

<https://doi.org/10.18485/analiff.2026.38.1.9>
821.112.2.09-143 Хелдерлин Ф.

Размена дарова у Хелдерлиновој елегији „Хлеб и вино”

Стеван Б. Брадић*

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за компаративну књижевност

 <https://orcid.org/0000-0002-8943-7369>

Кључне речи:

размена дарова,
чисти дар,
богови,
људи,
економија,
песништво,
антика,
модерност

Апстракт

Размена дарова представља једно од значајних питања у савременим књижевнотеоријским и филозофским тумачењима, будући да омогућава преиспитивање односа између економије, религије и субјективности унутар модерног доба. Иако је Хелдерлинова елегија „Хлеб и вино” често тумачена из перспективе историје бивствовања, религијског искуства или проблема одсуства богова, питање дара и економије у њој остало је нетематизовано. На основу овог аспекта можемо другачије да сагледамо однос између антике и модерности, као и улоге поезије унутар модерног света. Главни циљ рада јесте да испита на који начин Хелдерлин у датој елегији обликује однос између „чистог дара” и економске размене. Посебно се анализира конституисање односа људи и богова као историјско кретање, постом, субјективност и могућност песничког деловања. Истраживање се заснива на интерпретативној и компаративној анализи елегије у дијалогу са филозофским концептима Жака Дериде, Дејвида Грејбера, Мартина Хајдегера и Петера Сондија. Анализирају се мотиви даривања, уздарја, повлачења богова и економског кружења, као и њихова улога у структури песме. Посебна пажња посвећена је односу између жанровске организације елегије и њеног историјско-филозофског хоризонта. Анализа показује да се размена код Хелдерлина не јавља као природно или изворно стање, већ као последица претходног догађаја „чистог дара” који омогућава конституисање људи и богова као субјеката размене. Показује се да покушај узвраћања дара уводи људе у простор кружења, који постепено доводи до профанације света и губитка односа са божанским. Модерност се у том контексту појављује као епоха самосврховите економске размене, која продире у све сфере постојања. Истовремено, песничко стваралаштво задобија статус деловања које има моћ да наруши ту логику и обнови могућност „чистог дара”. Резултати анализе указују да Хелдерлинова елегија не представља тужбалицу за изгубљеним јединством античког света, већ покушај мишљења поезије изван логике размене. Рад доприноси разумевању односа између поезије, економије и модерности, указујући на значај појма дара за савремена тумачења Хелдерлиновог песништва. (примљено: 2. фебруара 2026; прихваћено: 19. маја 2026)

1. Увод

Хелдерлинова чувена елегија „Хлеб и вино” настала је током лета 1800. године, када је песник боравио у Штутгарту, у периоду у коме пише велике химне, елегије и оде. Тада настају, између осталог, „Менонове тужалке за Диотимом”, „Архипелаг”, „Хајделберг”, „Штудгарт”, „Некар” и фрагменти песме „Као када на празник”. Хелдерлин тада још није препознат као значајан аутор, упркос чињеници да је објавио *Хипериона* [*Hyperion*, 1797, 1799], као и да је А. В. Шлегел „исказао своје дивљење према њему у једном приказу” [превод С. Б.] (Safransky, 2019: п.р.). Песме из овог периода написане су „новим стилем, истовремено слободним и озбиљним, препознатљивим и лишеним Шилеровог утицаја” (Safransky, 2019: п.р.). Елегија „Хлеб и вино”, међутим, није објављена у целости за песниковог живота, већ „само њена прва строфа под насловом ’Богу вина’ са посветом ’Хајнзеу’” (Safransky, 2019: п.р.). У жанровском смислу она је комбинација елегичног и химничног, будући да „елегија постаје химнична када успе да врати у присуство оно што је нестало” (Safransky, 2019: п.р.). Петер Сонди је указао да Хелдерлин тада развија схватање према коме су „песничке врсте историјски условљене, а [...] поетика жанрова заправо филозофија историје” [превод С. Б.] (Szondi, 1970: 133). Његов жанровски избор, стога, не бисмо требали разумети као субјективну произвољност, већ као препознавање историјски условљене напетости модерног доба, у којој се песник налази између (претпостављеног) изгубљеног јединства и немогућности његовог обнављања. Сходно томе, формално одређење ове песме постаје историјски одговор на преображаје самог историјског тренутка, у коме се класицистички поетички принцип више није могућ. Сонди зато сматра да је интерпретацију Хелдерлиновог песништва потребно засновати превасходно на „анализи самог песничког поступка”, односно удубљивањем у „његову стваралачку логику” (Szondi, 1970: 34).

Истовремено, питање поменуто историјске напетости задобило је другачији третман у чувеном есеју „Чему песници?” [1950] Мартина Хајдегера, који показује како елегија сведочи о „светској ноћи”, као епохи обележеној „недостајањем Бога”, у којој „никакав бог људе и ствари више не окупља у себе на очигледан и недвосмислен начин” [превод Б. З.] и тиме не уређује ни светску историју ни човеково пребивање у њој (Хајдегер, 2000: 209). Она такође упућује на епоху „дана”, античку Грчку, у којој су божанства била присутна, чиме се потенцира идеја њиховог повратка. Обрађујући управо проблем повратка, у предавањима *Хелдерлинова химна Истер* [1942], Хајдегер стихове друге верзије „Хлеба и вина”: „nemlich zu Hauß ist der Geist / nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath” (према Heidegger, 1996: 126),¹ који сведоче о потреби духа да напусти своју домовину, тумачи као посредно враћање извору, тврдећи да „одлазак није пуко остављање нечега иза себе, већ је већ први и стога одлучујући чин повратка дому” [превод С. Б.] (Heidegger, 1996: 133). Важно је

1 Наиме, код куће је дух / не на почетку, не на извору. Домовина га прождире” [превод С. Б.].

напоменути да у контексту предавања из четрдесетих година ова артикулација поприма и одређено политичко значење, па су већ савременици упозоравали на њену проблематичност. Пре свега, Теодор Адорно инсистира да у поменутим стиховима није реч о посредном повратку, већ да песник, напротив, „подиже брану против ирационалистичког догматизма и култа изворности” [превод Н. Ч. П.] (Adorno, 1985: 42).

Новија читања додатно потврђују да Хајдегер Хелдерлину не приступа просто као предмету тумачења, већ као посреднику сопственог мишљења, што се огледа у померању од интерпретације ка њиховом „сучељавању” (Auseinandersetzung), чиме се Хелдерлиново песништво интегрише у шири политички хоризонт. У датом оквиру, „песничко становање” поприма облик „радикално немачке Kampfgesellschaft, односно ’борбене заједнице’” [превод С. Б.] (Bambach, 2022: 46–47). Непосредно пре и током рата Хајдегерово читање Хелдерлина задобија наглашено национални и политички карактер, у коме песник бива означен као „највећи Немац од свих Немаца који позива свој Volk на његов аутентични задатак” (Bambach, 2022: 230). Немцима се у овом контексту приписује јединствена способност да обнове изгубљено грчко наслеђе и тиме преузму одговорност за „спасавање Запада”, у опозицији према „англосаксонском свету американизма и варварству Совјетског Савеза” (Bambach, 2022: 232). Након рата и слома фашизма, долази до реинтерпретације, па се „песничко становање” више не тумачи у националном кључу, већ као Хелдерлиново „судбинско припадање другим народима” (Bambach, 2022: 347). Ипак, ова трансформација не значи одрицање од основне структуре мишљења, тако да Хелдерлин остаје средишња фигура, која артикулише историјску судбину бивствовања као таквог, што значи да се проблем повратка не укида, већ преноси са националне на онтолошку раван.

У овом раду се нећемо непосредно бавити датом полемиком, већ специфичним схватањем дара изнесеним у првој варијанти ове елигије, које у постојећим анализама остаје занемарено, иако сматрамо да заузима структурно средиште елигије. То захтева привремени отклон од политичког контекста: идеолошке импликације Хајдегеровог читања овде се стављају у заграду како би се реконструисала иманентна логика текста те однос даривања и узвраћања, присуства и одсуства, унутар самог песничког говора. Ово деконтекстуализовање је пре свега методолошко, а на крају рада ће о датој проблематици поново бити речи, полазећи од „стваралачке логике”, како то и захтева Сондијева филолошка анализа.

2. Чисти дар и економија

Када је реч о мотиву дара, потребно је изложити неколико начелних напомена. Почевши од Марсела Моса, и његовог *Есеја о дару* [Essai sur le don, 1923–24] даривање је виђено као специфичан облик релације којим се дефинишу односи између појединаца и колектива, а која показује да никада није постојала епоха тзв. природне економије, односно „натуралне привреде” [превод А. М.] (Mos, 1982: 14), него да је у свим друштвима увек већ присутна

сложена мрежа „економских” и „правних” односа, видљива у датим механизмима размене. Најважнији од ових механизма „очигледно је онај који обавезује да се примљени поклон узврати” (Mos, 1982: 20). Реципрочност је, према томе, основ економске активности која се развија од такозваних архаичних друштава све до данас, чиме се успоставља начелни континуитет међу различитим друштвеним уређењима током историје.

У студији *Даровано време* [Donner le temps, 1991] Жак Дерида запажа како је у средишту овако схваћене економије фигура круга, „кружна размена, кружење добара, производа, монетарних знакова и роба, амортизације трошкова, прихода, размена употребне вредности са разменском вредношћу” [превод С. Б.] (Derrida, 1992: 6). Да би изложио своје разумевање, структуру размене апстрахује следећим описом: „у одређеној ситуацији ’појединац’ даје неку ’ствар’ некоем ’другоме’” (Derrida, 1992: 11); проблем, дакако, настаје уколико желимо објаснимо истинско даривање, будући да се, „оно даровано у дару [...] никада не сме вратити дародавцу [...] не сме кружити, не сме се никако исцрпљивати као дар у процесу размене” (Derrida, 1992: 7). Истински дар, према томе, „мора остати неекономски” (Derrida, 1992: 7). Управо зато, уколико, „неко врати уздарје, или [...] дугује, или мора да ми врати оно што сам му даровао, дар ће бити поништен” (Derrida, 1992: 12). Све ово значи да је у основи нужно да прималац истинског дара „не препозна дар као дар. Јер ако га препозна као дар, ако је поклон присутан као поклон, само препознавање је довољно да се дар поништи” (Derrida, 1992: 13). Према томе, можемо говорити о истинском дару једино уколико нема никаквог уздарја било у дословном или симболичком смислу.

Дерида зато поставља аксиом према коме дар постоји, „само ако се нарушава систем као и симбол у подели без повратка и без поновне поделе, без бивствовања-код-себе дара-и-уздарја” (Derrida, 1992: 13). На основу овог увида он развија критику Мосове и сличних анализа (пре свега Строса и Батаја) констатујући да, „конзистентан дискурс о дару постаје немогућ”, јер увек, „говори о свему сем о дару: бави се економијом, разменом, уговорима, говори о подизању улога, жртви, дару и уздарју – укратко о свему што у самој ствари покреће дар и поништавање дара” (Derrida, 1992: 24). Истински дар је, дакле, услов могућности економског кружења, али му не припада, будући да га оно укида. Истовремено, сам субјект и објект даривања су „фиксирани ефекти дара, захвати дара” (Derrida, 1992: 24), и управо зато „субјект никада неће даривати објект другом субјекту” (Derrida, 1992: 24). Уколико је дар услов субјекта и објекта, да би се одржао као дар, он мора бити заборављен, а овај заборав мора бити „радикалан не само на страни примаоца дарова већ, пре свега, дародавца” (Derrida, 1992: 23). У том смислу, чисти дар не функционише као позитивно одредива категорија, већ као гранични појам који означава услов и истовремено немогућност економије.

Након Деридине радикализације проблема дара као неекономског суплемента, могуће је вратити се антрополошким анализама које показују да је сама економија од почетка неодвојива од ширег друштвеног и симболичког оквира. Тако Дејвид Грејбер, фокусирајући се на проблем уздарја као дуга,

инсистира да је он „сама суштина друштвености. Он постоји далеко пре новца и тржишта” [превод С. Б.] (Graeber, 2011: 56), чиме доводи у питање могућност да се размена мисли као аутономни економски процес. Уместо тога, он показује да је оно што називамо економијом увек већ укорено у односу задужености који претходи свакој конкретној трансакцији, као и да се тај однос историјски артикулише кроз религијске и ритуалне форме, у којима људска заједница себе види у дужничкој релацији према боговима или чак према „самом универзуму” (Graeber, 2011: 58). Грејбер, међутим, закључује да је, „наш дуг према боговима био увек, у стварности, дуг према друштву које нас је обликовало” (Graeber, 2011: 58), чиме се теолошки хоризонт дуга профанизује, али се не уклања у потпуности, будући да он остаје уписан у самој структуру друштвених односа.

Разлика између дара и дуга, стога, постаје посебно значајна. Док Дерида инсистира на немогућности чистог дара унутар економије размене, Грејбер показује да се друштвени односи фактички одржавају кроз структуру уздарја/ дуга која никада не може бити у потпуности разрешена. Управо ова напетост између неекономског дара и друштвено конститутивног дуга отвара простор за читање Хелдерлинове елегije: уколико је заједница већ унапред одређена односом немогућег уздарја, онда се питање дара више не може поставити као питање размене, већ као питање онога што у самој структури односа остаје неузвраћено и тиме конститутивно за историјско кретање, али и модерно схватање песничког стваралаштва.

3. Од чистог дара до божанске економије

Начелно говорећи, у елегiji „Хлеб и вино” проналазимо два модела размене, које очекивано можемо да препознамо као антички и модерни. Хелдерлин тиме успоставља интерпретацију историјског кретања које обликује његову, а делом и нашу савременост. Но погрешно би било претпоставити да нам се у његовом тексту пружа пуки опис одређених карактеристика неке историјске епохе, напротив, Хелдерлинова елегija врши инсценацију самог процеса формирања епохалних координата, па их према томе не нуди као некакву ванвремену „есенцију” већ као догађај.

Дата процесуалност се најјасније види у петој строфи елегije, која је уједно и централна за нашу анализу. Наиме, након што нас је у првој строфи суочио са модерним светом, испражњеним од богова и божанског, а потом постулирао његове проблеме у другој и трећој, лирски субјект ће у четвртој направити драматичан заокрет према антици, у којој ће истовремено препознати алтернативно устројство људског постојања, заснованог на заједништву богова и људи, али и прве назнаке модерних проблема. Пета строфа се уводи последњим стиховима четврте: „Denn so kehren die Himmlischen ein, tiefschütternd gelangt so / Aus den Schatten herab unter die Menschen ihr Tag” (Hölderlin, 1970: 292).² Богови, дакле, нису само „напустили” људе у модерном добу, већ у одређеном

2 „Јер тако улазе небесници, тако потресајући до дна / из сенки међу људе силази њихов дан” [превод И.В.Л.] (Хелдерлин, 1993: 146).

тренутку у прошлости изводе *ein-kehren* — чин уласка, настањивања и продора у свет. Такође вреди нагласити да синтагма *unter die Menschen* не означава само просторни долазак „међу” људе, већ, у споју са *tiefschütternd* („дубоко потресајући”), упућује на продор који захвата саму основу (људског) постојања. Коначно, божански „дан” долази „из сенки” („aus den Schatten”), па његово присуство није тек супротност одсуству, већ се из њега рађа. Дато кретање можда подсећа на „кружење” о коме Дерида говори, тако да би могло деловати да нас богови наизменично посећују и напуштају, те да је светска историја схваћена у категоријама кружења. Но, као што ћемо показати, код Хелдерлина долазак „небесника” није везан за кружење времена, већ је сама фигура круга условљена овим доласком.

Потребно је такође нагласити да античка Грчка нема монопол на присуство богова, већ се оно тиче свих народа архаичне (митолошке) епохе и као таква је посебна историјска етапа у развоју читавог човечанства. Лирски субјект наводи:

[...] zu hell kommet, zu blendend das Glück,
Und es scheut sie der Mensch, kaum weiß zu sagen ein Halbgott,
Wer mit Namen sie sind, die mit den Gaben ihm nahn.
Aber der Mut von ihnen ist groß, es füllen das Herz ihm
Ihre Freuden und kaum weiß er zu brauchen das Gut,
Schafft, verschwendet und fast ward ihm Unheiliges heilig,
Das er mit segnender Hand törig und gütig berührt.
(Hölderlin, 1970: 292)³

Из језичке перспективе овде је од пресудног значаја глагол *nahn*: богови се не „појављују” нити једноставно „долазе”, већ се *приближавају, ступају у блискост* са људима, и то као још увек неодређене појаве. Њихово име и идентитет не претходе овом кретању („Wer mit Namen sie sind”). Потом, приближавају се „са даровима” („mit den Gaben”), али они нису предметног карактера, већ су „заслепљујућа срећа” („zu blendend das Glück”), „храброст” („der Mut”), „њихова радост” („Ihre Freuden”). Дарови, дакле, нису нешто што се поседује, већ сачињавају одредбе које конституишу сам карактер (људског) постојања и читавог историјског периода „дана”. Другим речима, овде се не ради о односу између већ конституисаних субјеката и објеката, већ о односу који измиче таквом одређењу.

Сматрамо да се зато ова структура не може без остатка обухватити у оквиру идеалистичког схватања о кретању духа. Говорећи о првом историјском лику религије, природној религији, Хегел указује да дух „сама себе производи као предмет” [превод М. К.] (Hegel, 1987: 447), те овакве односе мисли као модусе самоодношења, у којима се дух у религији јавља као „своја властита

3 „[...] пресјајна заслепљујућа стиже срећа, / па их се клони човек; полубог једва би знао / по имену све њих што с даровима му прилазе. / Ал храброст велику дају, и срце пуне њему / радости њине, и једва би знао да употреби благо, / па дела, расипа, и скоро му несвето постане свето, / што благословом руке такне будаласто и благо” (Хелдерлин, 1993: 146–147).

чиста самосвијест" (Hegel, 1987: 437). За разлику од Хегела, Адорно показује да се мит код Хелдерлина не налази насупрот емпиријске субјективности, већ у њеном самообожавању, односно у процесу у којем се субјективност поставља као апсолут и сопствене форме пројектује као митске фигуре.⁴ Но управо овај дијалектички оквир – дух као субјект или субјективност као извор мита – не исцрпљује могућности које Хелдерлинов текст отвара. Пре сваког таквог самоодношења, може се уочити акт даривања којим се тек успоставља могућност поделе на фигуре богова и људи (као субјеката), те се ефекат дара може разумети као догађај њиховог конституисања.

Управо зато се „долазак” богова не може успоставити у категоријама (дијалектичке) *размене*, него се, према Деридиној анализи, показује као догађај *чистог дара*: онај који „дарује” и оно даровано нису препознати, па даривање не може да се одреди као разменска релација, у језику или пракси. Тек се кроз накнадну рефлексiju античких песника, како видимо у шестој строфи, овај однос показује као размена, док нововековни песник сеже иза дате конструкције како би је, услед интереса сопственог доба, проблематизовао. Зато је оно што се раније у песми именује као „дан” *производ* процеса разграничавања и посредовања људи и божанстава. О томе сведочи првобитно нејасна подела између „светог” и „несветог” („und fast ward ihm Unheiliges heilig”), вредног и безвредног, односно, расподеле „добра” („das Gut”), при чему овај појам носи амбивалентно значење: „добро” је обилје које се може употребљавати, производити и расипати, чиме се нематеријални и материјални регистри преклапају, због чега се читаво постојање ненамерно „сакрализује”.

Потребно је такође уочити да на овако представљеном „почетку”, односно, приближавању накнадно конституисаних богова људима, не видимо неко „златно доба” хармоније, као што би се то можда очекивало у митским представама, већ суштинску контрадикцију: немогућност првобитног препознавања доводи до „расипништва”, које се онда мора надокнађивати.⁵ То је разлог свег потоњег историјског кретања. Песма наставља:

Möglichst dulden die Himmlischen dies; dann aber in Wahrheit
 Kommen sie selbst und gewohnt werden die Menschen des Glücks
 Und des Tags und zu schau'n die Offenbaren, das Antlitz
 Derer, welche, schon längst Eines und Alles genannt,
 Tief die verschwiegene Brust mit freier Genüge gefüllet,⁸⁵
 Und zuerst und allein alles Verlangen beglückt;
 (Hölderlin, 1970: 292)⁶

4 „Адорно наводи да „субјективност није ни апсолутно ни последње. Када се субјективност издаје за такву она хули, јер је иманентно принуђена на самопостављање. Тако је код Хелдерлина конституирана *hybris*. Произилази из митских предочи [...] но жели демитологизацију, препознајући мит у самообожавању човјека” (Adorno, 1985: 68).

5 Адорно тако запажа: „У Хелдерлину се филозофија повијести, која је извор и помирење промишљања у једноставној супротности спрам рефлексije као стања савршене грешности, изокреће” (Adorno, 1985: 71).

6 „Колико могу, трпе то небесници; али тад у збиљи / долазе они сами, и навикавају се људи срећи / и светлу дана, и да гледају објављене, / лица оних које одавно већ назваше Једним и Свим / што

Последица првобитног догађаја даривања јесте конституисање појединачних субјеката, али и накнадно одређивање њиховог порекла у „Једном-Свему”. На то упућује већ сама језичка формулација „*schon längst Eines und Alles genannt*”. Хелдерлин се у наведеним стиховима, дакако, ослања на чувени Хераклитов фрагмент: „ако послушате, не мене него логос, мудро је признавати да је све једно” [превод З. Д. и др.] (ДК 22 Б50). Ж. Ф. Кортан фигуру „Једног-Свега” описује као врховну, суштински анонимну инстанцу: „Отац (Етер-Отац, 'најпримереније Зевс') представља ону врховну инстанцу, једва познату и несумњиво суштински анонимну, безимену, која је послала и завештала све божанско што се појавило на Западу” [превод С. Б.] (Courtine, 1999: 134). Сматрамо, међутим, да је потребно нагласити како Хелдерлин овде сеже управо до предсократовске мисли како би, са прекласичне инстанце, показао да чак ни „Једно-Све” не функционише као унапред дат изворни принцип, већ као догађај именовања који се може временски одредити: оно је „одавно већ названо”, те је самим чином именовања тек конституисано као такво. На тај начин, формула која у идеалистичкој традицији означава јединство бића бива код Хелдерлина премештена на језичку раван, где се показује као ретроактивни ефекат именовања (у смислу Хераклитовог *logos*), а не као његов темељ.

У датом измештању од пресудног је значаја да именовање не захвата већ диференцирану стварност, већ производи прву разлику унутар онога што је до тада неодређено. „Једно-Све” не именује тоталитет који већ постоји, већ га успоставља као јединство тек у односу на оно што из њега бива издвојено. Само на тој основи постаје могуће разликовање божанског и људског, односно конституисање различитих облика субјективности као међусобно одређених позиција. Стога се тек у наредном кораку појављују „у збиљи” сакрални субјекти, „небесници” („*die Himmlischen*”), насупрот партикуларизованој људској субјективности. Граница између „светог” и „несветог” се тиме успоставља као ефекат разликовања, које у једнакој мери обликује и богове и људе као субјекте међусобног одношења. Из нововековне перспективе, овај процес бисмо могли описати као издвајање људске субјективности из првобитне неразграничености „Једног-Свега”, при чему се фундаментални феномени и принципи људског постојања артикулишу у облику божанског, које се показује као аутономна субјективност. У том смислу, тоталитет се не појављује као предмет који стоји насупрот субјекту, већ као структура односа квалитативно различитих облика субјективности. Коначно, последњи ступањ у овом процесу представља именовање појединачних богова:

So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben
Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.
Tragen muss er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes,

истпунише до дна груд занемелу слободном / довољношћу, и први и једини све тежње усређише” (Хелдерлин, 1993: 147).

Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.
(Hölderlin, 1970: 292–293)⁷

Како што се „Једно-Све” конституише тек накнадним именовањем, тако и његови „ликови” не ступају одмах као одређена божанства, већ као односи који претходе свом имену. Човек стога не подноси некакво првобитно безимено биће, него временски јаз између „дарова” који га обликују и њихове артикулације, у коме су му успостављени односи још увек неразговорни. Управо то стање означава глагол *tragen*: не „подношење” неког хаоса, већ „издржавање” онога што је већ присутно, али још увек није именовано. Тек након тога долази до прелома: „nun aber nennt er sein Liebstes”. Именовање се, дакле, не јавља као препознавање већ одређеног, него као покушај да се оно што је делатно али непрозирно, први пут одреди. Посебно значајно је да човек именује „своје најмилије” („sein Liebstes”), односно, да се божанско не конституише као „објективна” датост, већ као афективно присвајање, на основу кога се тек може успоставити накнадна разборитост и рационалност. Тек тада се може говорити о формирању индивидуалних божанстава, каква познајемо из епских и митолошких традиција (грчких и блискоисточних).

Описани процес кулминира у последњем стиху наведене строфе, где глагол *entstehen* показује да речи не служе као пуки означитељи, већ настају као одговор на дар, као појава која се, попут цвета, отвара у својој пуноћи (ст.г. *akmē*) из ситуације која јој претходи. Управо у том тренутку конституише се субјект *даривања*, али и однос према дару као обавеза *уздања*, односно као *дуг*. Дар, који у почетку остаје непрепознатљив, бива накнадно увучен у структуру размене чином именовања и артикулације. Однос богова и људи се онда успоставља према сложенем моделу дародавца и дужника, који постаје централан, уместо односа господара и роба, као нпр. код Хегела.

У шестој строфи песма износи импликације овако успостављене релације:

Und nun denkt er zu ehren in Ernst die seligen Götter,
Wirklich und wahrhaft muss alles verkünden ihr Lob.
Nichts darf schauen das Licht, was nicht den Hohen gefällt,
Vor den Äther gebührt Müßigversuchendes nicht.
Drum in der Gegenwart der Himmlischen würdig zu stehen,⁹⁵
Richten in herrlichen Ordnungen Völker sich auf
Untereinander und baun die schönen Tempel und Städte
Fest und edel, sie gehn über Gestaden empor –
(Hölderlin, 1970: 293)⁸

7 „такав је човек; кад ту је благо, и дарове му / припрема неки бог, не види он то и не зна. / Најпре да подноси мора; ал сад најдраже именује, / сад, зато сад морају речи настати као цвеће” (Хелдерлин, 1993: 147).

8 „Сад у свој збиљи да блажене богове слави, / стварно и истински мора све да им објави хвалу. / Не сме да гледа светлост шта вишњима није по вољи, / пред Етером не доликује дангубан покушај. / Зато, да

Однос између божанског и људског деловања исказује се кроз неколико кључних појмова који показују како се из њихове релације тек постепено обликује уређеност постојања. Глагол *verkünden* у другом стиху не означава само „изрицање похвале”, већ јавни и обавезујући чин, који се простире кроз „све” и тиме подстиче и усмерава људско деловање. Ова димензија божанског, као начела, додатно се појачава у наредном стиху, будући да се читав простор појавности („Nichts darf schauen das Licht”) показује у односу на оно што је „прихватљиво”, односно „по вољи” небесницима („den Hohen gefällt”), чиме се уједно успоставља разлика између примереног и непримереног: насупрот примереном стоји *Müßigversuchendes*, „дангубан покушај”, односно деловање без усмерења, које не припада, „не приличи” („gebührt nicht”) овом односу и тиме остаје изван обавезујућег карактера „хвале”.⁹ Коначно, глагол *richten* и именица *die Ordnungen* у другој половини цитираног одломка, сведоче о процесу у коме се народи тек „постављају” и „уређују” у одговор на божанско присуство. Храмови и градови који се потом граде резултат су истог процеса, у коме се људско деловање, произвођење и мишљење постепено организују у релативно стабилне, али динамичне форме око божанског начела као „финалног узрока”.

Полазећи од Деридиног описа кружења, овакав однос између профаног и сакралног можемо препознати као економију; међутим, она је специфична божанска економија, која се састоји од покушаја да се боговима „врати уздарје”. О датом односу теолошког и економског Ђорђо Агамбен наводећи следеће: „Од почетка теологија осмишљава божански живот и историју човечанства као *oikonomia*, што значи да је сама теологија 'економска', а не да је то постала накнадно кроз секуларизацију” [превод С. Б.] (Agamben, 2011: 3). У Агамбеновој интерпретацији, *oikonomia* тако означава уређивање и управљање односима између божанског и људског (видети Agamben, 2011: 17–53). Кружење дарова између богова и људи је заиста представљено у Хелдерлиновој елегiji, у датом историјском периоду, као супстанца заједничког постојања и принцип његовог уређења. Божанска рефлексija која уређује свет постоји, међутим, управо у људском произвођењу, деловању и мишљењу, у храмовима, градовима, надметањима и песмама „бозима на весеље”. Ова размена зато још увек нема карактер профане економије, као што се може видети у четвртој строфи: „Ausgeteilet erfreut solch Gut und getauschet, mit Fremden, / Wird's ein Jubel” (Hölderlin, 1970: 292). Глаголи *ausgeteilt* и *getauschet* су супротстављени задржавању и нагомилавању „добра” („das Gut”) карактеристичном за модерно доба. Они изражавају принцип „поделе” и „размене” који производе заједничко „ликовање” („Jubel”), тако да се вредност „добра” увећава кроз дељење. Овакав модел размене омогућен је фигуром „странца” са којим се дели („mit Fremden”), а који је само божанство. Дата размена, очигледно, још увек нема карактер

достојно стану у присутности небесника / усправљају се народи у сјајним редовима / на такмичење, и граде храмове лепе и градове / чврсте и племените, над обалама се дижу” (Хелдерлин, 1993: 147).

9 Овде је по свему судећи реч о онтологизацији поетичког принципа који Хорације износи у „Посланица Пизонима”: „да песници осредњи буду, / не дају богови то, ни људи” (Horacije, 2010: 81).

прорачуна, већ облик заједничког испуњења. Поставља се питање како долази до прелаза из античког у нововековни модел?

Идеалистички одговор на ово питање био би да се богови повлаче услед иманентне нужности света који их је успоставио (код Хегела реч је о преласку из „религије уметности” у „очигледну религију”). И тако долази до опадања античке цивилизације: „Aber wo sind sie? wo blühen die Bekannten, die Kronen des Festes? / Thebe welkt und Athen; rauschen die Waffen nicht mehr / In Olympia, nicht die goldnen Wagen des Kampfspiels” (Hölderlin, 1970: 293).¹⁰ Глагол *blühen*, који се појављује у овим стиховима, можемо повезати са „речима које настају као цвеће” из претходне строфе, чиме се даје до знања да је период „цветања”, пуноће античке појавности, превазиђен. У овој се елегiji, међутим, не артикулише сасвим експлицитно зашто богови напуштају свет, али је очигледно да релација размене од почетка представља вишеструки проблем који се не може разрешити у оквирима који су дати, те већ у себи носи клицу самоукидања.

Пре свега, однос између богова и смртника успостављен кроз афективно присвајање, којим се утемељују сврховитост и рационалност античког света, оставља поље могућности из кога се они издвајају неисцрпљеним, па је и накнадно уздарје увек недовољно и неадекватно, што значи да је и друг неотплатив. Унутар самог античког поретка, ова противречност остаје неразрешива, мотивишући развој различитих видова религиозности. Другим речима, дата релација размене почива на „забраву” конститутивног догађаја *чистог дара*, који се управо уласком у кружење уздарја, односно, Грејберовог дуга као конститутивне друштвене релације, поништава и реинтерпретира у економском кључу. Стога дато кружење представља само један ступањ у људском саморазумевању, које се поступно креће кроз различите облике у зависности од тога како се успоставља однос између профаног и сакралног, односно како се у свести и за свест конституишу ови домени. Врхунац и довршетак античког модела кружења види се на крају шесте строфе:

Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht,
Drückt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf?
Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an
Und vollendet' und schloss tröstend das himmlische Fest.
(Hölderlin, 1970: 293)¹¹

Одсуство богова се у прва два стиха артикулише кроз изостанак њиховог видљивог означавања, глаголима *zeichnen* и *drücken*. Поред конкретног ритуалног геста, божански знак овде се може разумети као облик дара унутар

10 „Но, где су они? Где знани цветају венци славља? / Теба вене, и Атина; зар не звечи оружје више / У Олимпији, и златна не тугње у трци кола” (Хелдерлин, 1993: 147).

11 „Зашто ко пре бог неки људско не бележи чело / утискујући, ко некад, оном ког згоди свој знак? / Или је и сам дошао и људски узео лик / да доврши и закључи утехом небеско славље” (Хелдерлин, 1993: 148).

релације размене: као спољашњи траг који не само да означава присуство божанског, већ истовремено успоставља и потврђује однос уздарја између богова и људи,¹² његов изостанак стога подразумева прекид у логици ове размене. Насупрот томе, у наредном стиху јавља се формулација „*nahm des Menschen Gestalt an*“, која означава „преузимање људског лика“ као начина присуства, чиме се божанско више не испољава само у виду спољашњег, већ и унутрашњег присуства, односно као обличје које се дели са човеком. Овај преокрет кулминира у глаголима *vollenden* и *schließen*, као „окончање“ и „испуњење“ процеса једне заокружене целине, тако да фигура која „преузима људски лик“ истовремено припада античком свету „небеског славља“ и означава његово довршење отелотворењем, доводећи кружење до крајње тачке.

Као и на неким другим местима у овој елегiji, није сасвим јасно о ком богу је реч, будући да он није именован, што није пуки недостатак песничког текста, већ одговара специфичној Хелдерлиновој поетици: „Име код Хелдерлина не 'ословљава' нешто или некога унапред успостављеног и присутног. Име функционише као позив или призивање значења које се одвија унутар самог текста“ [превод С. Б.] (Baker, 1986: 488). Текст тако понавља исти гест о коме сведочи: отелотворује значење без (унапред успостављеног) спољашњег референта. Историјски хоризонт, дакако, није потпуно занемарив, па Кортан наводи како се управо овде „наглашава блискост Христа и Диониса, до те мере да су те две (једнаке) фигуре постављене једна преко друге“ (Courtine, 1999: 126). Будући да је реч о епохалном довршетку „утехом“, ова амбивалентна фигура свакако је ближа Христу, који се код Хелдерлина обично и види као повлашћена и гранична појава античког света: последње божанство које му још увек припада, али које истовремено доводи посредовање до крајње тачке. Како истиче Кортан, Христ је „последњи јунак, последњи бог, после кога се више не може појавити ни један“ (Courtine, 1999: 140). Али чак и без овог директног идентификовања, отелотворење божанства се показује као специфичан вид религијске свести кроз који се покушава разрешити контрадикторност односа између богова и људи.

Са одласком отелотвореног божанства постојање се фундаментално трансформише, будући да се успостављена сврховитост божанске економије радикално преображава. Повлачећи се из света, богови, односно, Христ као парадигматска фигура овог процеса, ослобађају људе од непосредне размене, укидајући присуство фигура дародаваца. Парадокс разрешења античког „дана“ лежи у чињеници да се овиме размена не окончава, већ се измешта из сакралне у профану сферу, а „бесконачни дуг“ задобија своју овоземаљску форму. Човек, дакле, још увек није напустио координате успостављене иницијалним *чистим даром*, већ повлачењем божанске економије у домен мистерије, бива препуштен људској економији. Као што примећује Агамбен, „лексикон Павлове *ekklesia*

12 Примере овог „знака“ можемо наћи у Пиндаревим епиникијама, где се свака победа на спортским надметањима не види као успех појединачног такмичара већ увек као божански дар, те су лепота, снага и вештина победника, увек „знак“ божанске милости.

је 'економски', а не политички, а Хришћани су у овом смислу први потпуно 'економски' људи" (Agamben, 2011: 24).¹³

4. Од профане економије ка чистом дару

О савременом свету као простору људске, профане економије, сведочи нам сам почетак елегije, са сликом савременог града који тоне у (светску) ноћ:

Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die Menschen,
Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt
Wohlfrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen,
Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
(Hölderlin, 1970: 293)¹⁴

Лексика почетних стихова већ упућује на промену режима постојања: људи се враћају кући *satt*, у стању „испуњености”, „ситости” која затвара дневни циклус унутар простора домаћинства. Потом, стих „Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt” експлицитно уводи језик прорачуна: глагол *wägen* означава не само „мерење”, већ и „вагање”, „одмеравање”, чиме се „разборитост” („sinnig”) модерног човека показује као биланс добити и губитка. Ова логика се затим кондензује у слици „geschäftige Markt”, где *geschäftig* упућује на трговачку делатност као општи принцип, док глагол *ruht* означава само привремену, вечерњу обуставу непрекидног процеса размене. Управо та привремена обустава открива да је у средишту модерне заједнице, модерног града, *тржиште* постало његова основна структура: радени трг *leer steht*, „стоји испражњен”, не само од „грожђа” и „цвећа”, нити од „творевина руку”, односно од роба које иначе на њему круже као предмети размене, које су и саме двосмислене, већ се тиме индиректно указује и на одсуство ширих облика заједничког појављивања који су обележавали антички свет, наиме, „позоришта”, „храмова”, „посвећеног плеса” итд. Тиме је човек практично сведен на иманентно сврховито кружење профане економије. Више нема божанстава која би представљала њено спољашње одредиште и оправдање, већ је она сама себи сврха, па је стога кружење око ништавила, другим речима, *нихилизам*. Неколико деценија након Хелдерлина, овај разменски низ ће схематски бити описан у *Капиталу* као Н-Р-Н', као кружење новца који се даје за робу, а која се потом поново даје за новац са циљем његовог увећања, односно плоћења капитала.¹⁵ Оваква анализа

13 Агамбен додаје како хришћанско божанство управља светом као домаћинством, путем „економије мистерије”, односно, „делатности која разоткрива мистерију која је била најављена типолошки у *Старом завету*” (Agamben, 2011: 24), да би временом она постала „мистерија економије”, као делатност којом Бог на „тајновит начин изражава божанско биће као тројство, а истовремено га уређује и 'хармонизује' у једно” (Agamben, 2011: 39).

14 „Радости дневних сити иду на починак људи, / а разборита глава одмерава добит и штету / задовољно код куће; без грожђа стоји и цвећа / и творевина руку, почива радени трг” (Хелдерлин, 1993: 144).

15 Управо се оваква самооплођујућа вредност, када се купује се само зато да би се поново продавало, али тако да се „на крају . . . из промета извлачи више новца но што је у почетку у њ било убачено”

је, наравно, још увек страна Хелдерлину, иако је начелни проблем *економске одисеје*, како је назива Дерида, очигледно сасвим јасно препознат. Последице овог стања виде се у чувеној седмој строфи:

[...] Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinen's wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
(Hölderlin, 1970: 293)¹⁶

Већ сама синтакса строфе успоставља дистанцу: богови „живе”, али „über dem Haupt droben in anderer Welt”, при чему ова просторна одредница не означава метафизичку оностраност, већ повлачење из сфере појавности. Њихово „деловање” описује се глаголом *wirken*, као трајно, непрекинуто дејство, али без непосредног односа према људима, будући да људско постојање више није релевантно у њиховом хоризонту („scheinen's wenig zu achten”). Божанства су, дакле, у „другом свету”, а људи су постали „слабе посуде” („schwaches Gefäß”) које више нису у стању да „обухвате” („fassen”) и „поднесу” („ertragen”) „божанску пуноћу” („göttliche Fülle”). Ово је један од ретких експлицитно наведених разлога зашто су се богови повукли – не зато да би нас казнили, већ зато што нас „штеде” („schonen”).

Али зашто су људи слаби и шта сачињава слабост нововековног човека? Према наведеним стиховима човекова слабост (која своје порекло има у античком добу), није, дакле, његова неспособност да „узврати дар”, да „отплати дуг”, што би онда „увредило” богове, као што бисмо можда очекивали, већ је то његова неспособност да *дар прими*. Хелдерлин тако унапред оповргава тезе које износе антрополози попут Моса или Гејбера који проблем препознају у бесконачном и неотплативом дугу. Неспособност примања дарова обликовала се управо у почетном догађају чистог даривања које је поништено и заборављено самим покушајем враћања уздарја. Човек који је себе успоставио као дужника, престао је да буде способан за *чисти дар*, сводећи читав свој свет на економски хоризонт, који му временом обликовао субјективност, заједницу и саму разборитост, услед којих митска свест са својим боговима више није била могућа. Будући да је неспособан да прими *чисти дар*, он га временом трансформише у бесмислено кружење економије.

То, међутим, не значи да у модерном свету више нема појединачних чистих даривања, али она се дешавају само „понекад” („zu Zeiten”), у ретким,

(Marks, 1971: 120) назива капиталом, а друштва у којима је његово умножавање само себи сврха називају се капиталистичким.

16 „Живе додуше / богови још, ал горе над главом, у другом свету. / Бескрајно делују тамо, а као да мало маре / живимо ли; толико нас штеде небесници. / Јер не може увек слаби да садржи их сасуд, / понекад само поднесе обиље божије човек” (Хелдерлин, 1993: 148).

изузетним тренуцима, код појединаца, као изузетак, што значи да нису принцип заједничког постојања, а у наведеним стиховима су чак и они посредовани фигурама богова. Када се ова даривања и јаве у виду „божанске пуноће” („göttliche Fülle”), она представљају радикални прекид који одређује сав накнадни „живот” појединца, тако да он постаје тек „сан о њима” („Traum von ihnen ist drauf das Leben”, Hölderlin, 1970: 293). У том смислу, чисти дар задржава догађајни и секвенцијални карактер, али тако да његова последица, мада свеобухватна, остаје везана за појединачно искуство (и зато „сан”), будући да је изузетак који се не може стабилизovati у опште правило. И стога песма наставља чувеним стиховима:

[...] Indessen dünket mir öfters
 Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
 So zu harren und was zu tun indes und zu sagen,
 Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?
 Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
 Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.
 (Hölderlin, 1970: 293)¹⁷

Управо се овде песништво експлицитно повезује са изложеном проблематиком чистог дара, чиме се успоставља као сфера наспрам и изван профане економије, али управо стога и дубоко упитно. Многи аутори су упућивали на Хегелов констатацију у *Естетици* како уметност „не представља највишу форму у којој може да се ухвати духовна конкретност” [превод Н. П.] (Hegel, 1970: 72). За Хелдерлина је, међутим, питање места уметности повезано са проблемом сврховитости *размене*. Језиком ове елегije, поезија је у антици била начин на који су људи враћали свој наводни дуг божанствима; међутим, са повлачењем богова као финалног узрока нестаје и сам поетички принцип који је одређивао уделовљеност песме, те она више не може да се недвосмислено успостави. Но, као што је показано, већ се и само укључивање у економско кружење дара и уздарја испоставило као проблематично, будући да управо та размена води ка нихилизму профане економије. Поезија се у модерном добу зато може разумети као покушај успостављања *чистог дара*, односно као дисконтинуитет у односу на размену и њену кружну логику, као и на установљене субјекте које она претпоставља. Оно што се код класичних немачких идеалиста јавља као кретање духа ка самом себи, код Хелдерлина тиме губи карактер разрешења: без финалног узрока који би гарантовао повратак, поезија више не може бити посредник тог кружног кретања, већ се показује као догађај који тек отвара могућност успостављања новог односа. Зато у другој верзији ове елегije песник каже: „nemlich zu Hauß ist der Geist / nicht im Anfang, nicht an der Quell.

17 „Међутим често ми се / чини боље да спавам, но тако без другова да сам, / тако да ишчекујем, а шта да чиним и кажем / не знам, и чему песници у оскудно време? / Но они су, кажеш, као свештеници бога вина / што од земље до земље ходише у светој ноћи” (Хелдерлин, 1993: 148).

Ihn zehret die Heimath" (цит. Heidegger, 1996: 126). Кретање духа ка самом себи није задатак песништва.

Описани карактер поетског изрицања може се довести у везу са Хајдегеровим појмом *Ereignis* („догађај“). У својим тумачењима Хелдерлина Хајдегер користи овај појам како би описао песничку реч као „изворни догађај [*Ereignis*] светог“ (Heidegger, 1996: 98), у чијем се доласку „утемељује нови почетак једне нове историје“ (Heidegger, 1996: 97). Управо овде морамо да направимо паралелу са чистим даром: као што *Ereignis* не означава догађај унутар већ датог поретка, него догађање које успоставља саму могућност односа, тако и чисти дар не делује између конституисаних субјеката, већ их производи и доводи у однос, отварајући нову секвенцу постојања. Међутим, како смо наговорили на почетку, поетска реч као *Ereignis* не остаје код Хајдегера само на нивоу догађаја који отвара однос, већ се везује за конкретан историјски субјект, *немачки народ*. Хајдегер изричито тврди да је „та реч, још нечувена, сачувана у западном језику Немаца“ (Heidegger, 1996: 97), чиме Хелдерлиново песништво добија улогу посредника једног привилегованог историјског почетка. Управо ту се јавља проблем: оно што је у структури *Ereignis*-а замишљено као отварање, бива претворено у утемељење, а оно што би требало да буде догађај без субјекта, постаје догађај који тражи свог носиоца.

Са друге стране, и наше читање Хелдерлина, према коме песништво треба да се успостави као чисти дар, подразумева одређене контрадикције. Као што смо видели, Деридин појам је парадоксалан: он се укида оног тренутка када се конституишу дародавац, прималац и оно што се размеђује. Другим речима, поезија која је упућена ма коме, па и јавности, увек је већ интегрисана у неки облик кружења, те се тешко може мислити као чисти дар. Из тог угла можемо разумети и чувено питање „wozu Dichter in dürftiger Zeit“ (Hölderlin, 1970: 293), постављено у седмој строфи, јер се њиме отвара двострука немогућност песме. С једне стране, нестанком „небесника“ нестаје и финални узрок, па тиме и сам хоризонт размене: песма се ослобађа карактера дара, али остаје без адресата, безразложна и бесмислена. С друге стране, ако је упућена „смртницима“, она постаје део општег кружења, односно роба профане економије, чиме се као песма самоукида. У оба случаја њено биће је доведено у питање. Ипак, само прва могућност отвара простор за обнављање чистог дара који је претходио божанској економији: песма би, у том смислу, морала бити лишена и дародавца и примаоца, не би смела бити препозната као дар, и тиме би тек могла остварити немогуће. Сматрамо да управо ту немогућност Хелдерлинова елегича артикулише.

Наиме, у стиховима који непосредно следе питању „чему песници?“, одговор не даје лирски субјект, већ онај коме је песма упућена, Хајнзе: „Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester“ (Hölderlin, 1970: 293). Овде је пресудна уметнута синтагма *sagst du*: одговор је експлицитно приписан другом, те самим тим дистанциран и релативизован. Хајнзе такође не износи одређење, већ поређење, *wie*: песници су „као“ свештеници бога вина. Божанска

економија се, дакле, не обнавља као стварни хоризонт, већ се призива као модел и узор, без њене конкретне форме, садржине или начина циркулације. Управо измештањем од идентификације ка аналогiji показује се да је реч о историјски превазиђеном облику легитимације, који може послужити као кантовски „идеал”, односно, репрезентативни пример, али не и стварни принцип стварања. Сличну структуру налазимо и у првој строфи:

Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten; vielleicht, daß
Dort ein Liebendes spielt oder ein einsamer Mann
Ferner Freunde gedenkt und der Jugendzeit
(Hölderlin, 1970: 290)¹⁸

Већ у првом стиху кључне су речи *tönt* и *fern*: музика не бива упућена, већ „одзвања”, и то из „даљине” која није јасно одређена ни просторним ни субјективним координатама („aus Gärten”). Она допире до лирског субјекта, до будних суграђана и до нас као читалаца, иако никоме од нас није намењена. Управо у томе лежи њен специфичан статус: она нарушава поделу између затворених „домаћинстава” у којима „разборите главе” вагају добит и штету, појављујући се као нешто безразложно и расипно, као нешто што се дели без намере дељења. Истовремено, стихови нуде могуће одредиште те музике: „удаљене пријатеље”, „младост”, љубавни однос, чиме се наизглед обнавља логика размене. Међутим, пресудну улогу има модални прилог *vielleicht*, „можда”, позициониран управо на прелому између опажаја и његовог тумачења. Он укида стабилну интерпретацију: ни извор музике, ни њен адресат не могу бити поуздано утврђени. Управо тиме се спречава њено враћање у одређени круг размене. Иако се иза „пријатеља” и „младости” могу препознати одсутни богови или чак сама антика као цивилизацијска „младост” (лишена свог колективно-историјског карактера), та идентификација остаје на нивоу претпоставке. Као и поређење Хајнзеовог одговора, које оклева да песму поново укључи у божанску економију, и овде лирски субјект задржава дистанцу према таквом утемељењу. Амбиваленција означена речју *vielleicht* тако постаје услов могућности једне појаве која не припада ни божанској ни профаној економији: музике која циркулише изван размене.

Строго говорећи, ово би могао бити једини начин да се очува карактер чистог дара: не тако што би се на песму пројектовала нова сврха, која би укинула његову логику, већ тако што се свака сврха суспендује, док се стара одржава на дистанци, без обнављања историјски проблематичног античког решења. На овај начин се нови задатак песништва може изразити само у категоријама које су увек већ неадекватне: проговорити о чистом дару као таквом подразумева његово укидање, па се историјски превазиђене категорије и погрешно препознавање

18 „Ал’ звуче струне негде далеко у вртовима; можда / Неко заљубљен свира тамо, ил усамљеник / На далеке се пријатеље сећа, и младост” (Хелдерлин, 1993: 144).

намећу као структурно кашњење самог дискурса, као кашњење установљеног имена за догађајем. Уколико је задатак песништва чисти дар, он се пре самог себе не може именовати. О њему се може говорити само по аналогiji, што ова елегија и чини: као што је некада чисти дар конституисао цивилизацијске координате божанске економије која нас је довела до савременог света профане економије, тако нас чисти дар може одвести у други однос. Али он као такав остаје изван именовања. Елегија нам зато не нуди појам чистог дара, већ инсценацију његове немогућности у језику, али се као таква може се разумети као путоказ будућег стварања.

5. Закључак

Покушајмо зато да проблем поставимо у категоријама у којима смо се до сада кретали. Ако је песма у антици сама конституисала реципијенте уздарја, који су потом реификовани у митској свести (и прескриптивној поетици) као божанства, онда је у модерном добу по први пут разоткривена условљеност тог процеса: кружење дара и уздарја показује се као историјски облик који губи свој сакрални карактер и прелази у профану економију. То, међутим, не значи да се поезија једноставно ослобађа економске логике, већ да се њен однос према њој радикално проблематизује. Поезија се у модерном контексту може мислити као чисти дар само под условом да тај дар не буде ни именован ни препознат као такав.

У том светлу, читава структура елегије и њених запажања о доласку и одласку богова показује се као артикулација једног историјског прелома. Првобитни дар, којим се конституишу људи и богови, историјски се стабилизује као кружење. Поезија у том контексту опстаје као реликт превазиђене светскоисторијске епохе и више се не може ослонити на облике легитимације који су у њој важили. Но она није једноставно њен производ, већ конститутивни услов: кроз поезију се та епоха обликује као историјско самопостављање субјекта. Ово примећује и Валтер Бенјамин у својој анализи Хелдерлина, када тврди да „небеснике песма не води друкчије него људе” (Benjamin, 1974: 161). Њена накнадна формализација опстаје унутар секвенце којој је поезија сама дала координате. У савремености, те почетне координате више немају обавезујући карактер, али будући да их је поезија изворно превазилазила, њихово урушавање може се разумети као њена предност и шанса, како за поезију тако и за човечанство („stark machet die Not und die Nacht”, Hölderlin, 1970: 293). Управо зато греша Славој Жижек када код Хелдерлина препознаје жудњу за „увек већ изгубљеним пререклексивним основом” [Превод С. Б.] (Žižek, 2006: 157), а окретање поезији као „бекство [...], означитељ неуспеха да се оствари рад мишљења” (Žižek, 2006: 157). Његова интерпретација почива на ретроактивном увођењу хегеловске схеме тамо где текст доводи у питање управо такво утемељење. Поезија није „неуспех мишљења”, већ начин на који се може артикулисати структурна немогућност затварања догађаја у јединствени тоталитет.

У чему се састоји њена прилика за „оснаживање”, у којој више нема унапред задатог одредишта песме? Тумачећи Хелдерлина Агамбен предлаже следећи увид:

Најхрабрији и највиши покушај духа [...] јесте да захвати оригинално поетско јединство, поетско Ја, поетско сопство; на овај начин, оно би истовремено укинуло и превазишло [aufhöbe] своју индивидуалности и свој чисти објект, уједињен и жив, хармоничан и међусобно делатни живот. [превод С. Б.] (Agamben, 2023: п.р.)

Језиком овог рада говорећи, „оригинално поетско јединство” лежи у могућности да се људи кроз песништво науче *чистом дару* као таквом, превазилазећи епоху субјеката и објеката, квантификације и размене вредности, човекове тоталне подређености економији, нижилистичком кружењу дара и уздарја, добити и штете. Песништво, а не појмовно мишљење, место је *чистог дара* као стваралачког самоодношења и самопревазилажења човечанства, у „светској ноћи” само партикуларно и изузетно, али са револуционарним потенцијалом да створи општи принцип. Као такво оно чува будућност у односу на садашњост, на начин на који се у хлебу и вину хришћанског обреда чува антички дар Деметре и Диониса, а у њему оригинални чисти дар накнадно именованог „Једног-Свега”, којим је људска цивилизација и започета.

Напомене: Овај рад је изложен као усмено саопштење под истим насловом на научном скупу *Савремена филолошка истраживања*, одржаном на Филолошком факултету у Београду, 2024. године.

Рад посвећујем свом професору и ментору, проф. др Николи Страјнићу (1945–2023), који ме је упутио у Хелдерлиново песништво.

Литература

- Хајдегер, М. (2000). „Чему песници?” У *Шумски путеви* (Б. Зец, прев.) (стр. 209–253). Београд: Плато.
- [Hajdeger, M. (2000). „Čemu pesnici?”. U *Šumski putevi* (B. Zec, prev.) (str. 209–253). Beograd: Plato]
- Хелдерлин, Ф. (1993). *Хлеб и вино* (Б. Живојиновић, И. В. Лалић, прев.). Београд: Српска књижевна задруга.
- [Helderlin, F. (1993). *Hleb i vino* (B. Živojinović, I. V. Lalić, prev.). Beograd: Srpska književna zadruga]
- Adorno, T. (1985). Parataksa: o Hölderlinovom kasnom pjesništvu. U *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti* (N. Č. Puhovski, prev.) (str. 37–71). Zagreb: Školska knjiga.

- Agamben, G. (2023). *Hölderlin's Madness: Chronicle of a Dwelling Life, 1806–1843* (A. L. Price, trans.). Calcutta: Seagull Books.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)* (L. Chiesa, trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Baker, J. J. (1986). The Problem of Poetic Naming in Hölderlin's Elegy 'Brod und Wein'. *Modern Language Notes*, 101(3), 465–492.
- Bambach, C. (2022). *Of an Alien Homecoming: Reading Heidegger's "Hölderlin"*. Albany: State University of New York Press.
- Benjamin, V. (1976). Dve pesme Friedricha Hölderlina. U *Eseji* (M. Tabaković, prev.) (str. 153–176). Beograd: Nolit.
- Courtine J.-F. (1999). Hölderlin's Christ. In A. Fioretos (Ed.), *The Solid Letter: Readings Of Friedrich Hölderlin* (pp. 121–141). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1992). *Given Time: I. Counterfeit Money* (P. Kamuf, trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Diels, H., Kranz, W. (prir.). (1983). *Predsokratovci* (I sv.). Zagreb: Naprijed.
- Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (W. McNeill, J. Davis, trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G. V. F. (1970). *Estetika I* (N. Popović, prev.). Beograd: Kultura.
- Hegel, G. V. F. (1987). *Fenomenologija duha* (M. Kangrga, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Horacije K. F. (2010). Pesnička umetnost. U P. Milosavljević (prir.), *Teorijska misao o književnosti* (Knjiga I). (str. 71–84). Banja Luka: Art print.
- Hölderlin, F. (1970). *Sämtliche Gedichte. Studienausgabe in zwei Bänden* (Bd. 1.). Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Marks, K. (1971). *Kapital: kritika političke ekonomije*. 1–3 (M. Pijade, R. Čolaković, prev.). Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Mos, M. (1982). Ogled o daru: oblik i smisao razmene u arhaičnim društvima. U *Sociologija i antropologija II* (A. Moralić, prev.) (str. 7–220). Beograd: Prosveta.
- Safransky, R. (2019). *Hölderlin: Komm! ins Offene, Freund!*. München: Carl Hanser Verlag, digital.
- Szondi, P. (1970). *Hölderlin-Studien: Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.

Stevan B. Bradić

Summary

GIFT EXCHANGE IN HÖLDERLIN'S ELEGY "BREAD AND WINE"

This article explores the role of gift exchange in Friedrich Hölderlin's elegy "Bread and Wine" and its relation to the historical transition from the sacred world of antiquity to the economic logic of modernity. Its primary aim is to examine how Hölderlin conceptualizes the relationship between humans and gods through the structure of exchange and how this structure changes with the emergence of the modern age. The essay seeks to analyze the philosophical and historical implications of this transformation through the theoretical framework of Jacques Derrida's concept of the "pure gift." The text discusses the opposition between two distinct forms of exchange: the sacred exchange between gods and humans in ancient Greece and the commodity-based circulation characteristic of modern economic society. It emphasizes that Derrida's notion of the "pure gift" challenges every form of reciprocity, return, or economic calculation, thereby opening a perspective beyond the circular logic of exchange. The article also examines Hölderlin's understanding of the gods' withdrawal from the world and the emergence of modern subjectivity as consequences of humanity's attempt to transform the original gift into reciprocal exchange. Additionally, the essay addresses the relationship between poetry, history, and economy, arguing that poetic creation occupies a privileged position within Hölderlin's thought because it interrupts the logic of circulation and accumulation. Together, these arguments contribute to a broader understanding of the relationship between modernity, alienation, and poetic language. The study employs a theoretical and interpretative approach grounded in literary analysis and continental philosophy. Hölderlin's elegy is examined through close reading in dialogue with Derrida's philosophy of the gift, as well as insights drawn from Martin Heidegger, David Graeber, and Peter Szondi. This framework enables the exploration of exchange, reciprocity, and historical transformation as interconnected poetic and philosophical problems. The analysis concludes that exchange in Hölderlin's elegy is not presented as an original or natural condition but rather as something made possible by a prior event of a "pure gift." The results indicate that the attempt to reciprocate the divine gift initiates the historical movement toward economic circulation and alienation. The article argues that modernity is characterized by purposeless circulation, accumulation, and the domination of instrumental rationality, embodied in the figure of the rational economic subject. Against this background, poetry emerges as a possible form of non-economic action that preserves the memory of an originary relation beyond exchange. These conclusions underscore the significance of Hölderlin's elegy for contemporary debates on economy, subjectivity, and the limits of modernity.

Key words:

gift exchange, pure gift, gods, men, economy, poetry, antiquity, modernity