене оградице, зидићи с воћкама поређаним у шпалир, кочеве с преплетом од врбовог прућа, [...] [ч]есме и рибањаци, уски путићи, сенице од ружа или лозе“, и који је био натопљен „вишом врстом мириса, мирисом руже, чисте воде, здравља, од чега не само да тело оздрављује него и душа налази спокој“ (Renam, 2002: 194).

Ипак, затварање у кућу и ограђени врт, удешене према властитом укусу и интимним схватањима склада човека с његовим окружењем, тешко да је могло да постане пожељна, камоли трајна опција нечијег животног стила. Штавише, оно је постајало недостатно, досадно и оптерећујуће ако је било самом себи сврха. Зато је притисак на појединца да се ухвати у коштац са спољним светом и да у њему пронађе место за себе (упркос свем непријатељству које је спољни свет показивао према најинтимним чувствима појединца) било могуће само ублажавати, али не и елиминисати. Најчешћа стратегија за оне појединце који нису били вољни да се потпуно прилагоде грађанском друштву, а камоли држави – које је просветитељство настојало да стоји с целим космосом у једну имперсоналну

²⁰ У сеоском животу је и сама интима људи захтевала мање осамљивања. „На нивоу сељака полни акт је свакодневан догађај, који код многих примитивних народа не укључује ни најмање осећање стида пред присутним путницима-странцима, нити обухвата било шта што би излазило из оквира свакодневног живота“ (Вебер, 1976: 1: 507).

(иако још не и сасвим безбожну) „машину“²¹ – била су лутања кроз природу, као датост неопосредовану било каквим трагом „цивилизације“.

Све до 18. века на лутање као такво у Европи се гледало с великим неповерењем. Лутање су жигосали и црква²² и световни морални кодекс (а поготово пословна протестантска етика у Веберовом смислу), а грађани су осећали страх од луталица који су опсервирани као људи који само вребају прилику да изазову метеже и започну насиље.²³ Зато је толерисано само оно лутање које је било у функцији неке професије (схваћене и у религиозном смислу „позива“). Занат и трговина били су позиви који су у то време подразумевали најфреквентније напуштање места пребивалишта. Калфе су лутале од једног до другог места како би код различитих мајстора стекле довољно различитих искустава пре него што би и саме постале мајстори (због тога се реч *Wandern* у немачким државама у почетку изричито односила на ову врсту лутања), док су трговци и лутали и путовали – од једног до другог трговишта.²⁴ У 18. веку прихватљиво лутање више није било само оно које је имало професионалне конотације. О томе, примера ради, сведочи запис Жан-Жак Русоа (Jean-Jacques Rousseau) из *Исјавести* који показује да је сам Русо у младости, док је радио као калфа у Женеви између 1725–1728, лутао изван зидина града заједно с друговима и то после радног времена – из чистог задовољства (Rousseau, 1982: 1: 40). Штавише, трговачки посао више није подразумевао ни обавезно путовање по трговиштима, нити продају крупнијих ствари, због чега је могао да се

²¹ Просветитељство је афирмисало деистичку слику света „којим управљају каузални закони, потпуно лишени људских значења, чак и онда када верујемо да је целина замљишњена на дуги рок и ради остварења добра. Универзум по себи је равнодушан, попут машине, чак и онда када сматрамо да је та машина створена ради наше користи. Ми још нисмо стигли до тачке на којој се овај универзум ствата не само као равнодушан, него као зао и суров. То се дешава у XIX веку и оштро оспорава уверење у провиденцијални деизам и постојање доброг плана. Ово хришћанску веру поставља пред нови скуп питања која припадају Дарвиновом [Darwin] добу и која у XVIII веку још нису била актуелна“ (Tejlor, 2011: 283).

²² Једна од крупних последица „рашчаравања“ света које је започело у новом веку било је преусмеравање све раније позитивне магијске енергије ка Богу, да би се домен ђавола еноормно проширио, па су у његов ексклузиван домен дошле не само врачаре, видовите жене, видари и њима слични поседници натприродних талената, него и скитнице (Tejlor, 2011: 98).

²³ „Грађански немири од XVI до XVIII века, а посебно они који су у Паризу означили почетак Француске револуције, били би мање бројни и не толико крвави да у градовима није било присутно толико људства које је лутало у потрази за хлебом и послом. Та ‘делокализована’ бића, која нису имала шта да изгубе, жудела су без сумње у дну душе за таквим друштвеним положајем, захваљујући којему више не би били напуштени. И свака прилика била им је повољна да се освете за своју фрустрираност“ (Delimo, 1987: 1: 209).

²⁴ Није била реткост да трговци у Европи годишње обиђу и обделају више од тридесет трговишта (Samhaber, 1978: 233).

окарактерише као „џифтински“.²⁵ Из перспективе оних који су се надањивали настајућим духом романтике, читав грађански живот почео је да поприма својства „џифтинског“ и да се оштро конфронтира са светом изван његових граница, с *чишћом ириродом која је иосијала све иримамљивија за луйање*.²⁶ Пробуђена страст ка несметаном отискивању у природу – не више зарад зарађивања, него утаживања духовне радозналости или пуког задовољства (Solnit, 2010: 89) – коинцидирала је са стицањем неопходних безбедносних услова за то: тек током 18. века европске државе успеле су да колико-толико осигурају путеве и смање опасност од друмских разбојника и ситних пљачкаша (најкасније у Енглеској, где је властима то пошло за руком тек седамдесетих година).

Грађани су почели не само да све више путују ка унапред одређеним дестинацијама (што је довело до стварања првих клица туризма) него и да се необавезно шетају кроз неурбанизована насеља и „нетакнуту“ природу. Праксу одлажења из градова зарад слободног лутања зачели су у просветитељском 18. веку пре свега млади, академски образовани људи и, нарочито, студенти (готово безизузетно мушког пола) у Француској, Енглеској и немачким државама (укључујући Аустрију). То се десило у време када је у Немачкој реч *Wandern* изгубила своју дотадашњу везу с „печењем заната“ (које су калфе морале да обављају како би постале мајстори) и када је, под утицајем филозофије просветитељства (поготово просветитељства у Кантовом [Kant] смислу – као изласка из самоскривљене малолетности), почела све више да се примењује на одласке ученика и студената у природу (и руралне заједнице) ради упијања свег знања и искустава који су им се нудили, као важног дела процеса сазревања (Althaus, 1999: 38). Примера ради Гете се у својим аутобиографским записима (Johann Wolfgang Goethe) присетио речи којима се њему и његовим колегама са Универзитета у (већ француском) Стразбуру (где је 1771. стекао *Licentia docendi*) на крају семестра обратио један професор: „Господо! Пред нама је распуст. Користите се њиме да се освежите; студије не треба да буду само озбиљне и ревносне, већ их треба прожети ведрином и духовном слободом. Тело треба да вам буде у покрету, прођите кроз лепу земљу пешке и на коњу; домаћи ће уживати

²⁵ До тада су „џифте“ трговале робом мале вредности, која се мерила на вагу. „Трговци колонијалном робом“ у 18. веку већ су стационирани по градовима и већим местима и продају ситне ствари, али не више мале вредности, већ управо оне на којима се остварује највећи профит: кафа, чај и чоколада (Samhaber, 1978: 233).

²⁶ Како добро примењује Ребека Солнит (Rebecca Solnit), лутање се није могло уздићи као посебан вид егзистенцијалног искуства све док се није уздигла природа у којој су таква искуства уопште постала могућа. „Све док окружење није добило на значају, ходање је било напросто један вид кретања, а не искуства“ (Solnit, 2010: 92).

у ономе што му је добро познато, а странац ће примити нове утиске и задржати их у пријатном сећању“ (Gete, 1982: 166).²⁷

Гетеу слични млади Немци, који су по правилу били протестанти и носиоци духа (позног) просветитељства,²⁸ врло брзо су успоставили и распространили праксу не само лутања него и записивања утисака с лутања (често у својеврсној аутобиографској форми) (Althaus, 1999: 43); до краја 18. века могла је на основу тих записа већ да се успостави дистинкција између два типа луталице: „лутајућег енциклопедисте“ који „инвентарише социјалну стварност“ и „странца“ (Енглеза, Француза, па чак и Мароканца) који бележи критичка запажања о немачким приликама. У случаја оба типа лутања, просторна мобилност је стварала утисак социјалне мобилности и рушења социјалних баријера (Sadowsky, 1999: 68).²⁹

Праксу лутања изнедрио је, дакле, дух просветитељства. Романтичари су је преузели, развили, додатно популарисали (Althaus, 1999: 26–27), али и у великој мери модификовали. Модификација је била двојака. Прво, романтика је тип „странца“ луталице претпоставила типу „лутајућег енциклопедисте“ (којег је заправо и елиминисала), променивши, притом, само схватање страности: да би се дојмио као странац луталица више није морао да буде ни Енглез, ни Француз, ни Мароканац него напосто човек који се у грађанском друштву (и држави) осећа као странац и кога то осећање неприпадања покреће на лутање кроз – несумњиво привлачну, али, све у свему, ништа мање страну – природу. Друго, лутање у духу романтике престало је да се разумева као допуна етосу грађанског живота: оно је постало алтернатива таквом стилу живљења, прави алтернативни етос. Бежећи самоиницијативно од бесмислене трке за зарадом и боравећи у свепомирујућој природи, човек који би свој живот прилагодио императиву лутања могао је из тога да извуче *ћраву* добит: обнављао би пунину живота (Albrecht, 1999: 237), подвргавао би се терапијском дејству гледања у „огледало самосусретања“ (Bosse, 1999: 145) и, напослетку, стицањем потпуно нових животних искустава стицао би свест о свом реалном положају у целом божанском поретку ствари (дакле, не само у друштву, па чак не само у природи). Располажући неограниченим временом и отварајући се за различите просторе, луталица више није био изложен притиску

²⁷ Гете је забележио и своју реакцију: учинило му се да чује „глас с неба“ и одмах је похитао да се припреми за полазак (Gete, 1982: 166).

²⁸ Како је добро приметио Хајнрих Босе (Heinrich Bosse), прави носиоци и промотори културе позног просветитељства (тј. грађански просветитељи и реформатори) у Немачкој били су дворски секретари, министри, пастори, професори и студенти, а не припадници оних „грађанских“ професија које имају некакве везе с тржиштем (Bosse, 1999: 138).

²⁹ Приликом боравка у Енглеској 1782, Гетеов пријатељ Карл Филип Мориц (Carl Philip Moritz) запазио је нешто занимљиво: шетња по граду остала је превасходно господска разонода, док је лутање друмовима ван града представљало већ социјално неупоредиво егалитарнију активност (нав. према: Solnit, 2010: 99).

грађанских конвенција и природних циклуса (укључујући ту и смењивање врелине и хладноће, светла и мрака итд.), више није осећао потребу да оде на неко одређено место или да му се врати (Baasner, 1999: 185), па напоследку више није имао ни осећај припадности некој конкретnoj заједници људи. У већ поменутиm шетњама изван зидина Женеве, Русо је имао прилике да доживи таква стања отуђености од људи која по интензитету нису заостајала за доживљајима које му је прибављало целоноћно читање романа: „На нашим шетњама изван града ја бих увијек ишао све даље и даље, а да не бих ни помишљао на повратак, тако да су други умјесто мене на то мислили. Два пута сам због тога настрадао: затворили су градска врата прије него што сам могао да се вратим“ (Rousseau, 1982: 1: 40). Када се трећи пут нашао пред закључаним капијама града, Русо је донео одлуку да одустане од мајсторског заната, да напусти Женеву и да цео свој живот претвори у велику авантуру лутања. Целокупно касније Русоово списатељство – које кулминира у незавршеним и тек постхумно објављеним *Машићаријама усамљеног шетача* – могло би да се тумачи и као допринос књижевном „жанру“ аутобиографских записа о утисцима стеченим на великом животном луталачком подухвату.

Лутање у доба романтизма отварало је нове егзистенцијалне хоризонте који су надмашили све оно што је било наговештено у просветитељству и који су се, управо захваљујући томе, нудили уметницима као идеалан медијум за изражавање властитих доживљаја отуђености и угрожености у грађанском друштву.³⁰ Записи с лутања су све ређе имали едукативну функцију преношења знања стечених упознавањем природе (биљака, животиња, али и људи који не живе грађанским начином живота), а све чешће су постајали места за уметничко ламентирање над ужасима живота у грађанском друштву. Самим тим, цезура између просветитељства и романтике постајала је све дубља, јаснија и бременитија консеквенцама важним за самоидентификацију самог луталице. Прототип луталице је најпре (до 18. века) био калфа и трговац, потом (у 18. веку) студент и истраживач разноликих манифестација живота у природи, а напоследку (на преласку из века у век) песник и вагабунд – „уклети песник“. Док су стара сталешка друштва располагала механизмима за асимилацију песника и проналажење његовог места у хијерархији, новоизграђено егалитарно грађанско друштво „протерује песника и од њега ствара паразита или скитницу“ (Paz, 1990:

³⁰ Речник немачког језика браће Грим (Jacob и Wilhelm Grimm) даје три модерна значења речи лутање: а) „запутити се у непознато, бити без сталног станишта или далеко од њега“; б) „лутовање које се спорадично предузима како би се видео свет и стекла знања“; ц) (у новије време) „весело обилажење природе, како би се освежило тело и дух, након што су романтика и гимнастичарски покрет пробудили ужитак у лутању“ (Grimm & Grimm, 2011: 1664 и даље). Занимљиво је да се у речнику утицај романтике спомиње само у последњем тумачењу речи, иако би он морао бити евидентиран и у првом – или, тачније, у једном специфичном укрштању првог и трећег значења.

232). Песник ту улогу преузима достојанствено, идентификујући се управо као „уклети песник“. Наравно, с ликом „уклетог песника“ нису се идентификовали само песници, већ и сви они уметници (сликари, композитори) које данас недвосмислено сматрамо романтичарима. Они су најзаслужнији за то што је у дух романтике лутање ушло не као обичан уметнички мотив него као својеврстан етос. Важи и обрнуто: са слабљењем духа романтике лутање је губило привлачну снагу за машту уметника и знатижељу филозофа – о чему сведочи све ређа уметничка обрада мотива лутања (упор. Gish, 1964: 239) – зато што је било уздрмано као етос. Самим тим, ако би се могло говорити о успону, развоју и замирању духа романтике у модерној Европи у категоријама социологије Макса Вебера, лутање би морало да буде признато за њему најпримеренији етос.

ЛИТЕРАТУРА:

- Bauman, Zigmunt (1984): *Kultura i društvo*, Beograd: Prosveta
- Beiser, Frederick (2011): *The German Historicist Tradition*, Oxford i New York: Oxford University Press
- Birnbaum, Norman (1973): „Konkurrierende Interpretation der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber“, u: Sprondel, Walter M. (ur.): *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Braudel, Fernand (1990): *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag*, München: Kindler Verlag
- Bube, Tobias (2007): *Zwischen Kultur- und Sozialphilosophie. Wirkungsgeschichtliche Studien zu Wilhelm Dilthey*, Würzburg: Königsheim & Neumann
- Clark, Grahame i Piggott, Stuart (1985): *Prehistoric Societies*, Harmondsworth itd.: Penguin Books
- Delimo, Ђан (1986): *Greh i strah. Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*, knj. 1–2, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada i Dnevnik
- Delimo, Ђан (1987): *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka). Opsednuti grad*, knj. 1–2, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada i Dnevnik
- Diltaj, Vilhelm (1981): *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ
- Ђurić, Mihailo (1987): *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed
- Elias, Norbert (2001): *Proces civilizacije. Sociogenetička i pishogenetička istraživanja*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Fuko, Mišel (1982): *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta
- Gete, Johan Wolfgang (1982): „Poezija i stvarnost“, u: *Odabrana dela*, knj. 6, Beograd: Rad
- Hajns, Folker (2011): *Uvod u Maksa Vebera*, Beograd: XX vek
- Hughes, John A., Martin, Peter J. i Sharrock, W. W. (1997): *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*, London itd.: Sage
- Meinecke Friedrich (1965): *Die Entstehung des Historismus*, München: R. Oldenbourg Verlag
- Hallpike, Christopher Robert (1990): *Die Grundlagen primitiven Denkens*, München i Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag i Klett-Cotta

- Herder, Johann Gottfried (1967): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Jeremić-Molnar, Dragana i Molnar, Aleksandar (2009): *Nestajanje uzvišenog i ovladavanje avangardnog u muzici moderne epohe. Knjiga I: Muzički uzvišeno u delima Betovena i Šenberga*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić
- Luckmann, Thomas (1972): „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur“, u: Gadamer, Hans-Georg i Vogler, Paul (ur.): *Sozialanthropologie*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag i Georg Thieme Verlag
- Mamford, Luis (2006): *Grad u istoriji. Njegov postanak, njegovo menjanje, njegovi izgledi*, Beograd: Book & Marso
- Molnar, Aleksandar (2001): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga I: Pravo na otpor tiraniji*, Beograd: Samizdat B92
- Nojman, Erih (1994): *Istorijsko poreklo svesti*, Beograd: Prosveta
- Paz, Oktavio (1990): *Luk i lira*, Beograd: Ginko
- Radkau, Joachim (2009): *Max Weber. A Biography*, Cambridge i Malden: Polity Press
- Renan, Orest (2002): „Utočišta intimnosti“, u: Arijes, Filip i Dibi, Žorž (ur.): *Istorija privatnog života. Knjiga 3: Od renesanse do prosvetećenosti*, Beograd: Clio
- Rousseau, Jean-Jacques (1982): *Ispovijesti*, knj. 1–2, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Samhaber, Ernst (1978): *Kaufleute wandeln die Welt. Handel macht Geschichte*, Frankfurt am Main: Societäts-Verlag
- Schluchter, Wolfgang (1980): *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zur Max Weber*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schmitz, Heiko (2006): *Von der 'Kritik der historischen Vernunft' zur 'Kritik der Kultur'. Über die Nähe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, Würzburg: Königsheim & Neumann
- Schneider, Helmuth (ur.) (1987): *Povijest rada. Od starog Egipta do danas*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske
- Schulze, Gerhard (2008): *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Tejlor, Čarls (2011): *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus i Službeni glasnik
- Toni, R. H. (1979): *Religija i uspon kapitalizma*, Beograd: Prosveta
- Treveljan, Đorđ Makoli (1982): *Društvena istorija Engleske. Od Čosera do kraljice Viktorije: šest vekova istorije*, Beograd: Srpska književna zadruga
- Turner, Bryan S. (1999): *Classical Sociology*, London: Sage
- Valdenfels, Bernhard (2005): *Topografija stranog. Studije o fenomenologiji stranog I*, Novi Sad: Stylos
- Valdenfels, Bernhard (2010): *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Вебер, Макс (1976): *Привреда и друштво*, књ. 1–2, Београд: Просвета
- Weber, Max (1986): „Znanost kao poziv“, u: *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus
- Weber, Max (1988): „Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912)“, u: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- Weber, Max (1989): *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svetlost
- Weber, Max (2004): *Zur Musiksoziologie (Nachlaß 1921), Gesamtausgabe*, knj. 14, Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Dragana Jeremić Molnar

University of Arts in Belgrade

Faculty of Music

Summary

Aleksandar Molnar

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

WANDERING ETHOS AND ROMANTIC SPIRIT.
REFLECTIONS FOLLOWING THE TRAIL OF
MAX WEBER'S SOCIOLOGY

First part of the article is devoted to the main categories of Max Weber's historicist sociology: ethos and spirit. The authors are examining his concepts of capitalist spirit and protestant spirit and, relating especially on Weber's unfinished treatise on music, contemplating the missing concept of romantic spirit, which could be tied with wandering ethos. In the second part of article, they are separating the phenomena of wandering (moving without purpose or goal) from travelling (moving towards the determined end) and analysing the possibilities of re-construction the wandering ethos in context of emerging early Romanticism. In the end they are dealing with the main change the wandering underwent in 18th Century and early 19th Century: from despised activity practiced by social outcasts only (with few exceptions such as journeymen and merchants) to the tool of regeneration.

Key words: Max Weber, wandering, journey, enlightenment, romanticism.