

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 821.511.141(497.11)-4.09 Hamvas B.
UDC 178.1
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2596485S>
ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД
Примљен: 16. 10. 2025.
Прихваћен: 10. 11. 2025.

„И НА КОНЦУ ОСТАДОШЕ ЊИХ ДВОЈИЦА –
БОГ И ВИНО”: *ФИЛОЗОФИЈА ВИНА* БЕЛЕ ХАМВАША
КАО МЕТАФИЗИЧКА АНТРОПОЛОГИЈА

РАДОЈЕ В. ШОШКИЋ

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет
Филипа Вишњића б. б., Косовска Митровица, Србија
radoje.soskic@pr.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0002-7690-2145>

САЖЕТАК: Овај рад истражује философску и метафизичку димензију вина у дјелу Беле Хамваша, с посебним фокусом на његову књигу *Филозофија вина*, у којој се вино промишља не као естетски или гастрономски феномен, већ као сакраментална твар и хијератичка маска Бића. У хамвашевској мисли, вино отвара простор онтолошке иницијације – оно се не конзумира ради заборављања, већ се куша као литургијски чин присјећања изгубљеног поретка свијета, као супстанција светог у времену техничке рационалности и духовне дезоријентације. Полазећи од Хераклитовог увида у јединство супротности (*ἐν πάντα εἶναι*) и Хелдерлинове мисли о „оскудном времену” као добу повлачења богова, рад интерпретира вино као философему отпора – отпора против профанације чулног, против редукције свијета на пуку функционалну рационалност, против апстрактног поимања стварности лишеног њене сакралне дубине. Вино, у том смислу, постаје знак оног јединственог поретка који истовремено садржи видљиво и невидљиво, чулно и божанско, и као такво представља чин присјећања на изгубљено јединство бића и свијета. Вино код Хамваша постаје знак светости свакодневице, естетски медиј метафизичке присутности, вишезначни симбол у универзуму гдје је „све једно” – како то сугерише хераклитовска интуиција једности, с којом Хамваш успоставља дубоку мисаону кореспонденцију. Кроз анализу појмова маске, укуса, уста, архетипског

реда и времена Сатурна, рад тумачи Хамвашеву концепцију *тхеолоџије свакодневице*, у којој се дух више не тражи изван свијета, већ се препознаје у чаши вина, у женском мирису, у чину једења и у тишини прожетој значењем. Хамвашев дионизијски философски дискурс, који не разматра светост издалека него је куша, не доказује Биће него му се препушта, показује се као радикални изазов рационалистичкој слијепој луцидности и безличном апарату, темељним обиљежјима (пост)модерности, и као мисаона жудња за повратком чулне метафизике, у којој се спознаја не одвија путем појмовне дедукције, већ кроз присуство, укус и занос.

КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ: Хамваш; вино; свето; профано; хијератичка маска; оскудно вријеме; биће; Бог; Хелдерлин; Хераклит

УВОД

Питање које Фридрих Хелдерлин поставља у својој елегији „Хљеб и вино” – „чему пјесници у оскудном времену?” (*Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*) – једно је од оних темељних мјеста европске мисли на којем се поезија и философија додирују у својој најдубљој истини: у потрази за смислом који није ни естетички ни утилитаран, него онтолошки. У том питању поезија престаје бити говор о свијету и постаје начин бивања у свијету – свједочанство о могућности да се свето ипак задржи у времену његове одсутности [cf. Елијаде 2003]. Хелдерлин не пита чему пјесници као творци љепоте, него чему пјесници као чувари смисла, као они који, у времену када су се богови повукли, још увијек одржавају мост између присутног и одсутног, између човјека и онога што га трансцендује. Оскудно вријеме, према Хелдерлину, није тек историјски тренутак ни морална дијагноза епохе, већ метафизичко стање свијета – стање у којем се свето повукло, а његово се одсуство доживљава као тјескоба, као унутрашња празнина која прожима говор, умјетност и егзистенцију. „Но пријатељу! Стижемо сувише касно. Живе још Богови / али горе над главом, у другом свијету”, пјева њемачки пјесник, изражавајући осјећање да човјек више не стоји у непосредном додиру с божанским, да је стигао у свијет који је већ изгубио своје средиште, али да управо тај недостатак темеља омогућује ново искуство светог: светост одсутног, светост која се открива у тишини и чекању [Hölderlin 1986: 111].

Хелдерлин оскудно вријеме тумачи кроз одлазак „јединствене троице” – Херакла, Диониса и Христа – чије повлачење означава метафизички потрес: губитак троструке осовине на којој је почивала цјеловитост људског постојања. У Хераклу пребива архетип дјелатне снаге и храбрости, оне која је још укоријењена у божанском поретку и мјери према вишем закону. Дионис, бог вина, екстазе и стваралачког заноса, отјеловљује онај ритам свијета у којем се живот слави, гдје се свјетовно и свето додирују у оргијастичком јединству [cf. Ниће 2012]. Христ, напосљетку, представља безусловну љубав, вертикалну везу између Бога и човјека, осовину смисла и саосјећања која уједињује биће у јединству духа.¹ Њиховим повлачењем,

¹ У Хелдерлиновој елегији „Хљеб и вино”, Христ се не појављује у опозицији према грчким боговима, већ у низу с њима – као члан исте небеске генеалогије. Тиме Хелдерлин

свијет се урушава у властиту празнину: ријеч губи свој извор, дјеловање свој смисао, а љубав своје средиште. Недостајање Бога, вели Хајдегер у коментару на Хелдерлинову елегију, „значи да никакав бог људе и ствари више не скупља у себе на очигледан и недвосмислен начин” [Хајдегер 2000: 209]. Свијет, лишен те обједињујуће снаге, постаје расут, фрагментисан, без унутарње мјере – претворен у пустињу функционалности у којој смисао више не произлази из светог, већ из корисности. У таквом свијету више нема Хераклове храбрости која се усуђује поднијети терет божанског, нема Дионисове екстазе која у себи помирује смрт и радост, нема Христове љубави која преображава бол у милост. Све три духовне димензије – снага, екстаза, љубав – бивају замијењене хладним тројством техничке рационалности, економске ефикасности и моралног аутоматизма. Човјек, ослобођен богова, постаје заточеник властите моћи – господар свијета који не зна више шта да чини с влашћу над бићем. Но, Хелдерлинов поглед, премда свјестан бездана, не задржава се у ламентирању над губитком. Његова ријеч не тугује, него прориче. Његов поглед није носталгичан, већ есхатонски: он посматра одсутност богова не као крај, већ као простор њиховог могућег повратка. У тишини богова он наслућује њихову будућу ријеч. Пјесник, у том смислу, није онај који оплакује прошлост, већ онај који чува могућност будућности. Он је чувар светог, онај који „певајући пази на трагове одбеглих богова” [Хајдегер 2000: 211].

руши традиционалну дихотомију између хеленског и хришћанског, успостављајући јединствен дијалог између двије духовне парадигме које Запад обично доживљава као несводиве. Док је грчка култура дијалoшка, усредсређена на говор, на отвореност и међусобно прожимање божанског и људског, библијски свијет је монолошки: у њему се Божји говор не одвија у дијалогу, већ као објава, као вертикални чин. Хелдерлин те разлике не брише, него их превазилази – спајајући Херакла и Христа у исту сферу небеског присуства, у исту економију светог. У том споју остварује се оно што бисмо могли назвати његовом поетиком новог почетка: историја више није низ супротстављених епоха, већ поље кружног кретања дана и ноћи, свјетлости и таме, присуства и одсуства богова. Хелдерлин своје доба види као епоху ноћи, као еон оскудног времена, у којем су небесници отишли, а небо остало празно. Питање које лебди над његовим пјесништвом гласи: да ли је небо још настањено, или је лишено богова? Када је празно, наступа оскудно вријеме – вријеме након Христа, у којем је божанско присуство ослабило и повукло се у тишину. Христ, у том поретку, представља последњу појаву небесника, последњи мост између неба и земље. Но, Хелдерлин не види у томе крај светог, већ затишје, еонску ноћ која припрема нови дан. Дан ће поново доћи, али човјек мора научити чекати, мора се оснажити да би могао поднијети повратак свјетлости, јер радост, када поново дође, тражи духовну зрелост онога који ће је моћи носити. Пјесник је, у том космичком ритму смјене свјетла и таме, онај који чува сјећање на небо, на тренутке када су богови још боравили међу људима. Његова егзистенција јесте одговор на питање: „Чему пјесници у оскудном времену?” Пјесници су они који у времену божанског ћутања/одсуствовања одржавају свијет о небеском; они су свештеници одсутности, чувари светог пламена који још тиња у пепелу свијета. Њихова ријеч није пуко стварање естетског свијета, него литургијски чин памћења – обнова изгубљеног односа између човјека и божанског. У романтизму, та улога пјесника достиже своју највећу духовну висину: никада прије, а ни после, пјесник није имао тако узвишену мисију. Хелдерлин је дубоко вјеровао да ће поезија имати пресудну улогу у припреми новог поретка – поретка у којем ће се поново успоставити јединство земље и неба. Пјесник је у његовом схватању повлашћено биће, биће које стоји на граници светог и профаног, биће које нас подсећа на нашу заборављену небеску могућност. У Хелдерлиновом споју библијског и хеленског наслеђа – симбиози два језика светости – поезија постаје нови храм, а ријеч постаје вино које обнавља савез између човјека и богова.

У Хелдерлиновом искуству, Дионис, бог вина, доноси траг светог назад међу „без-божне”, у таму њихове свјетске ноћи. У лози и њеном плоду, Дионис чува „суштинску наспрамност неба и земље”, оно мјесто свадбене свечаности богова и људи. „Ако игде”, пише Хајдегер, „онда само у области тог места могли су се трагови одбеглих богова још очувати за без-божне људе” [Хајдегер 2000: 211]. Дионисово вино на тај начин постаје симбол праисконског јединства свијета – оног у којем су екстаза и смисао, тијело и дух, људско и божанско још нераздвојиви.

Мађарски мислилац Бела Хамваш (1897–1968), у својој *Филозофији вина*, преузима исти онтолошки задатак који је Хелдерлин повјерио пјеснику – чување божанског у оскудном времену – али је остварује у другом елементу: у елементу Дионисовом, у вину као супстанцијалном медију присутности. Чин отпора модерном забору светог код Хамваша добија дионизијски облик – облик који није посредован тежином онтолошке медитације, већ непосредношћу живог искуства, чулног сусрета са свијетом у његовој мистичкој пуноћи. Вино, у том контексту, не представља само културни или естетски артефакт, него функционише као *философема оийора*: отпора против апстрактне рационалности, против техничке инструментализације свијета, против редуктивне концептуализације живота сведеног на производњу, функционалност и биолошко трајање. Вино код Хамваша није пиће – оно је метафизички медијум, симбол светог које је преживјело у профаном, у времену оскудице и духовне дезоријентације. Његово философско дионизијство није хедонистичко, већ онтолошко: вино се пије не да би се побјегло од стварности, већ да би се кроз њега доспјело до њене дубље, скривеније рazine. У том смислу, Хамваш обликује оно што бисмо могли назвати *мистициком свакодневице* – философију у којој се светост не тражи изван свијета, већ у његовим најобичнијим гестовима: у мирису вина, у тишини стола, у једноставности заједничког obroка [Хамваш 1993: 246]. Чин испијања вина за њега није чин заборављања, већ чин сјећања – есхатолошки гест повратка изгубљеном поретку бића, поновно успостављање раскинутог односа између човјека и свијета, духа и тијела, светог и свакодневног. У том тренутку, чаша постаје олтар, а гутљај – молитва бићу.

У свијету који је, према луцидној дијагнози Макса Вебера, постао „рашчаран” (*entzaubert*) – свијету очишћеном од митолошких слојева, лишеном архетипског симболизма и редукованом на мрежу техничке функционалности и научне калкулације – вино се појављује као једно од посљедњих уточишта дубљег онтолошког слоја стварности. У том изгладњелом крајолику духа, гдје је искуство сведено на квантификацију, а смисао на корисност, вино остаје неизбрисив траг сакралног: преостали знак *мистиерије* која се опире рационализацији, посљедња кап преостале метафизике у материјалистичком, конзумеристичком добу. Као такво, вино није тек предмет уживања, већ постаје чин отпора забору светог – литургијски гест у времену одсуства богова. У том свјетлу, философски пројекат Беле Хамваша може се разумјети као духовна критика модерности – критика која не призива рестаурацију теолошких догми нити

реконструкцију догматских система, већ успоставља позив на повратак духу у његовој чулној, иманентној димензији. Ријеч је о духу који се не исцрпљује у метафизичкој апстракцији, већ се отјеловљује у мирису, укусу и заносу – у духу који се не мисли, већ се куша; не доказује, већ доживљава; не посједује, већ му се препушта. Такав дух, ослобођен од појмовног насиља рационализма, бива изнова пронађен у ономе што Хамваш назива *свештом свакодневицом* – у вину као литургији постојања.

Са методолошког становишта, овај рад приступа *Филозофији вина* кроз херменеутичко-феноменолошки оквир, имајући за циљ да разоткрије унутрашњу структуру њеног симболичког говора, односно да покаже на који начин језик код Хамваша постаје медиј откривања Бића. Полазна претпоставка је да *Филозофија вина* није есеј у традиционалном смислу, већ онтолошка проза, у којој језик не посредује знање о стварима, већ *сам њосијаје дојаћај ойкривања свијетја*. Хамвашев стил, у својем синкретичном споју философије, мистике и поетике, не тежи рационалној експликацији, него искуственом отварању – он не објашњава свијет, него га поново открива.

У том смислу, херменеутика се овдје не схвата као техника декодирања скривених значења, већ као чин повратка изворној присутности симбола, оном тренутку у којем се смисао не „тумачи”, већ се проживљава. Питање симбола код Хамваша није семиотичко, већ онтолошко: симбол није знак који нешто означава, него начин на који се свето *објављује* у профаном као његова скривена дубина, као траг присуства који никада није потпуно откривен, начин на који се божанско оваплоћује у чулном. Стога је циљ ове методологије да препозна у језику *Филозофије вина* не израз, већ *еџифанију* – појаву оног што превазилази појмовно, а ипак се јавља у чулном облику, у мирису, укусу и заносу.

Истовремено, рад се ослања на компаративно-философску методу која омогућава да се Хамвашева визија сагледа у динамичном прожимању са традицијама античке, хришћанске и модерне мисли. У том контексту, његово поимање јединства живота и светог доводи се у дијалог са Хераклитовим начелом јединства супротности (*ἔν παντὰ εἶναι*), са Хелдерлиновом поетичком мисли о *оскудном времену* као добу повлачења богова, те са Ничеовим дионизијским афирмацијама постојања.² Кроз те унакрсне

² Ничеов појам *дионизијској* потиче из његове књиге *Рођење трагедије из духа музике* (1872), гдје се први пут формулише идеја *дионизијске афирмације животиња* – прихватања постојања у цјелини, са свим његовим страдањем, хаосом и пролазношћу, као естетске и метафизичке вриједности. У том кључу, *дионизијско* не означава пуку чулну опијеност, већ космичко јединство човјека и природе, тренутак укидања индивидуалног *ја* у ритму свеопштег живота. Насупрот аполонском принципу форме и мјере, дионизијско је снага преобиља, заноса и стварања, она која руши границе и уздиже живот као апсолутну светост. У познијим дјелима, попут *Тако је говорио Заратустра* (1883–1885) и *Веселе науке* (1882), овај мотив добија још дубљи онтолошки смисао: дионизијско постаје начин бивања који афирмише живот без остатка, чак и у његовој трагичности, као *вјечно враћање истиој* (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*). У том контексту, дионизијска философија представља радикално супротстављање свим облицима метафизичког песимизма и аскетског одрицања. Када Хамваш, у својој *Филозофији вина*, приступа вину као литургијском медијуму живота, као симболу опијености која није заборав, него преображај, он дјелује у истом онтолошком

референце, Хамвашев текст се открива као покушај рестаурације изгубљене онтолошке осјетљивости, повратак првобитном односу човјека и свијета који је у модерној свијести разбијен апстрактним појмом, технологијом и инструменталним разумом.

Из тог методолошког хоризонта произлази основна хипотеза рада: *Филозофија вина* није ни есеј о естетици укуса, нити хвалоспјев чулности, већ метафизичка антропологија у којој се човјек поново поставља у свети поредак ствари. Вино, као симболичка материја, постаје медиј повратка – мост између чулног и духовног, профаног и сакралног, времена и вјечности. Оно није предмет задовољства, већ средство памћења, чин онтолошког присјећања (*ἀνάμνησις*) изгубљеног јединства.

Тако се у Хамвашевој мисли обликује оно што бисмо могли назвати *онтопоетичком њрисусиџа*: философија која се не завршава у систему, већ у искуству; која се не исказује у појму, већ у укусу; која не тежи апстракцији, већ литургијском доживљају стварности. Та онтопоетика не говори о Бићу – она га дозива, интонира, куша. У тишини гутљаја, у мирису вина, у духовном заносу, човјек се не уздиже изнад свијета, већ му се враћа – у његовој најдубљој светости.

Отуда Хамваш не пише *о вину* – он *пише вино*. Његова философија није дискурзивна него сакраментална. Она се не заснива на дедукцији, већ на иницијацији – у искуство свијета који је жив, ароматичан, опојан, загонетан и свет. На тај начин, вино постаје антипод свијету огољене рационалности: оно није предмет науке, већ средство спасења. Или, како би рекао Хамваш, на концу остају само двојица – Бог и вино.

ВИНО КАО ХИЈЕРАТИЧКА МАСКА БИЋА

У онтолошком видокругу Беле Хамваша, свијет се не појављује као пуки агрегат објеката нити као прозирна сцена појавности доступна рационалној анализи, већ као дубоко симболички згуснут текст, структурисан попут херметичке матрице у којој се значење не излаже непосредно, већ се кондензује у вишеслојне метафоре, архетипске слике и духовне координате. Ријеч је о стварности која није посредована миметички, већ се згушњава и зауставља у знаку – знаку који не разоткрива свијет, већ га истовремено скрива и отвара, уводећи субјект у динамику тумачења, ишчитавања и судиоништва. Биће, у том контексту, није непосредно доступно нити рационално исцрпљиво; оно се не појављује као огољена присутност, већ се објављује кроз посредоване облике – кроз оно што Хамваш назива *хијератичким маскама*.

Хамваш успоставља сопствену метафизику маске као тачку сусрета између хераклитовске онтологије јединства (*hen panta einai* – „све је једно”) и астролошко-симболичке визије космичког реда [cf. Хераклит

регистру као Ниче: *обојица афирмишу свейосӣ живоџа у самом живоџу*. Вино код Хамваша има исту функцију коју дионизијско има код Ничеа – оно укида дистанцу између човјека и свијета, враћа егзистенцију њеној првобитној пуноћи и показује да се истина не мисли појмом, него проживљава заносом.

1990].³ Према Хамвашу, свијет није хаотична дисперзија појава, већ ритмизовани козмос, егзактан поредак бивствујућег, у којем ствари – боје, метали, дани, планете, течности – не постоје у себи и за себе, већ као знакови једног вишег, метафизичког склопа значења [cf. Hamvaš 1994]. Тај свијет је симболички структурисан као „каталог” – то јест, као онтолошки архив, у којем је свака ствар на своме мјесту и све указује на невидљиви ред Једног који стоји иза појавнога. Маска, у овом мисаоном оквиру, не функционише као средство прикривања, већ као онтолошки медиј посвећења – њена функција није да закљони истину, већ да учини појавност способном за открочење. Умјесто да суспендује приступ стварности, маска је ритуална форма која посвећује видљиво, осигуравајући да се оно непролазно може очитовати унутар граница чулног и временског. Хијератичка маска не одваја стварност од духа, већ их сједињује кроз симбол, кроз облик који буди увид. Вино је, код Хамваша, привилеговани примјер такве маске: међу свим појавним облицима свијета, управо оно има способност да, парадоксално, својом опојношћу распрши вео заблуде. У тренутку када се чаша вина подиже према уснама, свијет више није објект рационалне контроле, већ се преображава у оно што у својој суштини јесте – загонетка, милост, дар.

Унутар Хамвашеве космичко-духовне симболике, течности нису неутралне материјалне супстанце, већ носиоци духовних кодова, уписаних у онтолошку структуру свијета. Свака од њих припада одређеном архетипском режиму, посједује астралну припадност и изражава специфичан душевни афинитет: оне су архетипски медији, а не хемијски састави.⁴ Њихова разлика није квантитативна, већ квалитативна и духовно-структурална. Течности у Хамвашевом универзуму посједују властите аналогичке везе с планетарним силама, божанским принципима и антрополошким диспозицијама – оне су елементарни симболи унутар једне архетипски оријентисане метафизике свијета. Тако вода припада Мјесецу, симболу

³ Хераклит у својој философији ватре и тока тврди да је *ἕναι ἵερο* и *δοῦναι ἕραν ἴη* истии – да се супротности не искључују, него претпостављају [cf. Хераклит 1990]. Тако и Хамваш, на свој поетско-мистички начин, разумије да је вино у исто вријеме и радост и озбиљност, и ерос и тишина, и заборав и сјећање. Оно је појам који се не мисли, већ се куша – и у том чину кушања, оно сабира свијет у његовој разлици, али не раздваја, већ успоставља јединство у мноштву. Отуда, између Хераклитове ватре и Хамвашевог вина, постоји тихи савез: обје су супстанце које освјетљавају, које преображавају. У ватри Хераклит види принцип мијене; у вину Хамваш види принцип присуства. Обојица поучавају да се истина не може до краја исцрпити појмом, него се мора преживјети: у пламену и његовој свјетлости, у тишини која зрачи из пуноће, у укусу који надилази ријечи, у екстази која укида разлику између онога који спознаје и онога што је спознато.

⁴ Јунгово учење о архетиповима као прасликама колективног несвјесног пружа неопходни теоријски оквир за разумијевање Хамвашеве тврдње да су течности, биљке, каменови и сви материјални облици уписани у „онтолошку структуру свијета”. Оно што Хамваш назива архетипским режимима – астролошко-симболичким динамизмом у којем свако биће и свака супстанција има своје духовно „мјесто” – одговара јунговској интуицији да се колективни обрасци значења манифестују кроз симболе у природи, ритуалу и култури. У том смислу, Хамвашева космолошка типологија течности може се читати као феноменолошко поље у којем се активирају управо оне архетипске матрице које Јунг описује као универзалне структуре људског искуства [cf. Jung 2003].

пасивног, рефлексивног и контемплативног принципа. Она не дјелује, већ је огледало стварности; њена суштина није да мијења, већ да рефлектује – она је медиј интровертоване рефлексije свијета. Млијеко припада Венери, планетарној фигури плодности, њежности и хранитељског јединства: оно је течност стварања, мајчинска супстанција живота, напитаk дјетињства, праисконске блискости. Пиво се повезује с Марсом, силовитим принципом експанзије, снаге и анималног импулса: оно је фермент моћи, колективног заноса, мушке акције. Уље, у својој густој и племенитој супстанци, подређено је Јупитеру, симболу мудрости, ауторитета и спиритуалног достојанства – оно посвећује простор, као што ријеч посвећује мисао.

Вино, пак, за разлику од свих других течности, не припада ниједном планетарном ентитету. Његова веза није астрална, већ хијеро-хронолошка – оно припада Сатурну, старом богу времена, мјере, ћутања, озбиљности, смрти и духовнога реда:

„Сатурн је планета златног доба. Господар оног периода када су свака ствар и свако биће били на свом месту и због тога се живело у непомућеној срећи. Погрешно рекох. Златно доба није историјско раздобље, него стање, и због тога постоји у свим временима; једино зависи од тога да ли постоји неко ко ће га остварити” [Хамваш 2012: 20].

Хамваш овдје не користи Сатурн као хороскопски симбол, већ као метафизички знак крајњих граница: вино се не може разумјети из перспективе планетарног утицаја, већ искључиво кроз димензију времена које сабира почетак и крај, архајско и есхатонско, у јединствени тренутак духовног присуства. У том смислу, вино припада времену изван времена, то јест времену светоме – оно је истовремено напитаk првобитног свијета, златног доба када су богови боравили међу људима, и антиципација посљедњег свијета, времена повратка смисла, обнове духовног реда [cf. Eliade 2007]. Вино је литургијска твар која сабира оно што је било и оно што ће доћи, присуство у одсуству, архетипска кап светога у свакодневици профанога.

Сатурн није само планетарни архетип, већ метафизички знак примордијалног раја – реда који је претходио историји, дисхармонији и забораву. Као чувар златног доба, Сатурн је повезан с бројем три – бројем мјере, пропорције, равнотеже – бројем реда. А с њим је, не случајно, повезано и вино: напитаk који не опија да би човјека обмануо, оно није пуки ужитак – оно има есхатолошку функцију: уздиже човјека из поретка поремећеног, декадентног свијета и враћа га у поредак златног доба, у изгубљеној геометрији бивствовања. Другим ријечима, вино није тек супстанца, већ медиј обнове реда, повратка заборављеном складу између човјека и космичког Бића:

„Сатурн је симбол великог примордијалног рајског поретка. Због тога је ова планета повезана с тројком која је број мере. И због тога је повезана с вином које уздиже човека из поремећеног света, како би он био поново враћен на своје место у поредак златног доба. Остале

планете, бројке, течности, гласови, боје, метали, табеле такође су симболи. А цела слика, пак, није ништа друго до свет свемира поређан у егзактан поредак, као орман с белим рубљем или каталог. Ред је кључ света, каже страсни педант обузет Сатурном. Ако средим ствари, ако је све на свом месту, успоставиће се смисао света. Свака филозофија је овакав покушај успостављања смисла. И онда се догађа нешто сасвим необично: велика већина ствари која изгледа различито на крају крајева је привид. Све је једно. *Hen panta einai*, каже Хераклит. Једино овако растурено ствари изгледају различито. Заправо, све ствари су друге и друге појаве оног истог Једног. Његове маске. Све што могу да видим и чујем, да поједем и попијем, да замислим и ухватим, то је све, све хијератичка маска оног истоветног јединог Једног. Глас с је исто тако маска, као и дувански дим, песма је исто тако маска, као и олово, крв, четвртак или жуто. Чија маска? Ко је Један? Беме каже да ђаво нема своја лица, тек ларве. Тиме сам изрекао основну мисао филозофије вина. Шта је вино? Хијератичка маска. Неко је иза њега” [Хамваш 2012: 21].

У овој структури значења, вино задобија своју узвишену улогу. Оно није само течност, већ онтолошка фигура: хијератичка маска Једног. У њему, како пише Хамваш, „неко је иза” – али тај неко не носи лице, не зове се именом, не подлијеже дефиницији. Тај неко је Једно које пулсира у свим појавама, и вино је његов најплеменитији медиј.

Хераклитово *ἐν πάντα εἶναι* (*unum omnia sunt*, „све је једно”), према Хамвашу, јесте највећа мисао која се уопште може мислити. Умови као Кант, нису је били кадри досегнути или прихватити; Хераклит и Лао Це јесу. У Хамвашевом огледу “*Poetica metaphysica*” сазнајемо да су филозофија и религија инфериорни облици духовности у односу на ону силу која једина није заборавила мисао о Једном – а то је умјетност, првенствено поезија. Једино је поетски говор способан да издржи напетост мисли о Једном без потребе да је рационализује, доказује или редукује.

Све је једно: бити кадар мислити ту мисао. Не као да се све ствари збрајају да би у коначном износу дале то Једно. Јер онда би свака поједи-на ствар изгледала безначајно и била готово ништа; а збрајањем ничега не може се добити Једно. Једно се не може разбити на дијелове. Оно се не састоји од дијелова. Поједине ствари нису дијелови, него неокрњене цјелине. Ако је све Једно, онда су све ствари од Једнога начињене, и Једно се налази у свим стварима. У *Филозофији вина* Хамваш вели: „Будући да је коначно *Hen panta einai*, односно све је једно, дакле, све се налази у свему” [Хамваш 2012: 21]. Свака ствар упућује на све остале. Свијет бескрајних аналогичности. У поглављу „Грожђе, вино, драги камен, жена”, Хамваш сања о алхемијској вјештини која би му омогућила да различита вина претвара у одговарајуће драге каменове, а ове опет у лијепе жене. Јер све су те ствари једно.

„Ако бих могао, издвојио бих, на пример, спиритуалну суштину из једне девојке и чистио, згушњавао, дестиловао, цедио, кристализовао, све док не бих добио непролазну и концентровану есенцију.

На концу, од сваке лепе жене би се могао начинити драги камен. Или вино – али онда га не би требало кристализовати, него растварати. Драги камен бих користио на тај начин што бих га опточио златом и његову есенцију усисавао у себе кроз очи. Вино на тај начин, наравно, што бих га пио. Псалам каже: Окусите и видите” [Хамваш 2012: 46].

Пјесничка метафора обавља те сањане трансмутације. Она је посљедње прибјежиште древног знања о Једном, и његове примјене коју зовео алхемијом. Персијски пјесник Рудаки (сiгса 880–954), у савршеној сагласности с наведеним Хамвашевим ријечима, посветио је вину сљедеће стихове, изражавајући исту онтолошку тензију: не ради се о избору између рубина и вина, већ о препознавању њихове *суйсџијанцијалне исџовјейи-носџи*:

„Како је црвено то пиће! Ко га погледа,
Тај се колеба је ли то рубин или вино?
Твар је иста у обојега, само је облик други:
Једно се смрзло а друго растопило”

[Rudaki 1984: 49].

Овдје се огледа иста хераклитовска интуиција онтолошке истовјетности: разлике су форме, супстанца је једна. Једно се понекад кристализује као камен, понекад се растапа као вино – али у оба случаја оно трепјери кроз хијератичку маску. У том свјетлу, Хераклитова мисао постаје метафизичка осовина Хамвашевог свијета: свијета у којем је све симбол, све маска, све супстанцијална варијација Једног, у којем је вино хијератички праг, жена мирисна епифанија, а поезија алхемијска ватра која све те облике зна претворити једне у друге, не нарушавајући их, већ их водећи кући – у Једно.

Зато вино код Хамваша није тек естетски објект ни културолошка константа, већ епифанијска супстанца, сакраментална форма присутности светога у материји. Оно не симболизује вријеме – оно јесте вријеме које пулсира у мирису, у боји, у егзалтираном гутљају. У тој чаши вина не налазимо пијанство, већ улазак у космолошку вертикалу: у вино као духовни медиј сабирања вјечности и пролазности, земаљског и небеског, тијела и духа.

У овом поретку течности, Хамваш не нуди фолклорну асоцијацију, већ космолошку картографију духовних сила које се изражавају кроз физичко. Свака од њих постаје манифестација дубљих сила свијета, знак духовног реда који се огледа у свакодневном. Тиме вино постаје семиотичко средство откривања унутарње структуре стварности – не кроз разум, већ кроз укус, афинитет и угођај који одражава дубљу, невидљиву међуигру Бића. У том знаку, вино не егзистира унутар линеарног историјског тока, већ на његовим рубовима, на прагу између заборављеног поретка и још-не-довршеног обнављања. Његова присутност у човјекову свакодневном искуству није тек гастрономска, него онтолошки резидуална – оно је остатак златног доба у времену челика и пластике, литур-

гијски остатак у свијету процедуре и протокола. У вино, свијет проговара не језиком објашњења, већ језиком заноса; оно не преноси информацију, већ иницира искуство – чулно, душевно, духовно.

Када Хамваш вино назива *хијератичком маском*, он не мисли само на један симболички објект, већ на цијелу онтолошку диспозицију свијета који се објављује кроз облик, кроз арому, кроз укус, кроз светковину. Вино је, у његовој мисли, не само напитака, већ појављење Бића у модалитету радости, у стању заноса, у структури дара. Оно је светост у текућем облику – епифанија сакралног која се не објављује у бљеску апокалиптичког присуства, већ у форми хијератичке маске: не да би заклонила Бога, већ да би, како би рекао Мирчеа Елијаде, посветила простор профаног и омогућила да се свето отјелови у ритму свакодневице. У том смислу, вино функционише као литургијска метонимија божанског – оно је облик кроз који се вјечно појављује у временитом, не разарајући његово чулно ткиво, већ га обнављајући изнутра, претварајући чин пијења у чин судиоништва у светом. Као у свакој аутентичној *хијерофанији*, божанско се овдје не неутрализује нити апсолутизује у својој присутности, већ се посредује у подношљивој форми – кроз симболичке структуре које не поништавају његов *mysterion*, већ га чине приступачним чулима и духу. Укус, занос и обред нису средства рационалног објашњења, већ литургијски прагови увођења у димензију светога: они не разоткривају божанско у његовој тоталности, већ га посвећују чином приступања, омогућујући егзистенцијални додир с оним што остаје недодирљиво у својој бити, а ипак присутно у својој појавности.

МЕТАФИЗИКА УСТА: АПОТЕОЗА УКУСА

Хамваш развија једну изузетно ријетку и дубоку философску интуицију: уста су метафизички праг – орган кроз који човјек престаје изван пуког бивствовања у судјеловање са свијетом. Уста нису граница тијела, већ улаз у светост чулног, орган путем којег се не остварује доминација над стварима, већ интимна комуникација с њиховим дубљим значењем. У цивилизацији која је стољећима привилеговала вид (око) као орган дистанце, анализе и рационалне контроле и логос (разум) као апарат апстракције и дискурзивне моћи, Хамваш чулима, а посебно устима, враћа њихово достојанство као духовних инструмената. Око опажа с удаљености, слух ослушкује из даљине, рука дотиче извана – али уста додирују и сједињују.

Уста су једина тачка тијела гдје говор, ерос и храњење конвергирају; она не посредују, већ уједињују; нису мјесто рефлексije, већ чин онтолошког пријема, мјесто гдје тијело не посматра свијет, него га прихвата, куша, љуби и изговара. У том смислу, уста код Хамваша нису пуки прагматични орган нити инструмент доминације над свијетом, већ мјесто онтолошке присности, простор непосредности у којем се дух не апстрахује, већ отјеловљује; она су епифанијско мјесто сусрета и сједињења човјека са свијетом у његовој дубинској присутности.

„У мајчиној материци ми смо својом пупчаном врпцом срасли са светом. Када се родимо – устима. Међу нашим чулима око је апстрактно; с оним предметом који види око никада не ступа у непосредан додир и не може с њим да срасте. Уво ствари пушта нешто ближе. Рука их чак и хвата. Нос већ удише и испарења предмета. Уста шта год пожелеле узимају у себе. И тек онда сазнам шта је нешто ако то и окусим. Уста су извор непосредног искуства. Дете то зна: када жели с нечим да се упозна, оно то и стрпа у уста. Човек то касније заборави. Мада тек онда сазнам ко је овај човек ако сам му се обратио речју из својих уста; о жени сам прибавио искуство тек ако сам је пољубио; тек онда је нешто постало моје ако сам то појео. Свет уста је многоструко непосреднији од света ока, од света ува, чак и од света руке; баш зато је религиознији; јер је ближи стварности. Зато постоји дубока сродност између једења и учења, као што каже Новалис. Зато је земља мајка свих нас, она нас храни кроз наша уста, а ми срастамо с оним што нам она пружа. Наша уста имају три делатности: говоре, љубе и једу” [Хамваш 2012: 15].

Вино се, дакле, не пије као вода, не конзумира се као храна, већ се доживљава – кроз укус, температуру, мекоћу, мирис, оно постаје епифанија чулног, мисаони чин који се догађа у тијелу, а не изнад њега. Тај доживљај није рационално преносив: то је знање без појма, искуство које измиче језику, али не и истини. Укус, држи Хамваш, није нижа форма спознаје, већ изворнија, непосреднија и потпунија – јер не издваја човјека из свијета, већ га укључује у његову динамику.

На том трагу, Хамваш проводи радикално епистемолошко превредновање: спознаја не долази примарно путем појмовне артикулације, већ кроз чулну интиму, кроз учествовање у стварности. Вино не треба разумјети – њега треба кушати, и то не само устима, већ цјелином бића које пристаје на изложеност, на занос, на духовно сједињење. Кроз вино, не доживљавамо само пиће – доживљавамо свијет: не као објект рационалне обраде, већ као дар који се прима устима, не умом.

У том смислу, Хамвашева метафизика уста није провокативна маргиналија, већ духовни акт отпора модерности: она враћа светост ономе што је модерност прогласила ниским – укусу, мирису, чулности – и у томе налази мост према светом, не кроз идеју, већ кроз гутљај који сабира Биће.

АТЕИСТА КАО СИМПТОМ АПСТРАКЦИЈЕ

Један од кључних сегмената Хамвашевог текста јесте иронични, готово сатирични обрачун с атеизмом. Но, та иронија не произлази из апологетског вјерског фундаментализма, већ из дубоке свијести о антрополошкој редукацији коју са собом носи модерни материјализам. Атеиста се не појављује као пуки негатор божанског, већ као симптом духовне поремећености: он је онтолошки дефицит, манифестација свођења човјека на апстрактну функционалност, на ентитет лишен унутарње вертикале смисла. Ријеч је о бићу које је изгубило контакт с мистеријом, са симбо-

личком густоћом постојања, с оним што Елијаде назива „структуром светогa”, и што Хамваш види као непосредни чулно-духовни увид у реалност која се не исцрпљује рационалним апаратима модерности, и замијенило их статистиком, моралним принципима и производним односима.

Хамвашева критика атеизма није вођена апологетским импулсом теолошке одбране, већ онтолошком луцидношћу: она не брани догму, већ дијагностикује духовно осиромашење. Критика не циља на увјерења, већ на егзистенцијалну конституцију модерног субјекта, који више не зна како да ужива – не у тривијалном хедонистичком, већ у сакраменталном, светотворном смислу ужитка. „Надокнађујући чулни свет, апстрактан човек затим измишља језовите химере, безбојно, безмирисно, безоблично, безукусно, немо ништа” [Хамваш 2012: 22]. Уживање, за Хамваша, није супротност озбиљности, већ њена најдубља потврда: способност да се стварност куша, не као пуки објект употребе, већ као дар који тражи учешће. Хамваш у том смислу не полази од идеолошке опреке вјере и невјере, него од духовне одузетости: атеиста, пуританац, сцијентифиста, пијетиста – сви су они лица истог поремећаја, истог губитка унутарње симболичке оријентације. Њихов проблем није епистемолошки, него егзистенцијалан; њихова заблуда није интелектуална, већ онтолошка. Њихов „гријех”, како Хамваш иронично сугерише, није у моралној трансгресији, него у немогућности да пију вино – да уживају, да приме свијет као дар, а не као задатак.

У том смислу, атеизам код Хамваша није губитак Бога, него губитак свијета – он је симптом духовне амнезије у којој се Биће више не куша, не мирише, не осјећа, него се мјери, калкулише, доказује и производи: „Апстрактан живот живи само с очима, највише с ушима. Не живи с устима. Око и ухо су због тога егзотерични органи” [Хамваш 2012: 22]. Статистика, морални принцип и производни односи замијенили су симбол, занос и тишину. Зато Хамваш не нуди повратак догми, него чашу вина као метафизичку дијагнозу и терапију. „Чаша вина” је, сматра Хамваш, „*salto mortale* атеизма” [Хамваш 2012: 22]. *Заборав ајсџиракџиној, ѿеоријски орјанизованој живојѿа, конџролисаној ја, заборав самоја себе.* Вино је, у том свјетлу, субверзивни литургијски чин: не позив на пијанство, већ позив на отварање стварности у њеној пуноћи. Не порицање разума, него трансгресија његове самодовољности. Вино не уводи у догму, већ у искуство ослобађања – оно је мистички праг у свијету који је постао рашчаран, рационализован, технички и функционално редукован.

УЉА ДУШЕ: ЖЕНА, ВИНО И ЉУБАВ

У једном од најдирљивијих и најмистичнијих пасажа Хамвашеве књиге, наилазимо на архетипску аналогију између женског тијела и вина, не унутар вулгарног, објективизујућег регистра савременог еротизованог дискурса, већ у језику духовно-симболичке онтологије, у којем жена и вино не фигурирају као предмети ужитка, већ изданак исте супстанце: мирисног, тајанственог живота, у којем Биће пулсира у пуној читости.

У Хамвашевом језику, и жена и вино нису ентитети које ваља посједовати, већ феномени које ваља контемплирати и читати као знакове светога. Женско тијело не наступа као биолошка датост, већ као мистички праг, хијерофанија сензуалног и духовног у једном, она која мирисом посвећује простор, као што вино својим присуством не нуди интоксикацију, већ згушњава вријеме, простор и душу у тренутак епифаније. У том духу Хамваш пише:

„У сваком вину (врсти, годишту, поднебљу, тлу, добу) живи непоновљиво особен и непатворен геније. Геније је материјализован облик уља. Сваки део женског тела има посебан мирис, а он се не може побркати с другим. Зашто? Јер га насељавају увек други дајмони” [Хамваш 2012: 33].

Ова поетизована формулација открива мисаони слој у којем чулно постаје прозиран медиј метафизичког. Мирис, уље, анђеол – то су ознаке једне теопоетике присуства, у којој се тијело не банализује, већ претвара у знак светог, у симбол дубље стварности. Баш као што свака кап вина у себи скрива дух, непоновљив и неухватљив, тако и свака зона женског тијела у Хамвашевом мисаоном свијету носи властити духовни код – унутарње уље душе, јединствени траг онтолошке диференцијације.

Хамваш не пише као енолог, нити га занима класификација вина у терминима сомелијерске рационалности – он пише као теолог укуса, алхемичар свакодневице, дионизијски херменеутичар чулног, који зна да истина не пребива у апстрактним формулама већ се разоткрива у мирису коже и у тишини гутљаја златног шомлошког вина, пића које назива „вином усамљеника”, јер не тражи друштво, већ унутарњу сабраност и ћутање.

Ни вино, ни жена, у Хамвашевом мисаоном пејзажу, не откривају се онеме који жели да их присвоји. Њима се не прилази као функцијама, него као онтолошким загонеткама, које се не рјешавају, већ доживљавају. Отварају се само онеме који зна присуствовати, а не грабити, који се зна повући пред тајном умјесто да је објасни. Јер оно што откривају није знање у концептуалном смислу, већ мудрост присуства – тихо урањање у дубљи поредак стварности, у којем се Биће не казује, већ зрачи.

У тој равни значења, жена и вино творе сакраменталну паралелу – нису ни објекти пожуде, нити средства уживања, већ уљем натопљени ентитети душе, медији чулне теофаније, кроз које се Биће оглашава не ријечима, већ мирисом, укусом, текстуром и додиром. Они су простори у којима се истина не тражи, већ јој се допушта да нас преплави. У том смислу, они нису пуки симболи, већ догађаји онтолошке присутности – присутности која не претендује на коначност, већ отвара човјека ка сабраној, заносној дубини бивствовања.

ЕСХАТОЛОШКА ВИЗИЈА: СВИЈЕТ КОЈИ СЕ ВРАЋА СВОЈОМ

Филозофија вина Беле Хамваша не завршава у естетици ужитка, нити се исцрпљује у хедонистичкој афирмацији чулног. Напротив – њен

крајњи хоризонт је есхатолошки. Вино код Хамваша није ни крај ни циљ, већ средство преображаја, мост између изгубљеног раја и будуће светковине, мост који спаја архаичну светост и духовну будућност.

У његовој визији, историја није прогрес, већ низ грчева, низ заборав: заборав смисла, заборав светога, заборав додира човјека с божанским поретком свијета. Модерна историја је прича о паду у апстракцију, о раздвајању човјека од властите литургијске основе постојања. Вино је контрапункт том заборава – оно не отвара пут регресији, већ обнавља меморију светога, присјећање на свијет у којем се дисало да би се славило, а не да би се преживјело.

У завршници текста, Хамваш замишља будући свијет у којем из бунара тече вино, из облака пада вино, и мора су од вина. На први поглед, тај приказ може звучати као утопијска фантазија, но он је далеко од инфантилне маште. Ријеч је о радикалној метафизичкој антиципацији, о визији обновљене непосредности – свијета у којем ће стварност поново бити засићена симболичким значењем, у којем ће сваки гутљај бити чин захвалности, а сваки дах облик молитве.

Тај свијет није идеализовани бијег, него повратак примордијалној цјеловитости, ритму у којем човјек није функција система, већ судионик тајне. Хамваш не тражи повратак митологији у баналном смислу, већ рестаурацију метафизичке осјетљивости, повратак свијету у којем се светост не тражи у трансцендентним формулама, него затиче у хљебу, у води, у вину – у самој твари живота. Тако вино постаје есхатолошки симбол обнове – не пиће опијености, него литургијски знак: да ће свијет поново постати кушање Бога.

ЗАКЉУЧАК

Бела Хамваш нам у *Филозофији вина* не исписује тек медитацију о пићу, већ изводи литургију смисла. Његова књига није расправа о виноградима, већ јеванђеље свакодневице – покушај да се дух спусти из апстрактних висина и поново настани међу стварима, међу плодовима земље, међу устима и мирисима, међу људима. Ријеч постаје вино, а вино – сакрамент постојања. Хамвашев језик није ни системски нити догматски; он титра између ироније и теофаније, између благе провокације и метафизичке слутње. Његово мишљење се не остварује кроз појмовну строгоћу, већ кроз унутрашњи сјај духовне присутности, која зна да *sacrum* не станује само у храмовима, већ и у лонцу који ври, у женском врату, у хљебу који се ломи под руком и у чаши шомлошког вина.

У свијету у којем је дух прогнан из тијела, мистерија из говора, а светост из свакодневног, Хамваш не бира повлачење у апстракцију – он се враћа земљи, кухињи, столу. У мјесту гдје модерна мисао види тривијалност, он препознаје архетип, гдје философија тражи појам, он призива укус, мирис, присуство. Трансценденцију не схвата као бијег из стварности, већ као продор светог у профано, као уље које тиња на граници невидљивог.

У томе је његова философија дионизијска – не по разузданости, већ по дубокој вјери у светост живота као таквог. Као и код Ничеа, дионизијско не означава неумјереност, него *афирмацију њостојања у цјелини*: прихватање живота у његовој пуноћи, у радости и распаду, у болу и славлу, као јединог простора гдје се истина уопште може доживјети [cf. Ниће 2016]. Хамваш, попут Ничеа, руши раздвојеност између духа и тијела, између сакралног и материјалног, показујући да се свето не уздиге изнад чула, него се у њима остварује. У укусу вина, у мирису коже, у тишини стола, он препознаје онтолошку њежност Бића – његову скривену, али непорециву присутност.

На крају Хамвашеве визије ипак остају само двојица: Бог и вино. Јер Бог, како Хамваш вели, више није идејна конструкција, већ укус који дозријева у устима – не логички суд, већ чулна епифанија. Није доктрина, већ мирис што измиче објашњењу, што се на тренутак задржи у пролазу и нестане, остављајући траг у памћењу коже. Бог више није апстрактни ентитет изван свијета, већ уље тишине, које се полако упија у дах, задржава се на рубу женског осмијеха, и зауставља у златној густини вина – вина које се не пије да би се заборавило, већ да би се присјетило онога што се никада није знало, али је одувјек било ту.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Елијаде, Мирчеа (2003). *Светло и њрофано*. Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића. Предео Зоран Стојановић.
- Хајдегер, Мартин (2000). *Шумски њушеви*. Београд: Плато. Предео Божидар Зеџ.
- Хамваш, Бела (2012). *Филозофија вина*. Београд: Драслар партнер. Предео Сава Бабић.
- Хамваш, Бела (1993). *Хиџерионски есеји: митолоџија, естетика, мџафизика*. Нови Сад: Матица српска. Предео Сава Бабић.
- Хераклит (1990). *Фрагменти*. Београд: Модерна. Предео Мирослав Марковић.
- Eliade, Mircea (2007). *Mit o vječnom povratku*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. Prevela Ljiljana Novković.
- Hamvaš, Bela (1994). *Scientia sacra*. Beograd: Geopoetika. Preveo Sava Babić.
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1986). *Hölderlin: Selected Verse*. London: Anvil Press Poetry. Trans. Michael Hamburger.
- Jung, Karl Gustav (2003). *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Beograd: Atos. Prevele Bosiljka Milakara i Dušica Lečić-Toševska.
- Niče, Fridrih (2016). *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Dereta. Prevod Danko Grlić.
- Niče, Fridrih (2012). *Rođenje tragedije*. Beograd: Dereta. Prevela Vera Stojić.
- Rudaki (1984). *Izabrane pjesme*. Sarajevo: Svjetlost. Preveo Esad Duraković.

“AND IN THE END THERE REMAINED THE TWO OF THEM –
GOD AND WINE”: BÉLA HAMVAS’S *PHILOSOPHY OF WINE*
AS METAPHYSICAL ANTHROPOLOGY

by

RADOJE V. ŠOŠKIĆ

The University of Priština with a temporary seat in Kosovska Mitrovica

Faculty of Philosophy

Filipa Višnjića b. b., Kosovska Mitrovica, Serbia

radoje.soskic@pr.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2145>

SUMMARY: This paper explores the philosophical and metaphysical dimension of wine in the work of Béla Hamvas, with a particular focus on his book *The Philosophy of Wine*, in which wine is conceived not as an aesthetic or gastronomic phenomenon but as a sacramental substance and a hieratic mask of Being. In Hamvas’s thought, wine opens the space of ontological initiation – it is not consumed for the sake of forgetting but tasted as a liturgical act of remembrance, a recollection of the lost order of the world, as the surviving substance of the sacred in an age of technical rationality and spiritual disorientation. Drawing upon Heraclitus’s insight into the unity of opposites (*ἐν πάντα εἶναι*) and Hölderlin’s conception of the “time of dearth” (*dürftiger Zeit*) as an epoch marked by the withdrawal of the gods, this paper interprets wine as a *philosopheme* of resistance – a resistance against the profanation of the sensual, against the reduction of the world to mere functional rationality, and against the abstract conceptualization of reality deprived of its sacred depth. In this sense, wine emerges as a sign of that primordial order which simultaneously encompasses the visible and the invisible, the sensuous and the divine, and thus constitutes an act of remembrance of the lost unity between Being and the world. In Hamvas’s vision, wine becomes a sign of the sanctity of everyday life, an aesthetic medium of metaphysical presence, a polyvalent symbol in a universe where “all is one” – as suggested by Heraclitus’s intuition of unity, with which Hamvas establishes a deep intellectual correspondence. Through the analysis of the concepts of the mask, taste, mouth, archetypal order, and the time of Saturn, the study interprets Hamvas’s conception of a *theology of everyday life*, in which spirit is no longer sought beyond the world but recognized in the cup of wine, in the scent of woman, in the act of eating, and in the silence suffused with meaning. Hamvas’s Dionysian philosophical discourse – which does not contemplate the sacred from afar but tastes it and which does not prove Being but surrenders to it – emerges as a radical challenge to the rationalistic aridity and impersonal machinery that characterize (post)modernity, and as a profound longing for the restoration of a *sensual metaphysics*, in which knowledge unfolds not through conceptual deduction but through presence, taste, and rapture.

KEYWORDS: Hamvas; wine; sacred; profane; hieratic mask; time of dearth; being; God; Hölderlin; Heraclitus