



# SMRT JE ROĐENJE: ZAGREJ-DIONISKI MIT U DIJALOGU SA SAVREMENOŠĆU

## Originalni naučni članak

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.16310270>

Primljen: 25.04.2025

Prihvaćen: 16.05.2025.

## Mladen Matić

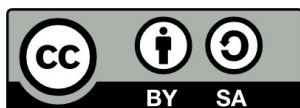
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Novi Sad, Srbija  
[mladenm310@gmail.com](mailto:mladenm310@gmail.com)

Autor u ovom radu pokazuje jedan od načina na koji se može interpretirati mit o Dionisu i Zagreju. S tim u vezi, rad predstavlja izvorna pojavljivanja ovog svojevrsnog božanstva, ali tim izvornim pojavljivanjima se pristupa iz perspektive savremenosti. Konkretnije, autori koji su u opticaju su Niče, Kami, Valdenfels, Bart itd. Nit vodilja koju autor prati u ovom radu tiče se upravo „nevremenitosti“ pojma stranog. To ne govorimo kao negativnu karakteristiku, niti kao pozitivnu, već karakteristiku lišenu vrednosnih odrednica. Autor detektuje da se pojam stranog može iščitavati iz antike i to iz različitih pojava Zagreja i Dionisa. Važno je naglasiti da se takva slika dobija tek pošto se uspostave veze između pomenutih pojavljivanja. Misliti strano onda postaje neizbežno kada se pomisli na Dionisa i/ili Zagreja. Jedan od ključnih momenata u toj povezanosti različitih pojavljivanja ovog božanstva jeste smrt Zagreja, odnosno rođenje Dionisa. U tom smislu i naslov rada prosi-java. Upravo taj momenat se čini kao krucijalan za razumevanje afirmacije života, a kroz tu afirmaciju života onda i samo strano. Autor pristupa iz savremene perspektive u pokušaju da dati mit uobličiti novim ruhom.

**Ključne riječi:** Zagrej, Dionis, smrt, rođenje, život, Niče, Kami, Valdenfels, strano

Misliti savremenost! Tako konstruisana rečenica ili, možda zahtev, deluje potpuno neintuitivno. Razlog tome je možda i Hegelova krilatica o *Minervinoj sovi* koja poleće u suton. Iako je takav zahtev, naizgled, s onu stranu interesovanja čini se, pak, da se taj isti zahtev ne prestaje pojavljivati. S tim u vezi, u etar ćemo baciti tezu koja kazuje sledeće: misliti savremenost ne znači raskinuti sa tradicijom po svaku cenu, već pre znači uspostaviti svojevrsnu komunikaciju sa istom, čak i kad je ta tradicija duboko zakopana u antici.<sup>1</sup> To ipak nije nužno vraćanje romantičarskom shvatanju antike, već znači tretirati savremenost na Ničeovim

1 Šlegel (Schlegel) u *Fragmentima* ima stav da svako može naći u antici šta god želi, pogotovu sebe. Upravo taj stav nam je značajan za pristup antici. Ne antici kao idealizovanoj celini koja poseduje sve odgovore na naša pitanja, već pre kao jednoj fragmentarnoj i otvorenoj epohi. Fragmentarnoj i u doslovnom i prenesenom značenju. „Do sada je svako uspeo da u starinama pronađe ono što je mu je potrebno ili što priželjkuje: a ponajviše samog sebe“. Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1991.), fr. 151, 37.



(Nietzsche) krilima.

Misliti tradiciju s Nićeom ne znači ništa drugo do *filozofirati čekićem*. To znači da se ne treba odreći tradicije u samom startu već, vrlo konkretno, znači *prevrednovati* tu istu tradiciju. To se ne radi njenim *ništenjem* ili apsolutnim uništavanjem, već proveravanjem šta je od te tradicije *šuplje*, a šta nije. Zato nam Niče na samom početku *Sumraka idola* i kaže: „Postavljati ovde pitanja čekićem i, možda, kao odgovor čuti onaj čuveni mukli ton, koji govori o naduvenoj utrobi – kakvo ushićenje za čoveka koji ima uši i iza ušiju [...] što se tiče istraživanja idola, ovog puta to nisu prolazni idoli, već večni idoli, kojih se ovde dotičem čekićem, kao zvučnom viljuškom – nema starijih, osvedočenijih, nadmenijih idola.”<sup>2</sup> Treba obratiti pažnju i na činjenicu da Niče ovde *postavlja pitanja čekićem*; on ne koristi slučajno oruđe. Drugim rečima, čekić, pored asocijacije rušenja, pre svega jeste vezan za pravljenje; on je pre svega oruđe, a ne oružje. Međutim, čini se da Niče ne želi da izgubi ni jednu, a ni drugu ulogu čekića u svom mišljenju.<sup>3</sup> To svakako znači da misliti tradiciju, da pitati čekićem, istovremeno znači i urušiti. Ipak, cilj nije samo urušavanje, već stvaranje. No, da bi se stvorilo, da bi se  *vrednosti prevrednovale*, mora se, ono što je šuplje, odbaciti. U tom smislu smrt postaje osnova rođenja.

### Pojavljivanja mita u antičkoj literaturi: gde počinje Dionis, a gde se završava Zagrej?

Pojavljivanje Dionisa je vrlo specifičan fenomen, čak i za antički svet. Drugim rečima, kako koji izvor čitamo, tako vidimo da se Dionis izriče višestruko. Njegova fragmentarnost u svom pojavljivanju se jasno vidi i iz činjenice da je on postojao i pre svog rođenja, samo u drugoj formi i bio je imenovan potpuno drugačije. Ime mu je bilo Zagrej (Ζαγρεύς). Ne samo da je postojao u drugoj formi, nego zahvalnost svom postojanju Dionis duguje prethodnom sopstvu, Zagreju. Drugim rečima, Zagrej da nije umro, Dionis se ne bi rodio. Sve što smo rekli implicira da jasno diferenciramo ova dva božanstva. To, ipak, nije

tako jednostavno uraditi. Naravno, hronološki gledano, Zagrej jeste nastupio pre Dionisa, ali se čini da je Dionis aktuelizacija onoga što Zagrej nije postao.

Za dalju analizu biće nam od suštinske važnosti da pretresemo neka od mesta gde se Dionis i/ili Zagrej pojavljuju. Postoji nebrojeno mnogo epiteta koji pripadaju Dionisu. Od boga bahanalija, smrti, seksualnosti same, opijenosti, pa sve do dvostruko-rođenog boga. Te odrednice nikako nisu slučajne, one na ovaj ili onaj način dočaravaju gde i kako se sve Dionis pojavljuje.

Kada govorimo o dvostruko-rođenom Dionisu, to se dakako može shvatiti doslovno. Već smo naglasili odakle to – Zagrej i Dionis kao dve strane jednog novčića; Zagrejeva smrt kao uslov mogućnosti života uopšte. Korak po korak i pokušaćemo da opravdamo datu tezu. Imamo gomilu različitih pojavljivanja Zagreja. Međutim, sva ta pojavljivanja ostaju jednim delom pod velom mraka upravo zato što su gotovo sva njegova pojavljivanja u fragmentima ili su već na neki način interpretacije. S tim u vezi, to možda ostavlja i više slobode za tumačenje, ali i više mogućnosti za promašaj. Zagrej se pojavljuje u *Alkmeonu* (Ἀλκμεωνίς), ranom helenskom spisu i to se pojavljuje, ni manje ni više, zajedno sa Geom, kao najviši od svih božanstava.<sup>4</sup> Naravno, treba obratiti pažnju na to šta visina u kontekstu Zagreja znači. Tu možemo odmah nagovestiti da je sve jasno i postaviti Zagreja na vrh Olimpa – što ne bi bilo pogrešno – međutim, s obzirom na situaciju u kojoj Zagrej i Dionis jesu međusobno uslovljeni (videćemo kako je i Dionis uslov mogućnosti Zagreja), treba pregledati izvorna pojavljivanja ovog specifičnog božanstva. Rečju, fragment iz *Alkmeona* ne znači puno ukoliko se ne pokažu druga mesta njegovog pojavljivanja i ukoliko se ne ispletu niti kojima se ta različita mesta mogu povezati.

Od Eshilovih *Egipcana*, jedne od izgubljenih tragedija, ostao je samo jedan fragment, i to onaj koji direktno pominje Zagreja.<sup>5</sup> Odatle se uspostavlja konekcija između Zagreja i Hada. Međutim, ne nužno između Hada kao božanstva (iako nam to sugeriše latinsko izdanje)<sup>6</sup>, već

2 Fridrih Niče *Sumrak idola* (Beograd: Grafos, 1980.), 7-8.

3 „A ako vaša tvrdoća neće da seva i reže i raseca: kako bi mogli jednom sa mnom – da stvarate?” Isto, 5.

4 „Alcmeon” u: *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC* (London: Harvard University Press, 2003.), 61.

5 *TrGF 3 T78, F5* (Aeschylus, *Tragicorum Graecorum Fragmenta vol. 3* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.), 125).

6 Isto.

pre Hada kao *podzemnog sveta*. Insistiranje na tezi da je Zagrej *sin* Hada ili sam Had<sup>7</sup> je važna upravo zbog njegove *visine* koju smo prethodno pomenuli. Naime, da bismo povezali Zagreja i Dionisa nešto kasnije, ovaj momenat nam je jedan od ključnih. Iako je sama reč Had poprimila mnoga značenja, kako u hrišćanstvu tako i pre, ali i posle njega, ono zadržava jedno konkretno značenje onoga „nekonkretnog“.<sup>8</sup> Dakle, ako je Had upravo ono što se ne može videti, ono što je neviđeno ili nevidljivo, ono što je s onu stranu spoznatog i vidljivog, onda to znači da Zagrej jeste sin onoga što se ne može videti ili upravo ono što se ne može videti. To je jedan od ključnih razloga zašto smo odbili da Zagreja tumačimo kao sina Hada kao božanstva. Ta *nevidljivost* Zagreja nam je važna upravo zbog njegove pozicije u pogledu na pojam *stranog* koji ćemo kasnije pomenuti dodatno. No, da bismo pokazali važnost pojma *nevidljivosti* za Zagreja, potrebna nam je njegova druga inkarnacija. Treba nam Dionis.

Detaljni opis Zagrejevog stradanja dat nam je unutar poeme nazvane *Dioniziaka*. Tranzicija sa Zagreja na Dionisa nam je izuzetno važna upravo da pokažemo važnost Zagrejeve *visine* o kojoj smo na početku govorili, nevezano za to kako mi tu visinu tumačimo. Drugim rečima, misliti Zagreja kao najveće božanstvo od svih, nužno ne isključuje njegovu relaciju sa podzemnim svetom. Sam mit, možda pomalo skriveno, stavlja težište na pojam smrti. I to ne samo da stavlja težište na sam pojam smrti, već ga kao takvog i transformiše. Drugim rečima, čini se da se pojam smrti kroz mit o Zagreju i Dionisu može tumačiti kao sastavni deo života, banalno rečeno. Zagrej je bio sin Zeusa i Persefone. Ta sama kombinacija božanstava je interesantna s obzirom na činjenicu da je Zeus vrhovni bog, a i njegovo samo ime biva povezano za svetlošću, dok je Persefona bila žena boga Hada. S tim u vezi se može trasirati njegova dualnost u pogledu svetla i tame. Ako bismo ostali dosledni simboli, onda bismo mogli da trasiramo njegovu dualnost u pogledu dobra i zla. No, ono što nam

je takođe važno jeste činjenica da je Zagrej od samog svog rođenja predeterminisan za tron na Olimpu: „Ovim bračkom sa nebeskim zmajem [misli se na Zeusa. Prilikom odnosa sa Persefonom, Zeus se pretvorio u zmaja], utroba Persefone se nadula živim plodom, i ona je rodila Zagreja, rogatu bebu, koji se sam popeo na Zeusov nebeski presto i mahao munjom u svojoj maloj šaci, i tek rođen, podigao je i nosio gromove njegovim nežnim prstima“.<sup>9</sup> Dakle, ono što je važno uvideti jeste da je od svog rođenja Zagrej bio predodređen za tron na Olimpu. No, to pretendovanje na tron nije trajalo predugo. Hera je u svojoj ljubomori poslala Titane da ubiju Zagreja. U tome su bili uspešni. Ne samo da su ga ubili, već kidali, pekli i jeli njegove udove.<sup>10</sup> Naravno, sve su proždrali, sve osim njegovog srca: „Proklo saopštava da su Dionisa<sup>11</sup> rastrgli Titani, ali je Atini navodno pošlo za rukom da spasi njegovo srce (otuda je i njen nadimak Palada, od *pallein*, srca koje još kuca)“.<sup>12</sup> Nakon što je Atina sačuvala Zagrejevo srce, predala ga je Zeusu, a ovaj se u međuvremenu zaljubio u smrtnicu, Semelu. „Nakon toga, Zeus je uspeo da izdejstvuje da Semela popije to srce, ali i da nakon tog čina ostane trudna, te da na taj način očuva i ponovo rodi boga vina i pozorišta“.<sup>13</sup> Dionis je, dakle, bio polubog. To je jedan od elemenata koji mu je davao onaj momenat *visine* o kojem smo govorili. Naime, biti polubog ne znači nužno imati mane, već zadržati i ljudske karakteristike.

Ako trasiramo sva pojavljivanja Zagreja od njegove pozicije sa Geom kao najvišeg božanstva, preko njegovog statusa kao samog Hada ili sina podzemnog sveta, pa sve do Zagreja koji se rađa kao sin Zeusa i Persefone i na kraju biva ubijen od strane Titana, uvidećemo doslednost u odsjajima. Drugim rečima, sva pojavljivanja Zagreja se nužno, međusobno, ne negiraju. Štaviše, teza ovog rada cilja upravo na to da se nit koja povezuje ova pojavljivanja učvršćuje u liku Dionisa. Dionis ima nekoliko karakteristika koje su specifične samo za njega. Naravno, prvo to što je rođen iz sopstvene smrti jeste nešto što ga distingvira

7 Upor. Harrison, W. Mark, *Zagreus*, <https://www.worldhistory.org/Zagreus/>, 17.12.2024.

8 „Njegovo ime znači ‘Onaj koji se ne može videti’...“ Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology* (Santa Barbara, California, 1998.), 143.

9 Nonnus, *Dionysiaca I* (London: Harvard University Press, 1940.), 225-227.

10 Isto, 227.

11 Sama referenca na Dionisa pre njegovog konkretnog rođenja već vrlo jasno pokazuje da je teško razlikovati Zagreja i njega.

12 Dragan Prole, *Ničeovi trubaduri* (Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 2021.), 81.

13 Isto.

u startu. Međutim, treba videti Dionisove razlike kao sličnosti sa svojim prethodnim sopstvom. Drugim rečima, to što je naš bog vina polubog, ne znači da ne može biti vladar *nad onim što se ne može videti*, niti znači da ne može biti, samim tim, viši od svih božanstava, ukoliko takva hijerarhija uopšte može da se uspostavi. Nakon što je bog opijenosti došao na svet, njegova majka, Semela (koja se u literaturi pojavljuje i kao Tiona), je umrla. Dionis je napravio korak koji prevazilazi božansku zamisao. Vratio je svoju majku iz Hada. I to ne samo da je uspeo da je vrati, već ju je vratio kao boginju, kao besmrtnu. „Semela, Kadmova kći, glasovitog porodi sina, Ljubujući se sa Zeusom – Dionisa radosti punog. – Smrtnica besmrtnog boga. No, sada su oboje bozi”.<sup>14</sup> Kako nam različite scene svedoče Dionis nije bio obično božanstvo. Ne, on je ovladao *Onim što se ne može videti*. Drugim rečima, ovladao je Hadom upravo na način na koji se spustio, podigao svoju majku i to kao boginju: „On [Dionis] povratio je svoju majku iz Hadovog carstva, nadenuo joj je ime Tiona, i ispratio je u nebesa”.<sup>15</sup> Dakle, Dionis ne samo da je sišao u Had, već je samim Hadom i ovladao bez borbe. Prkoseći pravilima boga Hada, Dionis je uspostavio svoju dominaciju vrativši svoju majku. Njegov uspeh ne treba dvaput propitivati. Tiona kao besmrtnica pokazuje da je Dionis bio mnogo više od jednostavnog čoveka ili božanstva. Načiniti nekoga besmrtnim nikako nije jednostavno, pogotovu ukoliko se uzme u obzir da je potekao, sa jedne strane, od smrtnice. Naravno, sam Dionis je bio besmrtan, ali to ne menja činjenicu da je ovakav potez fascinant. Dakle, sa jedne strane imamo Zagreja za kojeg je put popločan. Potekao od majke podzemlja i boga bogova, sam se popeo na Zevsov tron, simbolično bio božanstvo s one strane dobra i zla, ali ostao samo *dynamis*. Zagrej kao vrhovno božanstvo, dovedeno u vezu sa podzemljem se, izgleda, upotpunjuje u njegovoj drugoj inkarnaciji – u Dionisu. Dionis silazi u Had i prkosi svemu čemu se sve može prkositi. Ova dva božanstva se tako stapaju u jedno – u novčić sa dve različite strane; Zagrej kao *dynamis* se aktuelizuje kroz Dionisa – Dionis kao *energeia*. U tom smislu naš bog vina i pozorišta jeste ontološki prvi, a Zagrej svakako hronološki

prvi. Iako, to nije nužno precizno određenje. Pre će biti da su ova dva božanstva u jednom svojevrsnom krugu međusobnog određivanja. Krugu koji prkosi hronologiji.

### Misliti smrt kao rođenje: afirmacija života i odnos sa stranim

Zagrej jeste uslov mogućnosti Dionisu u hronološkom smislu, ontološki, pak, Dionis ostvaruje Zagreju zaostavštinu. Međutim, treba još jednom usmeriti pogled na Zagreju smrt, odnosno Dionisovo rođenje. Zagrej-dioniski momenat ne uslovljava samo jedan drugog. Ne, oni, po nekim interpretacijama, uslovljavaju i čitavo čovečanstvo. Odatle se možda može i trasirati linija koju prati savremena misao kada koristi ovo božanstvo da bi pokazala afirmaciju života kao takvog.

U Zagrejevoj morbidnoj smrti nastalo je čovečanstvo. Nakon što su Titani završili sa njegovim udovima i napunili svoje stomake, Zevs je u svom besu poslao munje na njih. Spalio ih je tako da ništa osim pepela nije ostalo. Međutim, taj pepeo je posut po zemlji. Iz tog pepela se rodilo čovečanstvo. No, ono što treba naglasiti jeste da su se unutar tog pepela našli i delovi samog Zagreja. Odatle dolazi interpretacija da su ljudi rođeni tako da na svojim leđima, *a priori*, nose dobro i zlo. Zlo je, naravno, poteklo od zlokobnih Titana koji su uništili Zagreja, a dobro je poteklo od delova samog Zagreja koji su se u tom trenutku našli unutar tih istih Titana.<sup>16</sup> Simbolika koju možemo izvući iz ovoga tiče se i Zagrejeve mogućnosti da prevaziđe odnos *dobra i zla*. Taj odlazak s onu stranu dobra i zla se simbolično dešava u njegovoj smrti. Ljudi se kao feniksi podižu iz pepela u kojem su kaljeni dobro i zlo. Zagrejeva smrt omogućava, ne samo rođenje Dionisa, nego i rođenje čitavog čovečanstva koje ima i dobro i zlo unutar sebe. Čak i da se ne hvatamo za dioniski mit posebno, u kojem se jasno vidi afirmacija čulnog i telesnog, već odavde možemo to isto da pročitamo. Rečju, rođenje Dionisa, a smrt Zagreja, afirmiše smrtnost, afirmiše sam život kao takav. Samim tim što daruje život čovečanstvu koje je *smrtno*, Zagrejeva smrt afirmiše život. Čovečanstvo i Dionis postaju jedno.

14 Hesiod, *Postanak bogova* (Zagreb: Demetra, 2005.), 151.

15 Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* (Oxford: Oxford University Press, 1997.), 103. Dostupno i na: <https://www.theoi.com/Text/Apollodorus3.html>, 10.1.2025.

16 Radcliffe Edmonds, „Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks On Orphism and Original Sin”, *Classical Antiquity*, Vol. 18, No. 1 (Apr., 1999): 40.

Naš bog vina, bahanalija, seksualnosti, telesnosti i čega sve ne, pojavljuje se u Heladi, ni manje ni više, nego kao *stranac*. „Kažu da je iz Lidije prispeo taj stranac [Bakhe-Dionis] što čarolijom muke otklanja“.<sup>17</sup> I zaista, kada čitamo Euripidove *Bahantkinje* Dionis najčešće biva oslovljavan kao stranac. Njegova stranost nije jednodimenzionalna, iako nam se to možda može učiniti na prvi pogled. Prvi refleks koji imamo kada je u pitanju Dionisova stranost jeste činjenica da on nije uobičajeno ili *vlastito* božanstvo Helade. On je zaista stranac. No, njegova stranost se tu ne završava. Stranost se pojavljuje i u njegovom odnosu sa smrću ili običajnošću.

### Valdenfels i iskustvo stranog

Da bismo mogli da nastavimo dalje, potrebno je da objasnimo šta mislimo pod pojmom *stranog*. Iako se čini da je pojam stranog samorazumljiv, uvidećemo da to nije baš tako. Rečju, iz te razumljivosti proizilazi i ukidanje same stranosti.

Prva nevolja koju imamo kada govorimo o stranom se tiče upravo tog samog govorenja o stranom. Drugim rečima, nezgodno je uopšte govoriti o stranom, a da se to strano ne ukine. Iako nije prvi put da se o stranom govori, čini se da je kod Valdenfelsa (Waldenfels) strano doživelo najkompletniju analizu. „Govor o stranom zavodi ka hipokriziji. O njemu govorirno, a ujedno se ponašamo kao da ne znamo o čemu govorimo“.<sup>18</sup>

Navešćemo nekoliko ključnih momenata za pristup stranom koji to strano neće ukinuti. To, međutim, ne znači da postoji metod ili konkretan, popločan put za pristup stranom uopšte. Bar dva su razloga za to. S jedne strane, ako bismo pokušali da ustanovimo konkretan metod

da se stranom priđe, to bi značilo da pretpostavljamo da stranost poseduje nekakvu univerzalnost. Takav pristup direktno ide protiv onoga što Valdenfels primećuje kod stranog. Ovaj bohumski fenomenolog je vrlo konkretan po pitanju toga da se strano ne sme asimilovati ukoliko želimo da ostane strano. Drugim rečima, svako strano je uvek pojedinačna stvar. Ono što je strano meni, ne mora biti strano i nekom drugom. Odatle i govor o *iskustvu stranog*, što direktno otežava svaku priču o stranom kao *pojmu*. S tim u vezi, strano nikad ne može biti deo nekog poretka ili sistema, štaviše, ono se upravo „javlja u formi izvan-rednog, koje se na različite načine javlja na ivicama i u šupljinama različitih poredaka“<sup>19</sup>. Dakle, stranost je praznina, ili „ne-mesto“.<sup>20</sup> Ono što je nama važno, da bismo uspeali da razumemo povezanost između Dionisa i stranog, jeste odnos stranosti i transgresivnosti. Drugim rečima, ako je strano s onu stranu vlastitog, ja to vlastito, u komunikaciji sa stranim, moram napustiti: „Iskustvo stranog predstavlja nešto više od obogaćivanja iskustva, jer putem stranog i samo iskustvo postaje strano, a onaj ko ga iskušava sam sebi postaje stran. U tom smislu je stranost zarazna poput bolesti, ljubavi, mržnje ili smeha“.<sup>21</sup> Da bih stranom pristupio, ja sam sebi moram postati stranac. Međutim, to ne znači ukinuti sebe samog, odnosno ono vlastito. To pre znači staviti vlastito u zagrađe. Ukinuti vlastito u korist stranog je podjednako destruktivno kao i ukinuti strano u korist vlastitog<sup>22</sup> (što je neretko slučaj u savremenim, najčešće desnim, političkim radikalnim strujama).

Važno je izvući dve stvari po pitanju stranog. Prva se tiče iskustva. O tome smo nešto rekli. Zašto **iskustvo** stranog, a ne, recimo, **pojam**? Pa upravo zbog ovog pojedini-

17 Euripid, „Bahantkinje“, u: *Izabrane drame* (Beograd: Plato, 2007.), 288.

18 Bernhard Valdenfels, *Topografija stranog* (Novi Sad: Stylos, 2005.), 9.

19 Isto, str. 11.

20 Valdenfels referiše na Merlo-Pontija (Merlau-Ponty) kada govori o paradoksu određenja stranog kod Huserla (Husserl). „Paradoks Huserlovog određenja stranog leži u tome da se pristupačnost pokazuje kao pristupačnost nepristupačnog. Strogo posmatrano, mesto stranog u iskustvu je ne-mesto. Strano nije jednostavno drugde, ono *jeste* Drugde i to ‘originarna forna Drugde’“. Isto, 28.

21 Isto, 10.

22 „Postajanje stranim Valdenfels ne posmatra kao rešenje koje bi sve rešilo jednim potezom. Daleko od toga, da bi se relacija sa stranim uspešno uspostavila na osnovu, rezultata pri kojem bi svako svakome postao stran. Svet u kojem bi svi bili stranci ne bi bio ništa bolji od sveta u kojem se stranost prisvaja, podređuje i poništava. Totalno postajanje stranim jednako je totalnom odsustvu stranosti“. Dragan Prole, „Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji“ u: *Topografija stranog* (Novi Sad, Stylos, 2005.), 262-263.

načnog pristupa koji pretenduje na nešto asistemska ili na nekakvu neutemeljenost. Strano, kako smo videli, izvire iz procepa i jazova, a nikako iz sistema kao takvog. Iskustvo stranog za mene ne mora biti jednako iskustvu stranog nekog drugog. Drugi momenat tiče se odnosa vlastitog i stranog kod Valdenfelsa. Naime, on se ne ističe kao prvi filozof koji je mislio strano, ali se ističe kao onaj koji je pomirio, ili bar pokušao da pomiri, vlastito i strano. Za njihovo pomirenje on predlaže *hijazmičnost*. „[U]krštanje govori da su vlastito i strano *više ili manje* zapleteni jedno u drugom, kao što se i mreža može zgusnuti ili prorediti. Ukrštanje takođe znači da između vlastitog i stranog uvek postoji samo *neprecizna granica* koja ima više veze sa akcentuiranjem, pridavanjem važnosti i statističkim umnožavanjem, nego sa oštrim razdvajanjem. Ukrštanje se suprotstavlja svakoj formi čistote, bila ona čistota rase, kulture, ideje ili čistota uma ‘nepomešanog ni sa čim stranim’“.<sup>23</sup>

### Hijazma života i smrti

Dionis i afirmacija života idu ruku pod ruku. Međutim, iako je samorazumljiva, čini se da nije naodmet pretresti takvu tezu. U čemu se, dakle, sastoji dioniska afirmacija života? Zbog čega ga Niče bira — naš ultimativni afirmator životnosti? Šta je skriveno ispod dioniskog bivanja što životu omogućuje da bude život — život kao takav?

Pre nego što pređemo na neke autore savremene filozofije, uključujući i Ničea, treba naglasiti još jednu dodatnu mitsku karakteristiku koju iščitavamo, a koja odgovara afirmaciji života. Sama ideja koja se provlači kroz dionisko „(ne)umiranje“ jeste i ideja prkosa. Ako je nešto uočljivo u ovom odnosu Zagreja i Dionisa, to je sasvim sigurno *žilavost* tog dvostrukog božanstva. I u morbidnoj smrti koju je iskusio, Zagrej-Dionis se vratio na velika vrata. Takav čin ne predstavlja ništa manje nego sam čin *pobune*. Ta pobuna se sastoji upravo u nepristajanju na kraj ovenčan smrću. Dakako da je Zagrej umro, ali se i Dionis rodio. Ako pratimo mit koji se tiče nastanka čovečanstva kroz Zagrejevu smrt zaista je interesantan taj momenat

pobune. Drugim rečima, mogli bismo takav vid pobune i da reflektujemo na čovečanstvo. Postoji i mitsko uporište za tako nešto. Kod Platona u *Gozbi* postoji fenomenalno prikazan mit o androgenim bićima koji upravo savršeno ilustruje pobunu o kojoj govorimo. Međutim, mi bismo rekli da pokazuje pobunu, ali i da poprilično dobro korespondira s datim mitom o Zagreju i nastanku života. Paralele same isijavaju. Naime, mit o androgenim bićima je savršen prikaz onoga što mi hoćemo iz nekoliko razloga; androgena bića su muškarac i žena spojeni u jedno, oni vrše najveći mogući vid pobune — napadaju bogove i Titane.<sup>24</sup> Pobuna o kojoj govorimo nije obična pobuna, to je pobuna protiv transcendencije, protiv „nadživota“. Vrlo je važno naglasiti taj deo, upravo jer se životu nije svidelo da ima nešto iznad i izvan sebe. Borba protiv bogova i Titana od strane ljudi simbolizuje afirmaciju života radi samog života. U pogledu na Dionisa, to direktno korespondira s različitim mitovima o njemu. Prvi deo, o tome da su ljudi nastali iz Zagrejeve smrti, je donekle objašnjen: čovečanstvo koje nosi na sebi i dobro i zlo nosi i potrebu za osvetom protiv onoga što je Zagreja uništilo. Sa druge strane, Dionis kao božanstvo rođeno od strane smrtnice, sam se buni protiv bogova i, čini se, bilo kakve sistematizacije kroz svoju egzistenciju. No, treba posebno naglasiti njegovo reinkarniranje svoje majke u boginju kao jedan svojevrstan čin pobune. Vratimo li se na mit o androgenim bićima, uvidećemo važnost kraja tog mita. Naime, ljudi svakako gube tu bitku, ali ne tako što su zbrisani sa lica zemlje, nego tako što su podeljeni. Podeljeni su na dva jednaka dela, osuđeni da tragaju za svojom drugom polovinom čitavog svog života.<sup>25</sup> Neobično je važno da vidimo ulogu ljubavi na ovom mestu. S obzirom na to da je *Gozba* dijalog o ljubavi, jasno je da se i u priči o androgenim bićima težište stavlja na ljubav. No, to ne znači da je težište sklonjeno sa pobune. Rečju, možemo možda reći da se ljubav može roditi iz pobune. Drugim rečima, kada od odnosa sa sobom pređemo na odnos sa drugim (što se događa na primeru presecanja androgenih bića na pola), tek onda nastaje ljubav. Odatle se pojavljuje priča o traga-

23 Isto, 76.

24 Platon „Gozba“ u: *Ijon, Gozba, Fedar* (Beograd: BIGZ, 1979.), 190c-193c, 41-44.

25 „Pošto priroda ljudska beše razrezana pa dve polovine, svaka polovina čeznula je za drugom svojom polovinom i sastajala se s njom, pa su se onda rukama grlile i pripijale se jedna uz drugu, pune žudnje da se srastu, i tako su umirale od gladi i od drugoga nerada, jer jedna bez druge nisu htele ništa da rade.“ Isto, 191b, 42.

nju (traganju za drugom polovinom) i, na kraju, svakako, transgresiji<sup>26</sup>: „Od tako davnoga vremena dakle usađena je u ljude ljubav jednoga prema drugome: ona ih sastavlja u prvobitnu prirodu i teži da od dvoga napravi jedno i tako da isceli prirodu ljudsku“.<sup>27</sup> Prateći Platona, možemo reći da pobuna postaje uslov mogućnosti komunikacije sa stranim, odnosno uslov mogućnosti ljubavi. Ako dozvolimo sebi da preformulišemo dodatno ovu tezu, možemo reći da pobuna jeste, na svojevrsan način, ono „sa-stranim“. Drugim rečima, nema otvorenosti ka stranom bez pobune.

\*

Pobuna se u tom smislu pojavljuje i u odnosu spram smrti, odnosno spram života. Uključimo li neke poznatije autore savremene misli, uvidećemo da pitanje života eksplicitno postaje tema. Jednog od njih smo pomenuli, to je Niče. Međutim, važan nam je i jedan francuski nobelovac. Kada Alber Kami (Albert Camus) kaže da je jedino relevantno filozofsko pitanje samoubistvo<sup>28</sup> on direktno govori o pitanju života tako što govori o promišljenoj smrti. Drugim rečima, samoubistvo je jedini momenat kada ja odlučujem o sopstvenoj smrti, odnosno o sopstvenom životu. Naravno, tu se provlači i savremeno pitanje smisla. No, ono što je nama važno jeste da vidimo da život počinje da ima smisla tek kada ga prihvatimo kao život, sa svim svojim neravninama i fragilnostima. Povezanost između života bez transcendencije i pobune u dioniskom smislu mi povezujemo. Čitava priča o apsurdnom, elementarnom pojmu njegove rane misli, zasniva se upravo na mojoj nemogućnosti da mislim van ljudskih pojmova: „Ja ne znam da li ovaj svet ima neki smisao koji me prevazilazi. Ali znam da ne poznajem taj smisao i da mi je za sada nemoguće da ga spoznam. Šta može da mi znači smisao van

mog života? Ja mogu da razumem samo u ljudskim pojmovima“.<sup>29</sup> Ono što je važno naglasiti za Kamijevu misao jeste upravo to da se pokaže da apsurd nije nikakav sistem ili pojam, već jedno osećanje, kako on i kaže neposredno pre samog dela *Mit o Sizifu*<sup>30</sup>. Taj sentiment nam je važan zbog pojedinačnosti iskustva apsurdna. Rečju, Kamijevo pitanje iz *Srećne smrti* koje se tiče dileme po pitanju hrabrosti između života i samoubistva direktno korespondira individualnosti iskustva.<sup>31</sup> Drugim rečima, mene osećaj apsurdna može strefiti na svakom ćošku, u najbanalnijim stvarima kao što je ispijanje kafe, ali moj izbor da nastavim piti kafu odražava moj bunt. Taj bunt je življenje samo, uprkos osećaju apsurdnosti.

Šta je ono što je apsurdno kod Kamija? Iako intuitivno možemo zaključiti u dva pravca, čini se da ni jedan ni drugi ne odgovaraju određenju apsurdna našeg nobelovca. S jedne strane, može biti apsurdan čovek i sam smisao čoveka, a sa druge može biti apsurdan svet u kojem se čovek nalazi. Međutim, kao što smo naglasili, rešenje se nalazi između, i to doslovno. „[...] u jednom svetu odjednom lišenom iluzija i jasnoće, čovek se oseća kao stranac. To je izgnanstvo bez povratka, jer je čoveku oduzeto sećanje na izgublenu domovinu ili nada u obećanju zemlju. Taj razdor između čoveka i njegovog života, između glumca i njegovog dekora: to je upravo osećaj apsurdnosti“.<sup>32</sup> Apsurd, kao što smo rekli i za strano, čuči u jazu. Dakle, nije čovek apsurdan, niti je apsurdan svet, apsurdan je odnos mene i sveta. Drugim rečima, apsurd se pojavljuje iz nekompatibilnosti mene i sveta. Atmosfera koja se manifestuje jeste osećaj apsurdna. Ilustrativno pokazano, apsurd odgovara shvatanju suprotstavljenosti, međutim, ono što se razlikuje kod apsurdna jeste što se iz te suprotstavljenosti ne može izaći. Kada je reč o Kamiju, onda možemo da ka-

26 „I kad bi koja polovina umrla, i druga u životu ostala, onda bi ova ponovo tražila neku drugu i njoj se pripijala...“ Isto. Transgresivnost se vidi u izgubljenosti koja nastaje nakon gubitka drugog. Kontinuirano kretanje i traženje nije završetak, to kontinuirano kretanje i traženje se ne dovršava u nađenom, ono nema cilj i konkretnost. U tom smislu to jeste komunikacija sa stranim.

27 Isto, 191d, 43.

28 „Postoji samo jedan istinski ozbiljan filozofski problem: samoubistvo. Odgovor na suštinsko filozofsko pitanje jeste zapravo razmišljanje o tome da li život vredi ili ne vredi da se proživi.“ Alber Kami, *Mit o Sizifu* (Beograd: Kontrast, 2020.), 11.

29 Isto, 56.

30 „Stranice koje slede obrađuju apsurdnu osećajnost, koju nalazimo svuda u našem veku, a ne apsurdnu filozofiju, koju naše vreme, istinu govoreći, i nije spoznalo“. Isto, str. 9.

31 Upor. Alber Kami, „Prirodna smrt“ u: *Srećna smrt* (Beograd: Kontrast, 2019.).

32 Alber Kami, *Mit o Sizifu*, 13-14.

žemo da ja jesam rođen u svetu, taj svet mi ne odgovara, ali ja ne mogu da biram da budem rođen ili ne. Ja sam tu svakako. Odatle se i pojavljuje značaj pitanja koje se tiče samoubistva.

Ono što Kami radi jeste spektakularno. On samoubistvo ne priznaje kao rešenje, već se trudi da prikaže kako je čitav odnos između mene i sveta apsurdan. Korak koji moram da napravim jeste da prihvatim apsurd. Ukoliko to ne uradim, ne afirmišem stvarnost sada i ovde. Ako prihvatim da je odnos između mene i sveta apsurd, ja ne mogu da prihvatim samoubistvo kao rešenje. Upravo zato što se to rešenje pokazuje kao racionalno, kao jedini izvor kontrole. Međutim, racionalno meni ne treba, ja odbijam racionalno jer moram. Ako ne odbijam „racionalno“, ja ne afirmišem apsurd. Da skratimo, ako prihvatim apsurd kao elementarni konstituens stvarnosti, ne mogu da prihvatim samoubistvo niti bilo kakvu racionalnost u ovoj situaciji. Prihvatanjem apsurd, ja prihvatam obavezu da prevrednujem čitavu tradiciju, te samo shvatanje racionalnog. Odatle možemo da kažemo da je Kamiju sasvim sigurno jedan od ključnih oslonaca Niče. Da bismo funkcionisali u svetu u kojem smo stranci, mi moramo stranost prigrliti, moramo afirmisati strano i apsurd. To od nas zahteva kontinuiranu transgresiju jer se sve vreme krećemo u nepoznatom kao nepoznati.

Pored očiglednih paralela koji smo povukli između mita Zagreju i Dionisu i Kamijeve misli, postoji jedna još očiglednija referenca. Naime, njegov nedovoljno spominjan roman, *Srećna smrt*, eksplicitno prikazuje jednu mitsku situaciju. Glavni antagonista (ukoliko ga možemo svrstati u tu kategoriju) zove se Zagrej. To nije jedina referenca – Zagrej biva ubijen od strane protagoniste, Mersoa (Mersault), koji nakon ubistva Zagreja odlazi u nepoznato i tek tada se ponovo rađa. Dalje, Zagrej je bio osoba sa invaliditetom, bio je obogaljen. Udovi su mu bili pokidani.<sup>33</sup> Ono što mi želimo da prikažemo jeste tumačenje koje pokazuje da su Zagrej i Merso jedna osoba koja se rađa iz smrti ovog drugog.

Kamijeva dioniska misao iziskuje život na ivici. Ne skok, ne prevazilaženje ili ignorisanje, u njegovom slučaju,

apsurda, već očiju uprtih u ambis, hodati po ivici, to je ono što ga zanima: „Opasnost je [...] u tananom trenutku koji prethodi skoku. Umeće da se održimo na ovoj vrtoglavoj ivici, to je čestitost, sve ostalo je izgovor”.<sup>34</sup>

\*

Kad je reč o Ničeovom Dionisu, iako drugačiji od Kamijevoj, ono što on traži je gotovo identična stvar: transgresivnost i kretanje. S tim u vezi i nudimo tumačenje Ničeovog dioniskog načela kao onog koji već u sebi sadrži odnos Apolon-Dionis. Naime, iako primarni antagonizmi, ova dva božanstva bivaju anulirana dolaskom sokratizma: „Dionis je već bio oteran s tragičke pozornice, i to demonskom silom koja je progovorila iz Euripida. I Euripid je u izvesnom smislu bio samo maska; božanstvo što je progovarilo iz njega nije bio Dionis, pa ni Apolon, nego jedan sasvim novorođeni demon, po imenu Sokrat. To je nova suprotnost: dionisko i sokratsko načelo, a umetničko delo helenske tragedije propalo je u tom sukobu”.<sup>35</sup> Znamo da je Niče Sokrata prozvao trovačem zbog unošenja racionalnosti u helensku običajnost<sup>36</sup>, na tom mestu već možemo da anticipiramo da ni dionisko ni apolonsko nemaju veze sa tim. Kada govori o datim načelima, Niče govori o „umetničkim svetovima sna i pijanstva”<sup>37</sup>. To direktno znači da su i dionisko i apolonsko oponirani racionalizaciji, s obzirom na činjenicu da ni jedno ni drugo ne pretenduju na ono što je *stvarno*. Odluka da se težište stavi na san i pijanstvo je odluka da se pristupi stvarnosti asistemske i da se ono *moгуće* stavi u primarni fokus. Ako ne pretendujem na nešto što „zaista jeste“, već na nešto što nužno nije, ja se odvajam od toga što zaista jeste, te se samim tim odvajam od tradicionalne stvarnosti. Pisac *Rođenja tragedije*, kada govori o snu i pijanstvu, odnosno o Apolonu i Dionisu, govori o zlatnom dobu Helade. To znači da momenat kada je zlatno doba okončano upravo onaj prodor sokratske racionalizacije. „[...] u dioniskoj podzemno dubokoj osnovi sveta, u svesti ljudske jedinke sme da prodre samo tačno onoliko koliko apolonska snaga ozaravanja i preobražavanja može opet da savlada, tako ta

33 Upor. Alber Kami, *Srećna smrt*.

34 Alber Kami, *Mit o Sizifu*, 55.

35 Fridrih Niče, *Rođenje tragedije* (Beograd: Dereta, 2020.), 65.

36 upor. Fridrih Niče, *Sumrak idola* (Beograd: Grafos, 1980.)

37 Fridrih Niče, *Rođenje tragedije*, 17.

dva umetnička nagona primorana da svoje sange razviju u strogoj uzajamnoj srazmeri...<sup>38</sup> Afirmisati život po svaku cenu znači ostati otvoren i za sopstvene suprotnosti. To znači ostati otvoren i za apolonsko. „Mit kaže da je Apolon ponovo sastavio Dionisa. To je slika Dionisa kojeg je Apolon iznova stvorio sastavivši ga od njegovih raskidanih delova iz azijskog predanja”<sup>39</sup>

### Zaključna razmatranja

Pristupivši datom mitu zajedno sa nekoliko savremenih autora, pokazali smo da mit nije nešto nerelevantno u pogledu na savremenost. Štaviše, čini se da nedovršenost mita kojeg smo mi koristili deluje konstraintivno i zapravo pokazuje da je njegova nedovršenost ono što upotpunjuje (nećemo se usuditi i reći dovršava) savremenost. Drugim rečima, iz pogleda savremenosti nedovršenost nije granična kategorija koja osporava mit. Savremenost upravo pretenduje da pokaže nedovršenost kao afirmativnu kategoriju, a možda da pokaže i nedovršenost kao nedovršivost. Takav pristup se svakako može kritikovati da je bez oslonca, centra i temelja, ali šta ukoliko je upravo tendencija ta bestemeljnost?

Više dokaza postoji za iznetu tezu koja se tiče nedovršivosti. Prvo, ako bismo pogledali kako Bart (Barthes) razume mit već bi bilo potpuno jasno da mit nije nikakva fiksna kategorija, već da je mit fluidan i dinamičan. Ta dinamičnost se ogleda upravo u skrivanju ideološke ili ontološke pozadine koja može čučati unutar same interpretacije mita. Drugim rečima, nema mita bez određene interpretacije istog. Upravo time što mit preuzima formu jezičkih znakova on sebi daje za pravo da bude neprecizan. U tom smislu, Bartov sud o tome da je mit ukradeni jezik u potpunosti stoji: „Šta je specifično za mit? To što smisao preobražava u formu. Drugačije rečeno, mit je uvek krađa jezika. Kradem crnca koji salutira, belo-smeđu planinsku kuću, sezonsko pojeftinjenje voća, ne kako bih od njih napravio primere

ili simbole, već da bih kroz njih naturalizovao Imperiju, svoju sklonost prema baskijskim stvarima, Vladu”<sup>40</sup> Bart ovde jasno pokazuje da „krađa jezika” nikako nije lišena ideologije, odnosno da uvek ima vrednosnu konotaciju. Možda je jedan od načina da se protiv toga bori upravo korišćenjem mita da se ta pozicija pokaže. Drugim rečima, poput Bodrijarovog (Baudrillard) shvatanja simulacije u kojem se borba protiv iste pokazuje direktnim ukazivanjem na ono što ona jeste – simulacija<sup>41</sup>, možda možemo i zahvatiti sam mit. Mit kao borba protiv utemeljenosti i statičnosti ontološkog mišljenja.

Čak i da svojevotjno ignorišemo Barta i stvorimo sebi slepu mrlju u pogledu njegovog shvatanja mita i dalje se, čini se, može držati teza u pogledu nedovršivosti mita iz perspektive savremenosti. Jedan od primera je svakako način na koji smo pristupili mitu o Zagreju i Dionisu. Sama struktura kroz koju su dati mitovi izneti nikad nije dovršena i ostala je da pluta u etru potpuno fragmentirana. Međutim, ta fragmentiranost nije bila slabost, nego se čini da je upravo to bio način da se punina datog mita oslobodi. Raspon i načini pojavljivanja Dionisa i Zagreja u izvornoj literaturi nije bila prepreka da se pokaže da je upravo ta distanca i različitost ono što ih spaja. Drugim rečima, distanca je bila uslov mogućnosti njihove blizine. Ta distanca je upravo ono što je omogućilo da iz ovog/ovih mit(ova) pristupimo stranom, ali i pojmu smrti koji je neobično interesantan i na koji smo se prethodno osvrnuli. Sve karakteristike koje su ovenčale Dionisa i koje su pripadale Zagreju jesu upravo ono što je prevazišlo *sistematičnost* kakvu danas poznajemo. Fokusiramo li se na pojam mogućnosti koji i te kako postaje aktuelan sa savremenom mišlju, uvidećemo da već tu imamo nekakvu fluidnost. Naime, ontologija dobija novo ruho od druge polovine devetnaestog veka. Još jedan korak dalje filozofija pravi posle Drugog svetkog rata. „Posleratna“ filozofija pretenduje na prevazilaženje utemeljenosti, ali i bilo kakvog traganja za *sein*. Uzmimo za primer samo

38 Isto, 125.

39 Fridrih Niče, „Dioniski pogled na svet“, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji* (Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 1998.), 66.

40 Rolan Bart, *Mitologije* (Loznica: Karpos, 2013.), 203.

41 Upor. Žan Bodrijar, *O zavodjenju* (Podgorica: Oktoih, 2001.), poglavlje: „Tromplej ili začarana simulacija“.

Adorna<sup>42</sup> i Levinasa<sup>43</sup>. Tzv. postmoderna misao, čini se, ima potpuno drugačiji cilj, ali u pogledu bivstvovanja nije na suprotnoj poziciji od Levinasove fenomenologije ili Kritičke teorije društva.<sup>44</sup> Ako je pristup stvarnosti samoj danas raskinuo sa sistemom bilo koje vrste onda i ono od čega je, između ostalog, stvarnost milenijumima bila tkana, takođe lišeno konkretnosti, statičnosti i sistematske strukture.

Priča o stranom se pokazuje drevnom koliko i sam mit, ukoliko sebi dozvolimo da tumačimo Zagreja i Dionisa na takav način. U tom smislu, strano kao tema nije otkriveno u devetnaestom ili dvadesetom veku, već je na strano tada stavljeno težište. Dionis, zajedno sa Zagrejem na nas stavlja bremenitost koja je zaživela sa Ničeom, a to je: voleti život sa svim onim što život donosi, uključujući i smrt samu. Ako li se vratimo na Hegelovu krilaticu koju smo već pomenuli, krilaticu o Minervinoj sovi, čini se da ćemo uvideti da i danas smrt može igrati suštinsku ulogu. Drugim rečima, celina života se može sagledati tek sa njegovog kraja, sa provalije kada pravimo poslednji korak. Sa druge strane, međutim, sama distanca u odnosu na smrt nam može reći da se život kao jedna celina ne može ni sagledati, niti obuhvatiti. Odatle, život sam jeste asistemska, kontinuirana transgresija i izmicanje.

- 42 Adornova odrednica same ontologije kao ideologije već govori u prilog datoj tezi. Ako ne mogu da govorim izvan ideologije o ontologiji, onda svaka ontologija koja pretenduje na nekakvu nepromenljivost i transgresiju može biti potencijalno opasna. Međutim, interesantno je Adornovo rešenje. Naime, on filozofiju određuje kao prizmu u kojoj je boja uhvaćena. Takva odrednica nam govori o filozofiji kao nečemu što pre destiluje i razlaže poput prizme sa bojama, nego nešto što zatvara i konkretizuje. „Sama najveća udaljenost bila bi blizina; filozofija je prizma u kojoj je uhvaćena njena boja.“ Teodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London/New York: Routledge, 2004.), 57.
- 43 Levinasov odnos spram ontologije je beskrajno zanimljiv kada ga čitamo kroz njegovu kritiku Hajdegera (Heidegger). Referišući na ranog Hajdegera, a tu pre svega na *Sein und Zeit*, Levinas vidi problem u tome što se zarad bivstvovanja iscrpljuje, ignoriše ili anulira bivstvujuće. Drugim rečima, nema mesta za drugog ukoliko su nam sve oči uprte u bivstvovanje i ukoliko je *fundamentalna* uloga čoveka zapravo uspostavljanje odnosa sa bivstvovanjem. „Pre svega je reč o tome da se za nju [suštinu čoveka] nađe mesto s kog čovek prestaje da nas zanima sa stanovišta horizonta bivstva, to jest prestaje da se nudi našim moćima. Bivstvujući kao takav (a ne ovaploćenje univerzalnog bivstva) može bivstvovati samo u jednoj relaciji u kojoj biva pozvan. Bivstvujući – to je čovek, a čovek je dostupan upravo kao bližnji. Kao lice“. Emanuel Levinas, „Da li je ontologija fundamentalna?“, u: *Među nama. Misliti-na-drugog* (Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 1998.), 20.
- 44 Postmoderna u svom nazivu pokazuje enigmatičnost. Međutim, nećemo se fokusirati na sam naziv „postmoderna“ već na ono što se pod takvom odrednicom donosi. (O samom nazivu postmoderna pogledati: Wolfgang Velš, *Naša postmoderna moderna* (Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 2000.)) Sam gest kojim se različiti autori, koji se mogu svrstati u datu kategoriju, vode, već nam govori o različitosti namere. Uzećemo samo jedan primer, a to je Deridina (Derrida) dekonstrukcija. Naime, ono što dekonstrukcija ima za cilj nije unapred popločan i dat put poput nekakvog metoda, ali ona nije lišena u potpunosti metodске strukture, drugim rečima, nije ni „anti-metod“. Ona ima za cilj da određene fenomene razloži uz pomoć njih samih: „Dekonstrukcija se ne može ograničiti na nekakvu neutralizaciju: ona treba, dvostrukim gestom, dvostrukom naukom, dvostrukim pisanjem, da praktikuje jedno preokretanje klasične opozicije i jedno opšte premeštanje sistema. [...] Dekonstrukcija se ne sastoji od prelaska sa jednog pojma na drugi već od preokretanja i premeštanja kako nekog pojmovnog tako i nepojmovnog poretka oko kojeg se artikuliše“. Jacques Derrida, „Signature, Event, Context“ u: *Margins of Philosophy* (The University of Chicago: The Harvester Press, 1982.), 329.

## Literatura

- „Alcmeonis“, u: *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. London: Harvard University Press, 2003.
- Adorno, Teodor W. *Negative Dialectics*. London/New York: Routledge, 2004.
- Aeschylus. *Tragicorum Graecorum Fragmenta vol. 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Apollodorus. *The Library of Greek Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1997. <https://www.theoi.com/Text/Apollo-dorus3.html>, 10.1.2025.
- Bart, Rolan. *Mitologije*. Loznica: Karpos, 2013.
- Bodrijar, Žan. *O zavodjenju*. Podgorica: Oktoih, 2001.
- Derrida, Jacques. „Signature, Event, Context“, u: *Margins of Philosophy*. The University of Chicago: The Harvester Press, 1982: 307-330.
- Dixon-Kennedy, Mike. *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*. Santa Barbara, California, 1998.
- Edmonds, Radcliffe. „Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks On Orphism and Original Sin“, *Classical Antiquity*, Vol. 18, No. 1 (Apr., 1999): 35-73.
- Euripid. „Bahantkinje“, u: *Izabrane drame*. Beograd: Plato, 2007: 279-325.
- Hesiod. *Postanak bogova*. Zagreb: Demetra, 2005.
- Kami, Alber. *Mit o Sizifu*. Beograd: Kontrast, 2020.

- Kami, Alber. *Srećna smrt*. Beograd: Kontrast, 2019.
- Levinas, Emanuel. „Da li je ontologija fundamentalna?“, u: *Među nama. Misliti-na-drugog*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 1998: 10-23.
- Mark, Harrison W. *Zagreus*. <https://www.worldhistory.org/Zagreus/>, 17.12.2024.
- Niče, Fridrih. „Dioniski pogled na svet“, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 1998: 62-79.
- Niče, Fridrih. *Rođenje tragedije*. Beograd: Dereta, 2020.
- Niče, Fridrih. *Sumrak idola*. Beograd: Grafos, 1980.
- Nonnus. *Dionysiaca I*. London: Harvard University Press, 1940.
- Platon. „Gozba“, u: *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ, 1979: 21-75.
- Prole, Dragan. „Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji“, u: *Topografija stranog*. Novi Sad, Stylos, 2005: 247-264.
- Prole, Dragan. *Ničeovi trubaduri*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 2021.
- Schlegel, Friedrich. *Philosophical Fragments*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1991.
- Valdenfels, Bernhard. *Topografija stranog*. Novi Sad: Stylos, 2005.
- Velš, Wolfgang. *Naša postmoderna moderna*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, 2000.

## DEATH IS BIRTH: THE ZAGREUS-DIONYSIAN MYTH IN DIALOGUE WITH MODERNITY

### Mladen Matić

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Novi Sad, Serbia  
mladenm310@gmail.com

In this paper, the author presents one possible interpretation of the myth of Dionysus and Zagreus. In this context, the work explores the original appearances of this unique deity, but approaches these appearances from a contemporary perspective. More specifically, the thinkers involved include Nietzsche, Camus, Waldenfels, Barthes, among others. The guiding thread the author follows relates to the “untimeliness” of the idea of the foreign. This is not presented as a negative or positive trait, but rather as a characteristic free from value judgments. The author observes that the notion of the foreign can be detected already in antiquity, particularly through the various manifestations of Zagreus and Dionysus. It is important to emphasize that such an image only emerges once connections between these appearances are established. Thinking the foreign thus becomes inevitable when one reflects on Dionysus and/or Zagreus. One of the key moments in the relationship between the different manifestations of this deity is the death of Zagreus, or, conversely, the birth of Dionysus. In this sense, the title of the paper shines through. This very moment appears to be crucial for understanding the affirmation of life—and, through that affirmation, the foreign itself. The author approaches the myth from a contemporary perspective, attempting to reshape it in a new form

**Keywords:** Zagreus, Dionysus, death, birth, life, Nietzsche, Camus, Waldenfels, foreign