

# Philosophos – Philotheos – Philoponos

**Studies and Essays as Charisteria  
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković  
on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday**

edited by

**Mikonja Knežević**

in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović



Gnomon Center for the Humanities  
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori  
Belgrade / Podgorica  
2021



## Contents | Садржај

Пролог: Philosophos – Philotheos – Philoponos .....	9
Биографија .....	12

### Ἑλληνικά | Hellenica

<b>Vitomir Mitevski:</b> The idea of measure in Presocratics .....	15
<b>Ђурђина Шијаковић Маиданик:</b> Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим <i>Тројанкама</i> .....	23
<b>Гордан Маричић, Јована Раденковић:</b> <i>O miselle passer</i> : Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода .....	40
<b>Wolfgang Speyer:</b> Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele .....	53
<b>Ирина Деретић:</b> Филозоф и смрт у Платоновом <i>Федону</i> .....	77
<b>Gorazd Kocijančić:</b> Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato's "Timaeus" .....	95
<b>Aleksandar Kandić:</b> Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta .....	106
<b>Zoran Lučić:</b> Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim <i>Elementima</i> .....	119
<b>Christos Terezis:</b> The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue <i>Laws</i> by Proclus the Neoplatonist .....	132

### Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά | Christiana et Byzantina

<b>Jovana Šijaković:</b> Christian Allegoresis of the <i>Odyssey</i> ? .....	145
<b>Adolf Martin Ritter:</b> "Sokrates und Christus". Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike .....	168
<b>Ilaria Ramelli:</b> Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks .....	187
<b>Душан Игњатовић:</b> Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског .....	212
<b>Beate Regina Suchla:</b> Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita .....	229
<b>Michael Mutreich:</b> Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum .....	236
<b>Dieter Fahl:</b> Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus Areopagiticum .....	246
<b>Свилен Тутеков:</b> Етиката в контекста на <i>христологизацијата на</i> <i>философијата</i> според ранните аскетически отци .....	263
<b>Theocharis S. Papavissarion:</b> Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter .....	279

<b>Torstein Theodor Tollefsen:</b> St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations .....	296
<b>Dionysios Skliris:</b> The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor .....	305
<b>Микоња Кнежевић:</b> <i>Oratio 42, 15</i> Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе .....	312
<b>Gocha Varnovi:</b> Η διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· <i>Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου</i> ..	336
<b>Бојана Павловић:</b> Григорије Палама у <i>Ромејској историји</i> Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје .....	343
<b>Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου:</b> Παράτηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό .....	363
<b>Yannis Kakridis:</b> “Инако же Ромеискоє царство неразрушимо”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни” .....	375
<b>Georgi Kapriev:</b> Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen .....	387
<b>Мирослав Симијоновић:</b> Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања .....	401
<b>Constantinos Athanasopoulos:</b> Religion and State in More’s <i>Utopia</i> : Challenging Republicanism and the Byzantine <i>synallelia, symfonia</i> and <i>harmonia</i> .....	416
<b>Атанасије Јевтић:</b> Прилог критики софиологије Павла Флоренског .....	435
<b>Guram Lursmanashvili:</b> Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky .....	447
<b>Walter Sparr:</b> „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt .....	454
<b>Никола Маројевић:</b> Вјера и знање – теолошки дискурс .....	467

### Νεωτερικά | Moderna

<b>Gunter Scholtz:</b> Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee .....	477
<b>Зоран Кинђић:</b> Ничеова критика морала .....	489
<b>Dragan Prole:</b> Trubadursko viđenje nevidenog .....	515
<b>Ромило Александар Кнежевић:</b> Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева .....	529
<b>Predrag Čičovački:</b> Tolstoy and the Sermon on the Mount .....	539
<b>Bogdan Lubardić:</b> Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov’s Anti-Moralistic Critique of Tolstoy .....	551
<b>Dean Komel:</b> Gedächtnis und Heideggers Frage »Was heißt Denken?« .....	581

<b>Саша Радојчић:</b> Филозофска херменеутика и теорија књижевности .....	593
<b>Часлав Д. Копривица:</b> Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела .....	606
<b>Драго Перовић:</b> „Кроз друге ја сам ’у себи’.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије .....	637
<b>Milanko Govedarica:</b> Aesthetics of living .....	653
<b>Marko Vučković:</b> Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness .....	666
<b>Markus Enders:</b> Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein? .....	693
<b>Philipp W. Rosemann:</b> A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger) .....	706
<b>Максим Васиљевић:</b> Еутаназија и личност .....	715
<b>Vittorio Hösle:</b> Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila .....	722
<b>Vasilios N. Makrides:</b> Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums .....	739
<b>Radoje Golović:</b> Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije .....	754
<b>Александра Манчић:</b> Преклопљена читања .....	779
<b>Зоран Арсовић:</b> Читач .....	795
<b>Радојка Вукчевић:</b> Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности .....	809
<b>Александар Лукић:</b> Постистина, медији и стварност .....	815

### Σερβικά | Serbica

<b>Душко В. Певуља:</b> Књижевна историја Стојана Новаковића .....	827
<b>Будимир Алексић:</b> Библијски мотиви у српској усменој епизи .....	847
<b>Јелица Стојановић:</b> Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе .....	865
<b>Ненад Ристовић:</b> Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту .....	872
<b>Branko Aleksić:</b> Platon u misaonom delu Laze Kostića .....	898
<b>Мило Ломпар:</b> Модерност и светост .....	906
<b>Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић:</b> Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“ .....	945
<b>Јован Делић:</b> Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи <i>Усправна земља</i> Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“ .....	956
<b>Милош Ковић:</b> Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата) .....	966
<b>Vladimir Cvetković:</b> The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21 <sup>st</sup> century German Academia .....	993

**Περὶ τοῦ ἐντίμου | De honorato**

<b>Славко Гордић:</b> Његош, кључна реч .....	1007
<b>Радивоје Керовић:</b> Шијаковићево зближавање с трансценденцијом .....	1011
<b>Дарко Р. Ђого:</b> Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – πρόσωπον προς πρόσωπον .....	1022
<b>Благоје Пантелић:</b> Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића .....	1053
<b>Александар Раковић:</b> Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога .....	1066
<b>Јана М. Алексић:</b> Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје .....	1076
<b>Владимир Ђурић:</b> Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права .....	1090
<b>Dejan Mirović:</b> International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković's Viewpoints ...	1106
Biography .....	1122

**Βιβλιογραφία | Bibliographia**

<b>Богољуб Шијаковић   Bogoljub Šijaković:</b> Библиографија   Bibliography .....	1123
---	------

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 779–794.

---

### Александра Манчић

Институт за књижевност и уметност, Београд  
aleksandra.mancic@gmail.com

## Преклопљена читања

*Сажетак:* Симона Вејл је аутор који открива читања кроз која се успостављају везе између удаљених историјских момената и различитих културних и религијских традиција. У тим читањима, одређене тачке које бацају ново светло на добро познате текстове прекривају се и прецизним се потезима повезују кроз историју, одбацујући сваки „временски провинцијализам“. У овом тексту следимо тај поступак, који је Симона Вејл назвала „преклопљена читања“, као алатку у разоткривању дубљих веза између различитих слојева прошлости и процеса њихових смештања у оквиру српске културе. У преклопљеном читању текстова из хришћанских предања, грчких митова, јужнословенског фолклора и апокрифних списа, пратимо трагове њиховог проласка кроз преображаје, преумљења и преобраћења, премештања становишта кроз историју и њихова одсликавања у књижевности, зарад делотворнијих читања садашњости.

*Кључне речи:* Симона Вејл; јарац живодерац; Дионис; преобраћење; мистицизам

Године 2000. Сергеј Аверинцев је писао да ће, „ако 21. века буде, наиме, ако човечанство не изгуби своје физичко, природно, и интелектуално биће, ако не одустане од поштовања памети и доброте, тај век бити, у извесном суштинском смислу, и век Симоне Вејл [...] Она нас чека напред, иза угла“ (Аверинцев 2000, 7). Симона Вејл и данас остаје питање на које није нађен одговор. Њени религиозни погледи и цела њена филозофија јесу стремљење ка саздању безусловно човечног братства. Тај циљ људима је недостижан, али заправо је то циљ стремљења лепоти како га види Симона Вејл. Њено интелектуално наслеђе данас се ставља напоредо са Монтењевим *Опједима* и Паскаловим *Мислима*. У Марсеју, Симона Вејл бележи своја критички беспопштена запажања о томе како функционише људска психа, разрађује систем духовних вежби, и додаје исписе, одломке из текстова других аутора, податке о књигама које треба имати на уму, или потражити... За њу је филозофија рад на себи, нужен да би се допрло до истине. Приступање истини претпоставља мењање, трансформисање, премештање, преобликовање. Нема истине без *преобраћења*. Истина нам се даје само по цену да у свој *рад на истини* уложимо и само своје биће: „Филозофија [...] ствар искључиво на делу и практична“ (Weil 2006, 392). Истина коју Симона Вејл тражи јесте „истина која постаје живот [...] Истина преображена у живот“ (Weil 2008, 371). У записима сачињеним

у Марсеју, на хиљадама страница које је исписала између септембра 1940, када је ту стигла из Париза, који је окупирала немачка војска, и 7. јуна 1942, када је кренула за Америку, одакле ће потом у Лондон, постоји и један под насловом „Нека размишљања о појму вредности“ (« Quelques réflexions autour de la notion de valeur »). Тај текст читам као објаву филозофског поступка и као упутство за читање свих других текстова које је Симона писала у Марсеју. Филозофија је, каже, успостављање хијерархије вредности. Када мислимо, када деламо, наш напор окренут је добру. Али, зашто се радије окрећемо једном добру него неком другом? Који систем вредности усмерава наш живот, и зашто? Ако филозофија има задатак да вреднује вредности, то вредновање није просто интелектуална операција, него претпоставља *промену целе душе*:

Филозофија се не састоји у стицању знања, као што је то случај са науком, него у промени душе. Вредност је нешто што успоставља однос не само са сазнањем него и са сензибилношћу и са акцијом; нема филозофске рефлексije без суштинске трансформације у сензибилитету и у практиковању живота, трансформације која има једнаког утицаја на најобичније, као и на најтрагичније животне околности. (Weil 2008, 54)

И наставља: „Рефлексija претпоставља онај преображај у усмеравању душе који зовемо одвајање; она за циљ има да уведе хијерархију вредности, дакле још једно, ново усмеравање душе“ (57). Не теоријско и спекулативно знање, него пракса, преображавање. Филозофија као преображавање целокупног живота и ствар која се тиче сваког човека, свих човекових знања и активности. У текстовима писаним у најтежим тренуцима у животу, Симона сасвим природно спаја оне области које се често мисле одвојено, науку и религију. Симона Вејл се рано заинтересовала за кризу европских наука, већ у својим двадесетим годинама, као студенткиња филозофије. И њено занимање за религију дуго је трајало, али је у последњим годинама живота постало свеprisутно. У априлу и мају 1942, уочи поласка за Америку, најдубља тема њених записа је Божија љубав: шта кажемо када кажемо да је Бог љубав и да је свет створио из љубави? Како можемо волети Бога и шта то значи? За Симону Вејл, то значи загледати се у Бога, с пажњом и љубављу, и чекати, те тврдећи да Паскалова изрека „не би ме тражио да ме ниси већ нашао“ није прави израз односа између Бога и човека:

Човек не треба да тражи Бога, није потребно чак ни да верује у њега. Само треба да одбије да пружи љубав свему што није Бог. То одбијање не претпоставља никакво веровање. Довољно је утврдити оно што је очигледно сваком духу, а то је да сва добра овде доле, прошла, садашња или будућа, стварна или имагинарна, јесу коначна и ограничена, радикално неспособна да задовоље жељу за бесконачним и савршеним добром која вечито гори у нама. То сви знају, и по неколико пута у животу признају то себи, на тренутак, али одмах затим почну себе да лажу зато да више не би знали, зато што знају да, када би то заиста знали, не би више могли да живе. [...] Нема никаквих питања која човек себи поставља, нема за чиме да трага. Ако човек истраје у том одбијању, пре или касније, Бог ће доћи код њега. [...] Једини избор који се човеку нуди јесте да своју љубав веже или не веже овде доле. Ако одбије да веже своју љубав овде доле, и ако остане непомичан, не тражећи, не мрдајући, у ишчекивању, не трудећи се чак ни да сазна шта га чека, потпуно је извесно да ће Бог превалити цео пут све до њега. Онај ко тражи, омета Бога у његовом послу више него што му олакшава. (Вејл 2020, 76-77)

У есеју „Божија љубав и несрећа“, Симона Вејл излаже синтезу својих рефлексивних о Богу и искустава са Богом у тренутку када се спрема да се придружи покрету Слободна Француска у Лондону. Ту пише о свом виђењу суштине хришћанства као познања Крста и о познању Крста као неминовности у трагању за истином. „Крст је наша отаџбина“, каже. У тексту који је десетак година раније написала под насловом „Први услов за неропски рад“ (« Condition première d'un travail non servile »), анализи коју је извела из личног искуства у раду у фабрици 1934–1935, као и у тексту „Пројекат за јединицу болничарки на провој линији фронта“ (« Projet d'une formation d'infirmières de première ligne »), који је развила као начин за борбу против нациста на основу сопствене анализе суштине нацизма, јесу облици Крста који Симона Вејл има у виду. Године 1943. писала је пријатељу:

За мене лично, живот нема други смисао и у суштини никада није ни имао други смисао него чекање на истину. [...] Дубоко у себи уверена сам да ће ми та истина, ако ми уопште буде дата, бити дата тек у тренутку када ја лично будем физички у несрећи, и то у једном од екстремних облика садашње несреће. (Weil 1957, 213)

У кратком есеју „Мисли без реда о љубави Божијој“, Симона Вејл каже да приступање истини, добру, претпоставља „шегртовање“ које „тражи напор и време“, промену начина на који опажамо и начина на који осећамо, трансформацију самог нашег бића. Симонина херменеутика људског стања за своја оруђа узима појмове послушност, читање, обраћање, па и *преобраћење* погледа, пажња, али такође и дистанца. И космологија, и антропологија, и онтологија Симоне Вејл, различите области њене филозофије, своје место налазе у функцији позива на *преобраћење погледа*. У есеју „Три Нојева сина и историја медитеранске цивилизације“ (Вејл 2020, 30–43), као и у „Белешци о првобитним односима између хришћанства и нејеврејских религија“ (« Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques »), Симона Вејл даје своје тумачење историје цивилизације и предлаже нову херменеутику културе. У својим истраживањима, Симона прати велике текстове из историје човечанства. Платон је стална референца (*Држава*, *Федар*, *Гозба*, *Тимај*), као и *Илијада*, те древноегипатска *Књија мртвих* и *Књија о Јову*, и *Посишање*, и Питагора, и грчки стоичари. Симона износи тезу о јединственом надахнућу које је водило ове различите текстове, правећи мрежу која на свом сплету носи „најлепше и најважније“ Христове речи: „А ко истину чини иде к виделу“ (Јн 3: 21). Реч је, дакле, о томе да се истина *чини*, *ствара*.

Симона је свој симболички језик стварала под утицајем Платона и Спинозе, али и бајки браће Грим. Бајке ће за њу до краја остати неисцрпан извор симбола. Можда и то црпење симбола из бајки долази са истог места као и Симонин захтев да се, и у филозофији и у историји поставимо на становиште нишчег: од рада у фабрици, рада у винограду, рибарења са рибарима, па до људског разумевања које су запамтили чак и полицајци који су 1941. претресали њену кућу... Са тим местом са којег је Симона изабрала за своју филозофију повезујем и чињеницу да су на њеном гробу у Ешфорду, који је петнаест година остао без споменика, споменик поставили не њена породица него париски радници са којима је Симона радила у Реновој фабрици. Старо ја мора умрети да би живело ново ја, каже *Посланица Ефесцима* (4: 22–24): „Да одбаците, по првome живљењу, старогa човје-



ка, који се распада у жељама преварљивијем; и да се обновите духом ума својега, и обучете у новог човјека, који је саздан по Богу у правди и светињи истине“. Одбацавање старе одеће и облачење нове; одбацавање старог тела и облачење новог. Ове слике су снажне. Привукле су и Симонину пажњу. Разлика између бољег ја, које нуди филозофско преображење грчких филозофа, и новог ја, које нуди хришћанство, није просто реторичка, она укључује и потпуно други антрополошки и космолошки поглед. У Грчкој, таква промена идентитета могла би се наћи, на пример, у неким орфичким записима, попут оног на златним таблицама што каже „умро си данас, и данас си рођен“, или још, „постао си бог од човека који си био“, како наводи шпански класични филолог Ереро Хауреги у занимљивом чланку о појму преобраћења (Herrero de Jáuregui, 2010). Хришћанство је есхатолошке наде које су у Грчкој постојале на маргини претворило у кључ за разумевање човека. А до тога је, кажу истраживачи, довело теологизовање филозофске традиције преобраћења. Климент у полемикама, додаје Ереро у свом чланку, на једном месту најпре каже како „грех изгледа као да је стара, а истина као да је нова ствар“, а на другом наставља, „и моја песма спасења, немојте мислити да је нова као што је нов намештај, или кућа: она је постојала пре звезде Данице, и у почетку беше Реч, и Реч беше у Бога, и Реч беше Бог“. (Herrero de Jáuregui, 2010.) Хришћански Логос је вечан, то је оно што Климент говори, и зато претходи свему, али је истовремено и нов: преобраћајући питање новине у космичке термине, хришћани су успели да комбинују позитивне вредности древности и новине и тиме су повезали библијску традицију и грчке појмовне категорије. Изненадно вредновање новине, које је са собом донело хришћанство, донело је и метафизички и антрополошки проблем. Ко је личност којој се обраћају хришћански позиви на преобраћење? Та личност мора поштовати новог Бога, обављати нове обреде и водити нови живот. Изненада, човек се позива да гледа унапред, у потрази за својим циљем, уместо унатраг. Ново схватање развоја историје и напредовања човечанства проистекло је из ове промене временске перспективе. Есхатолошке наде ту играју велику улогу; тренутак преобраћења значи стварање новог идентитета. Напетост између новине и традиције протеже се све до данашњег дана, али је нераскидиво повезана са значајем које преобраћење има у одређеном историјском тренутку. Промена становишта и промена погледа доводи до других увида, других знања. Промена сопственог ја води ка другој истини. И то је паралела коју Симона види између филозофских и религиозних трагања за истином, која се, како она својом филозофијом показује, а која свој ослонац налази и у речима Павла из Тарса, остварује живљењем у одређеним историјским околностима.

У Марсеју, Симона Вејл размишља о медитеранској цивилизацији. Међу текстовима који су за њом остали везани за ту тему, „Три Нојева сина и историја медитеранске цивилизације“ јесте текст у којем се Симона усредсређује на библијску причу о Нојевом пијанству из *Посјања* (9: 18-29) и о проклетству Хамових потомака. Када се Потоп окончао, каже Библија, Ноје је изишао из ковчега са својима, засадио винову лозу и опио се од вина. Хам је видео голотињу свог оца Ноја и испричао о томе браћи Симу и Јафету. Ноје је проклео Хамово потомство да буде „роб робова своје браће“ и благословио Сима и Јафета. Нојеви синови оче-

ви су седамдесет народа од којих се по Библији састојало човечанство. Различите егзегезе ове библијске приче имале су значајне историјске последице: Јафетови синови, тумачено је, то су народи који су живели на северу Медитерана, дакле европски народи; Симови синови су народи које и данас зовемо семитски, народи Блиског Истока и Северне Африке; створен је и мит о хамитској раси, који је у својим најизопаченијим облицима послужио као религиозни изговор за понижавање црне расе у Африци и као оправдање за трговину робљем. Симона Вејл тридесетих година прошлог века жестоко је писала о европским колонијалним подухватима. У својим текстовима о нацистичкој Немачкој говорила је да Хитлер напросто у Европи спроводи политике истребљења какве су европске земље до тада водиле ван Европе, у својим колонијама. И зато је управо овај текст о Ноју и његовим синовима и медитеранској цивилизацији текст у којем читам одбијање да се пристане на искључиву усредсређеност на сопствену садашњост, и потребу да се најнепосредније повезују традиције које сежу у дубоку, најдубљу прошлост, са садашњим тренутком. Симона то чини на начин који погађа у срж њеног времена. У свом есеју она Нојево пијанство тумачи као мистичко пијанство у којем је Ноју дато божанско откривење. После низа доказа које за то проналази, Симона на крају каже:

Има још један доказ да је Ноју дошло откривење. А то је да у Библији пише како је Бог чинио завет човечанству у Нојевој личности, завет чији је знак дуга у облацима. Завет Бога човеку може бити само откривење. То откривење стоји у вези са појмом жртве. *Удишући мирис жртве* коју је Ноје принео, Бог одлучује да више никада неће помислити да уништи човечанство. То жртвовање било је искупитељско. Чак бисмо могли помислити да се ради о предосећању жртвовања Христа. (Вејл 2020, 41-42, истакла А. М.)

Прво што примећујем јесте да Симона овде слика старозаветног Бога као античког Зевса: он *удише мирис жртве*. Богови су, по грчким митовима, удисали мирисе који су се дизали док су људи пекли жртве које су боговима приносили и потом их јели. Одједном ми се укаже сва сложеност Симониних преклопљених читања када пронађем чланак о полупеченом Дионису (Herrero de Jáuregui, 2006), али ми овај чланак неочекивано отвара и могућност за читање српске народне приче о јарцу живодерцу. Показује ми се замршеност путева који воде између њих, и јарац живодерац одједном постаје слика преплитања и преклапања између грчких митова, словенских предања и хришћанских апокрифа који говоре о обраћењима, о промени погледа, и то не само, а можда не ни првенствено, у религијском смислу. Да бих објаснила о чему је реч, најпре се ослањам на Хаурегијев чланак. Олимпиодор Млађи у свом коментару уз Платоновог *Федона* пише о томе како су се Титани дрзнули да раскомадају Диониса и овог бога заправо хтели да принесу као жртву. Зевс их је згромио чим су окусили Дионисово месо. Олимпиодор каже да су Титани то урадили због неке сплетке коју је смислила Хера. Титани су били њени чувари. Када су раскомадали Диониса и окусили од његовог меса, Зевс се разгневио на њих и згромио их, тако да се из њих дигао дим и пара; та пара створила је некакву твар из које су настали људи. Каже и да је забрањено убити се зато што је људско тело диониско. Смисао је загонетан и неки тумачи предлажу читање овог одломка као енигме која указује на реинкарнацију. (Herrero de Jáure-

gui, 2006.) У људима остаје и део Диониса зато што порекло воде од паре потекле из Титана, који су окусили његово месо. Међутим, Титани су само окусили Диониса, почели су да га једу, али га нису, да тако кажем, *дојели*, зато што их је Зевс спречио у томе. Зевс се појавио да би зауставио Титане у гозби која постаје скрнављење. Антрополошке консеквенце мита су, међутим, такве да су људи титанске и диониске природе, а то је могућно само ако су Титани појели бар део Дионисовог тела. Ереро Хауреги наводи одломак текста Климента из Александрије који показује да се у хришћанству на известан начин препознаје веза између мита о Дионису и хришћанске мистерије евхаристије: „Иако из сасвим различитих разлога, овај паралелизам открива одређену перцепцију, можда делимично несвесну, о извесној дубокој идентичности теофагије из мита о Дионису и теофагије у евхаристији. Модерни ће потом рећи да у миту о евхаристији опстаје сублимација нагона жртвовања. Ова антрополошка идентичност не сме се побркати са зависношћу хришћанске евхаристије од грчких митова, и та идеја данас губи убрзање“, пише Ереро (Herrero de Jáuregui, 2010). Напротив, треба се упитати може ли се теофагија открити и у приношењу животиња на жртву? У приношењу жртве има три елемента напетости, а то су човек, животиња и бог: поистовећивање бога са животињом која се једе доводи до потпуног мешања све троје: човек једе божанство у обличју животиње. Међутим, оваква тумачења даје модерна антропологија, која у себи садржи мање-више свесну пројекцију хришћанске евхаристије. Стари аутори нису тако тумачили приношење жртве.

Џејн Харисон, а са њом и Е. Р. Додс, сматрали су да у миту о комадању Диониса треба читати схватање менадизма по којем су Менаде растргле Диониса у обреду у којем се јело сирово месо, и које је требало да доведе до потпуног сједињења са овим богом. У својим тумачењима полазили су од теорије тотема у семитском жртвовању које је развио Вилијем Робертсон Смит у *Предавањима о религији Семитца*, из 1894. Он је изнео теорију о причесном жртвовању везаном за тотем, где племе заједнички једе тотемску животињу и тиме ствара међусобне везе, али и везе са богом. Ова теорија била је веома утицајна у време када је Симона Вејл проучавала митологије и религије. Нека од највећих имена антропологије прихватила су ову теорију, а њен утицај и данас остаје велики. И Сигмунд Фројд добро ју је познавао када је писао *Тоштем и ѿабу*. Међутим, касније је она све више оспоравана, дотле да је један од оснивача социјалне антропологије, Едвард Еванс-Причард, 1965. писао да су докази за ову теорију занемарљиви. У својим такође утицајним *Теоријама ѿрвобитне религије (Theories of Primitive Religion)*, оспоравајући претходне теорије првобитних религијских пракси, писао је да антрополози ретко успевају да уђу у ум људи које проучавају, па им зато приписују мотивације које су ближе самим антрополозима и њиховим културама, као и то да религиозни и нерелигиозни антрополози проучавају религију на веома различите начине. Еванс-Причард додаје и то да је „на тај начин Робертсон Смит заведе и Диркема и Фројда“ (Evans-Pritchard, 1965, 51-52). Џејн Харисон је својим *Пролегоменама за ѿроучавање грчке религије (Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903)* започела пионирска антрополошка проучавања митова у историјском и археолошком контексту, и ту је тврдила да је грчка религија обично проучавана из књижевних пре-

причавања митова и легенди, а да је „прво што претходи сваком научном разумевању грчке религије подробно проучавање ритуала“. Комбинујући тек настале дисциплине етнологије и антропологије, показала је како одређене митске приче код Грка стварају систем веровања или филозофију која није јединствена за грчку цивилизацију него је раширена и међу „примитивним“ и међу „напредним“ друштвима. И њена проучавања имала су утицаја на каснија истраживања у књижевности, уметности, антропологији и психоанализи (Додс, 187-196). С друге стране, Улрих фон Виламовиц-Мелендорф и Андре Жан Фестижјер тридесетих година су писали да је једење сировог меса последица бакхантске егзалтације а не оруђе за достизање сједињења с богом. Међутим, идеја једења бога као мистерије, свете тајне, није сасвим одбачена.

У неколико хришћанских текстова, код схолијаста Климента, као и код Фотија, налазе се тумачења диониских ритуала комадања животиња као ритуала у спомен черечењу Диониса. Прво спомињање хришћанске евхаристије, у *Првој йосланици Коринћанима* 11: 23-26, изричито поистовећује хлеб и вино са Христовим телом и крвљу: „...Узе хлеб, и захваливши преломи и рече: узмите, једите, ово је тијело моје, које се за вас ломи; ово чините мени за спомен. Тако и чашу, по вечери, говорећи: ова је чаша нови завјет у мојој крви; ово чините, кад год пијете, мени за спомен“. Идентичност жртве и бога, обредно једење као пут ка сједињењу са богом, тумачење жртвовања као свете тајне у диониским митовима није изречено до краја; хришћанско евхаристијско тумачење показује дубоке везе са митом о Дионису и Титанима, али је ту реч и о високом степену симболизације. Испитивање текстова у којима се Зевс појављује да би зауставио Титане у гозби што постаје скрнављење довело је истраживаче до увида у то на који начин исти мит представљају хришћанске апологете, које га осветљавају са супротстављеног становишта, тако што су га ставили напореда са паганским становиштем о миту код античких аутора. Мит се нуди за различита читања, која се, међутим, преклапају: теофагија остаје у зони двосмислености (јесте се догодила / није се догодила / само су окусили). Средишњи елемент мита постао је средиште транспозиција хришћанске свете тајне евхаристије у грчко паганско жртвовање Диониса. Тумачење изведено у обрнутом смеру показује да је механизам несвесне грешке прорадио на местима на којима је отклон лако направити. Модерни истраживачи који су их следили у евхаристијском читању жртвовања Диониса дали су спољашње виђење које, ма колико било далеко од стварности која је градила грчке митове, ипак доприноси и разумевању античког виђења мита. Понекад се неке грешке, чак и када једна другу повлаче за собом, показују продуктивне у осветљавању зона сенки, и више него по свим прописима изнете тврдње и непобитни докази, који су, уосталом, веома ретки када су у питању древне религије. Ереро Хаурегги подсећа на то да Кикерон пише: „Када за жито кажемо Керера, за вино Либер, наравно да употребљавамо обичан језик, али ко мислиш да би био довољно луд да помисли да је та храна бог?“ (Herrero de Jáuregui, 2006) Веза која је успостављена реторске је природе; у равни обреда, поистовећује се вино и крв бога Диониса. А ипак, у Грчкој је пре реч о обредном једењу и пијењу него што би се могло рећи да су ту биле у питању неке свете тајне: таква теологизација туђа је грчком приноше-

њу жртве, рећи ће савремени истраживачи религија. У античком свету не постоји појам транссупстанцијације, али се вино поистовећује са крвљу бога. Насупрот томе, поистовећивање тела бога и мяса принете жртве захтевало је много виши ниво симболизације, који ће на крају и хлеб поистоветити са телом. Међутим, мит о Титанима који су окусили Диониса открива још један дубоко скривен траг: гозба је започета, али је остала *недовршена*, Дионис је печен да би био принет на жртву, али није *дойечен*, био је *једен*, али није *доједен*: овакво читање подупире претпоставку да је јарац живодерац из српске народне приче везан за мит о Дионису, али показује и то да комадање Диониса, које заузима амбивалентно место између ритуализованог жртвовања и менадског растрзања, садржи чудне одлике што указују на извртање које приношење жртве претвара у просто кажњавање, божанско биће враћа у обичну животињу. Тако од мита и легенде остаје бајка и басна, али у њој остају и збуњујућа фантастика и гротеска. Иза њих, назире се другачије читање.

Да бисмо разликовали истинито и лажно читање, Симона Вејл као метод предлаже пажљиво читање прича и легенди, зато што нам фолклор помаже у раздвајању стварности и привида, прозирању илузија, примицању *истинијом чиићању* и *чиићању истинијој*. Стварност се чита кроз привиде; читање натприродног позвања човека чита се кроз природу. Читању истинитог учимо се и усавршавамо кроз вежбу, као што се и у пажњи усавршавамо кроз вежбу, а идеал којем треба тежити, вели Симона, јесте не-читање у натприродном смислу, које се посредно може назрети кроз читање бајки. Ако је истинити текст недостижан, он је ипак тачка ка којој су усмерена сва друга читања. Пажња није довољна, потребно је и вратити се на сопствена ранија читања, и постати свестан њихове вишеструкости и њихове релативности. Да би се дошло до истинитог читања, треба се одвојити од места са којег се чита, схватити да то место није средиште, прелазити са једног места на друго, претварајући свако од њих у привремена средишта. Промена читања, промена погледа, промена становишта, воде у преобраћење које за Симону пре свега означава смештање у тачку *йрисне дисџанце*. Напоредо са радом на мишљењу којем су алатке појмови, Симона истражује и други метод, који је приближава неизрецивом, сажимањима исказа који стварају муњевите слике. Тај тајанствени спој она остварује преклапајући читања текстова за која бисмо на први поглед рекли да су непомирљива. Када Симона чита причу браће Грим о шест лабудова, она је чита истовремено из историје и из мита, из филозофије и из књижевности. Међу записима насталим у Лондону, у последњим месецима њеног живота, постоји и запис о ћутању. Он гласи: „Ћутање девојке код Грима које спасава лабудове, њену браћу. Ћутање праведног Исаије. Ћутање Христа. Нека врста божанственог договора, уговор Бога са самим собом, овде доле осуђује истину на ћутање“.

Симона прави чудесну мрежу, кроз времена, просторе, историје, традиције. „Најлепше Платонове мисли јесу оне које је нашао захваљујући посредовању митова. Ко зна да ли и из наших митова нема идеја које би се могле извући?“ И, бирајући причу о шест лабудова, каже да ће, „попут Сократа, говорити као истинито све што буде говорила“ (Weil 2017, 805). Такво повезивање садашњости и дубоке прошлости подсећа ме на то како је Аница Савић Ребац, пишући о веза-

ма хеленских митова и наших народних предања, између њих видела неку сличну *ѝрисну дисѝианицу* не само у народним творевинама него и у уметничкој поезији. Нарочито, код Његоша:

Многи наши песници 19. века гледали су хеленску и нашу прошлост у *једној* визији, дакако доста упрошћеној, тако да су антички култ врлине и слободарски идеал сливали са нашом националноослободилачком тежњом и борбом. У овоме је било књижевног утицаја колико и старобалканског наслеђа; али углавном и уопште, хеленство живи код нас животом сасвим другачијим од оног којим на Западу потиче од извесног дивљења и угледања – живи животом органског трајања и непосредног наслеђа, животом духовног обнављања из врло давних, подсвесних традиција које потичу из старобалканске агонистике и мистике, из хеленских елемената источног хришћанства, и богумилске гнозе, из инфилтрирања последњих, позних културних напора Византије. (Савић Ребац, 641)

Аница Савић Ребац пише о „настављању моћних животних и духовних традиција“ и о „саосећању са „латентним и често дубоко затрпанним струјама у народу“. Сви се сећамо приче о јарцу живодерцу: старац и старица имају два сина и две снахе; сиромашни су и немају ништа осим једнога јарца, који је стално гладан. Старац шаље, редом, млађу снаху, старију снаху, млађег сина, па старијег сина, и на крају своју жену, да води јарца у шуму, „да му накреше да не би крепао од глади“. Јарац се стално враћа и дрско се „стане дрекењати око куће: Мехехе!“ Нико од послатих укућана се, међутим, не враћа. Јарац говори да му „натичу гужву на губицу“, па не може да једе. На крају и старац „пође сам с њиме; а јарац исто онако уради и њему“: „Тада се старац разљути, и како дође кући, одмах јарца закоље, одере га, осоли, натакне на ражањ и припече га к ватри, а мој ти јарац скочи с ражња, па бјежи! бјежи! те у лисичију јаму“. Не, овде јарца нико није спасао од печења, побегао је сам, и то у шуму, животињама. Лисица „не бјеше код куће“, каже прича. Кад се врати, лисица се од страха не усуђује да уђе и моли зеца да јој помогне. Тада јарац први пут говори: „Ја сам јарац живодерац, жив клан недоклан, жив сољен недосољен, жив печен недопечен! Зуби су ми као колац, прегришћу те као конац“. Чак ни уз помоћ вука, медведа и лава, нису успели ништа да учине док нису срели јежа, коме јарац исто одговори, али га јеж дочека поспрдним одговором: „Ја сам јеж, свему селу кнез, савићу се у трубицу, убошћу те у гузицу“. И прича се завршава речима: „А мој ти јарац бјежи!“ Јарац, кога су клали, драли, солили, пекли, али и даље има „зубе као колац“, пред подсмехом бежи и нестаје у шуми.

Јеж који га је натерао у бескство, међутим, није макар каква животиња. Стари Римљани и Грци повезивали су јежа са интелигенцијом; причали о томе како јеж сакупља грожђе из винограда на својим бодљама тако што се котрља по гроздовима и носи у скровишта за зиму. То је животиња која није без искуства ни са Дионисом, дакле. У нашим бајкама, у сукобу са лисицом, лисица је та која има хиљаду лукавстава, а јеж само једно, али делотворније од лисичиних хиљаду: да се савије у клупко. У јужнословенским бајкама он учествује и у стварању света (Цивьян 2006): јеж је заслужан што је Бог створио планине и провалије на површини Земље, која је била равна, створио је структуру Земље. У неким балканским верзијама космогоније, сачуваним у народним причама, и у библијским апокри-

фима који се везују за богумилску традицију, и у легендама из 12–13. века, Бог је створио небо и земљу свако за себе, а земља је остала већа него небо. У невољи му у помоћ притиче жеж. Саветује му да стисне земљу онако како се он, жеж, смотаву у клупко. Бог га послуша, и небо покрије земљу, и тако се на њеној површини појаве планине, долине и раселине. Мирча Елијаде у томе види слику архаичног *deus otiosus*, Бога који се уморио од стварања и повлачи се да се одмори, али би се могао видети као преображај виђења Постања као *дела* повлачења Бога, како га је видела Симона Вејл, а пре ње и Исак Лурија, развијајући мисао из Кабале, учење звано *цимцум*. То је грчење Бога и његово изгнаство, како пише Јовица Аћин (Аћин 2009, 69–77). У бајкама се жеж склупчава, грчи се, показујући како свет треба да изгледа. Жеж је најстарији, те стога и најмудрији међу животињама; зову га „жеж старе вере“. Чувар је најдубљих тајни, од којих неке нису познате ни самом Богу, тајанствено створење које познаје земаљске и небеске просторе, један од најмоћнијих зооморфних симбола стварања, читам у тексту Флорентине Бадаланове (Badalanova 2007, 177–179), која је прикупила изванредан материјал о јужнословенским, у овом случају пре свега бугарским легендама и бајкама и њиховим преплитањима са библијским текстовима као „Библији у настајању“. Није тешко увидети логику одвијања приче о јарцу живодерцу, и лако се препознају разлози зашто је жеж тај који успева да се наруга јарцу и да га отера. Откривамо да прича о јарцу живодерцу није тек шаљива басна. Али, о чему је та прича?

Преношење кроз миленијуме, кроз различите народе и културе, различите језике и различите религије, водило је и кроз различита преображавања и преобраћања. Понекад су та преображавања водила и ка сиромашењу, пошћењу, губицима смисла. Колико прича уме да се промени, показују апокрифна дела апостола Томе. Преобраћање у новог човека у њима се доводи у везу са дословним свлачењем коже. Томислав Јовановић пише о томе како је апокрифима уопште својствено да, поред одређене тематске заснованости на Библији, уводе значајну дозу фантастике, пре свега у сликању пакла и раја, као и наивност виђења појединих појава (Јовановић 2006, 13–14). Преписивани из века у век, правећи понекад огромне скокове кроз векове, и тако, заправо, миленијумима – Јовановић српске преписе апокрифа прати све до 19. века – текстови су пролазили кроз свакојаке преображаје. У апокрифима се измешта логичка стварност и намећу фантастичне представе оностраног које су у контрасту са земаљским поретком ствари. Фантастичан и гротескан најчешће је ђаво, али и слике раја, па и апостола и светих људи. Томислав Јовановић превео је низ апокрифних записа о делима апостола Томе у Индији (Јовановић, 2005), у којима најснажније одјекују две фантастичне слике: слика дворова које дрводеља Тома гради индијском владару као небески стан, који ми у сећање дозива *Унуџрашњи замак или Сџанишџџа душе* Терезе из Авиле, и слика коже коју Тома, након што му је кожа била одрана, узима и носи са собом по индијским градовима, полаже је на главе умрлих и тако их диже из мртвих: та слика ми се указује као произишла из *Посланице Ефесцима* (4: 22-24): „Да одбаците, по првоме живљењу, старога човјека, који се распада у жељама преварљивијим; и да се обновите духом ума својега, и обучете у новога човјека, који је саздан по Богу у правди и у светињи истине“.

Прича о јарцу живодерцу каже нам да јарац одвлачи људе од куће у шуму, и да људи нестају у шуми. Јарац и сам од нечега бежи: да не буде поједен, да не буде мрцварен. Поставка приче наводи на помисао о бакхантским ритуалима: јарац одводи у шуму сељакове снахе и синове, жену, али преломни тренутак настане када сељак схвати да га је јарац преварио; тада га закоље и почне да га пече. Али не успева до краја. Јарац, недоклан, недопечен, попут Диониса остаје недоједен, али не спасава се од титанског жртвовања уз божанску интервенцију, него сам бежи, међу животиње. Некакав сукоб постоји и неко непријатељство, заједничко људима и животињама, против јарца. Поновно бекство, и коначно нестајање у шуми: мртав или жив? Печен, али недопечен. Прича показује извесну раскалашност, дрскост, и сталну глад. Глад за храном и глад за шумом. Неки српски истраживачи повезивали су јарца живодерца са Сатиром, али има ту елемент који говори да је ово чудновато створење и више од тога: оно доживљава тешке муке, а затим и ругање, пре него што ишчезне. „Натприродно поређење за људе може бити само учествовање у Божијој самилости, која је Страдање“, каже Симона у свом есеју.

Прича је поједностављена, али читања која нуди нису нимало једноставна и полако почињу да се разоткривају тек када преко ње преклопимо друге текстове, историје, легенде, бајке и предања, различите културе и различита времена. Аница Савић Ребац, поводом Његоша, говори о присном „нарочитом односу нашег народа према старој Хелади“, о „старом Балкану, херојском и мистичном“, „компликованом по сплету мотива а једноставном по изражају“, о „народној поезији која износи старе мудрости нагомилане и подсвесно ношене кроз векове“ (Савић Ребац, 640). Могућно читање се назире, али га треба повезати са историјским околностима, преклопити са другим читањима. На Балкану, у провинцији Горњој Мезији, која се простирала у областима средишњег Балкана, култ Диониса је био, судећи по досадашњим археолошким налазима, веома раширен у првим вековима нове ере. У њему су се тесно сплитали грчки Дионис, римски Бахус и Либер, као и Сабазије, оријентално божанство које се често поистовећивало са Дионисом. Било је то у првим вековима нове ере, све до 4. века, и сви ти различити богови стицали су се са локалним божанствима и традицијама (Пилиповић, 133). Места која сведоче о трајању Диониса у та времена су многа: Текија, Сингидунум, Ритопек, Виминацијум, Неготин, Гамзиград, Гроцка, Прахово, Космај, Рудник, Равна, Најсус, Дољевац, Лесковац, Улпијана, Исток, Скопље, Велес, Видин, Барово, Кладово... Богу Либеру, једној од римских варијанти Диониса, жртве су се приносиле и на другим местима. У натписима и записима у камену који прате Либерове фигуре, има грешака у писању и граматички. Горњу Мезију насељавали су војници ветерани и погранични трговци. Људи који су се много кретали и често се селили, широм Римског царства. Овог бога поштовали су мушкарци и жене, сиромашни и богати, па чак и ослобођени робови. Али нарочито ветерани. Камене плоче, кипови, олтари, прављени су од кречњака и од порозног пешчара, али и од мермера. Прстење, огледала и посуде, од сребра, бронзе или гвожђа, понекад од злата. Игле од слоноваче. Накит остављан у гробовима. Различите су и многе представе Диониса на којима је бог заогрнут козијом кожом, међу њима и она на рељефу на плочи од тридесетак центиметара, од крупнозрног мермера,



где Либер има венац од бршљана или ловора. Наг је, само је пребацио јарећу кожу преко десног рамена. Кожа се обавија око њега и пада му напред између ногу. У левој руци му је штап, у десној врч, из којег поји пантера. У подножју, испод њега, рељеф приказује, кажу археолози, Пентејеву смрт: Менаде с подигнутим рукама, женска фигура са подигнутим кратким мачем у десној руци, док у левој држи одсечену главу човека чије је наго тело без удова крај ње. У самом углу, Сатир свира у свиралу (Пилиповић, 154; III).

Диониса су поштовали и моћни људи. Поштовао га је и цар Галерије. Ако познајемо историју, јасно нам је да је напетост доводила до пуцања. Галерије је био цар који је до поткрај живота прогањао хришћанство, да би те прогоне последњих година свог живота донекле ублажио. Едикт познат под именом Галеријев едикт из 311. пошао је у правцу којим је потом Константин у Миланском едикту из 313. хришћанство увео као званичну религију Рима. Какве су трагове та превирања оставила и како су се ти трагови преносили и трајали у миленијумима који су уследили? На мозаику, на светлој позадини, у пољу уоквиреном тракама, са виновом лозом са сваке стране, у лице нас гледа Дионис. Седи на ниској клупици, на глави му венац од цвећа, око главе плави нимб. У левој руци тирс, штап са црвеном траком на врху, обавијен виновом лозом, у десној врч, кантарос. Наг је, са пурпурном тканином која му прекрива тело од препона до стопала. Крај њега лежи леопард. Диониске теме имале су посебно место и у иконографији Галеријеве касноантичке палате у Гамзиграду: мозаик и надвратник са Дионисом, глава Бахуса детета, Сатири, Менаде, берба грожђа, бршљан, винова лоза, гроздови и мали храм можда посвећен Либеру, како истиче низ истраживача, почевши од Драгослава Срејовића (Пилиповић, 111-112; 155; IV). Галерије је имао посебан однос према Дионису, поштовање Диониса било је део његовог политичког програма, у којем је овај тирански владар и прогонитељ хришћана повезао идеју слободе у односу на непријатеља са идејом личне слободе грађанина тек као пропагандни гест (Душанић, 1995). Симона је инсистирала на томе да не треба да заборавимо да идеја Трећег рајха почива на идеји Римског царства. Костур који нам је од приче о јарцу живодерцу преостао призива у сећање Диониса, истина, смањеног и пониженог, у причи која је и сама крња, и само преостала. Надживела у препричавањима. Али можда је и то деградирање приче укључено у ругање. Та транслација питање конверзије поставља као кључно. Има различитих конверзија: између филозофске, која је наговор на филозофију, који тражи да се направи избор између различитих путева, и религиозне метаноје, преумљења, преношења ума на друго место. Филозофија полази од значења грчког термина *μετάνοια*, састављеног од предлога *μετά* (оно што превазилази, обухвата) и од глагола *νοέω* (мотрити, мислити), те значи „промена гледања“, „преокрет у мишљењу“, „преумљење“. У психоанализи, Карл Густав Јунг у свом разумевању процеса индивидуације користи овај термин у значењу трансформације психе које подстичу силе несвесног, потпуне трансформације личности, која личи на метаморфозу гусенице у лептира. У теологији, у библијским текстовима, обично се преводи као покајање. Међутим, на неким местима у Новом Завету та реч добија и смисао прео-

браћења ка Богу. Мада стајући изван поља филозофије и рашчлањујући смисао који та реч обично има у религиозним текстовима, Рене Генон види је као свеобухватан појам: „На потпуно уопштен начин, можемо рећи да је свако ко је свестан јединства традиција [...] истински преобраћен...“ (Guénon, 1952, 93).

Пратећи себи савремена антрополошка истраживања, у есеју о Ноју и меди-теранској цивилизацији, Симона Вејл размишља и о везама библијске приче о Ноју, грчког мита о Дионису, и евхаристије:

Хришћанска литургија доводи у везу Ноја и Крст. Ноје је, изгледа први, попут Диониса, садио винову лозу. „И напив се вина опи се, и откри се насред шатора својега.“ [...] Вино је, напротив, било забрањено свештеницима Израиља током служења Богу. Али Христос, од почетка до краја свог јавног живота, пио је вино међу својима. Поредио је себе са чокотом лозе, што је симболичко станиште Диониса у очима Грка. Прво што је учинио било је да претвори воду у вино; последње, да вино претвори у крв Бога“ (Вејл 2020, 30-31).

Не треба заборавити да је преклапање читања метод којим се Симона Вејл користи у трагању за истином које је истовремено и *прављење* истине. Шта значи прављење истине, видим на овом месту у њеном тексту, које постаје кључно зато што даје тумачење Хама као сина упућеног у тајну откривења које је дато његовом оцу Ноју, и зато што га Симона пише у одређеном историјском тренутку. Наиме, ако је прича о Нојевом пијанству оправдавање трговине робљем и колонијализма, Симона Вејл, као и увек, на страни робова – а та реч у њеној филозофској мисли постаје термин који обухвата све људе у несрећи – проналази тумачење исте приче које ће назвати потомцима Хама све који су у несрећи, и сасвим сходно њеном виђењу познања Крста као неминовности у трагањима за истином, у оне којима је дата благодат откривења. Симона Вејл каже:

Свако ко има мали или велики, посредни или непосредни, свесни или имплицитни, али ипак аутентични удео у Нојевом и Мелхиседеховом вину, у Христовој крви, сваки је брат Египта и Тира, усвојени син Хамов. Али данас, синови Јафетови и Симови праве много већу буку. Једни су моћни, други прогањани, раздваја их језива мржња, али су браћа и много личе. Личе по томе што одбијају голотињу, због тога што су им потребне хаљине, сачињене од колективних тела, и нарочито, колективне топлоте, која заклања од светлости оно зло што га свако носи у себи. Испод тих хаљина, Бог постаје безопасан, равнодушно дозвољава да га поричу или да га потврђују, да га призивају лажним или правим именима; дозвољава да га називају његовим именом и да при томе не страхују да ће им душа бити преображена натприродним моћима тога имена. [...] За меди-терански басен, легенда о три брата јесте кључ историје. На Хама је стварно бачена клетва, али то је клетва која је заједничка свим стварима, свим бићима која вишак лепоте и чистоте осуђује на несрећу. Мноштво инвазија следиле су једна за другом током векова. Освајачи су увек потицали од драговољно слепих синова. Кад год би се народ освајача повиновао духу места, а то је Хамов дух, и опио се надахнућем, настала би цивилизација. Кад год би му драже било гордо незнање, било је варварства, а тама гора него смрт ширила се вековима. Нека Хамов дух брзо поново процвета на обалама ових вода. (Вејл 2020, 39-40, 41)

Библијска предања Симона Вејл овде транспонује у читања своје садашњости. Дух Хама, имајући на уму сву патњу и страдања народа у Африци, Симона

повезује не са расним одређењима него са свима које „вишак лепоте и чистоте осуђује на несрећу“: отуда су синови Јафетови и Симови, једни моћни, други прогањани, и отуда синови Хамови имају онај дух у чији се процват нада. Изопачене митове из своје садашњице Симона издиже на ниво симбола који повезују историјски тренутак у којем живи, кроз преклопљена читања текстова, традиција и историја, са библијским предањима и древном историјом, да би дошла до онога што Валтер Бенјамин зове „чиста историја“. То је историја састављена од разбијених комада које треба распоредити тако да се укаже првобитни облик. Та творевина је крхка, јер није реч о лепљењу и рестаурацији, него о састављању комада, крхотина које, тек овлаш се прислањајући једна уз другу, треба да покажу слику посуде која је разбијена (Бенјамин 2017, 151-179; Бенјамин 2016, 17-40).

А диониско читање јарца живодерца окреће се у новом правцу када се доведе у везу са загонетком: „Жив јарац живодерац, жив дрт неодрт, жив клат незаклат, жив печен неиспечен, жив једен неизеден“. Одгонетка је *језик*. Зашто је решење загонетке језик? Разуме се да је прва и очигледна асоцијација орган, а не функција, али одгонетка се протеже, баш као и значење речи, са једног на друго. „Као што животиња чува истину чулних ствари прождирући их“, каже Ђорђо Агамбен, „препознајући их као ништа, тако и језик чува оно неизрециво казујући га, узимајући га као одрицање“ (Агамбен, 2020). И у тим његовим речима проналазим некакав траг: ако прихватајући скривено изостајање у свету морамо прихватити и језик као *маску* Бога, како пише Јовица Аћин (Аћин 2009, 75), ту мора бити да је реч о некаквом превођењу. Када је говорила о конверзији, Симона ју је представљала у слици конвертовања једних слова у друга: кроз искуство треба пролазити онако како се уче непозната слова туђег језика, каже она. Ако хришћански позив на конверзију садржи позив на ново и позив на кретање ка увек новом, позив на чување традиције ствара напетост. Супротности стоје напоредо и не разрешавају се, учи ме Симона. Остати веран извору кроз прелажења на нова места: то је тумачење које води корак даље ка превођењу у смислу у којем говори Валтер Бенјамин. И питање глади, огромно питање за Симону Вејл. И питање печења, кувања, жвакања, једења сировог меса. Гозба остаје недовршена. Онај ко не чека на Бога, него крене да га тражи, забасаће у лавиринт у чијем средишту га Бог чека да га поједе, каже Симона, у очигледној алузији на Минотаура и лавиринт. То, међутим, уопште и није Бог, него буба богомољка, поучава нас психоанализа, објашњавајући појам тескобе; стојимо пред њом и не знамо шта од нас хоће. Како нас види? Могли бисмо се огледати у њеном оку, видети у њему свој одраз: али ми преко лица носимо маску.

У Београду, јуна месеца 2020. године.

## Литература

- Аћин, Јовица. *Гаџања њо њејелу*. О изгнанствима и логорима трагом писања. Загреб: Антибарбарус, 2009.
- Agamben, Giorgio. „Jezik i smrt. Seminar o mestu negativiteta (drugi dan)“ *Filozofski magazin*, 02. 2020. S italijanskog preveo Luka Kuvedžić.

- Аверинцев, С. О.. „Предисловие.“ Симона Вейль. *Укоренение. Письмо клирику*. Киев: Дух и литера, 2000.
- Badalanova, Florentina. 'The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories.' Chapter Eight. *Imagining Creation*. Markham Geller and Mineke Schipper eds. Leiden: Brill, 2007, 161-365.
- Бенјамин, Валтер. *Анђео историје*. Приредио и превео Јовица Аћин. Београд: Службени гласник 2017.
- Бенјамин, Валтер. *Искусство и сиромаштво*. Приредио и превео Јовица Аћин. Београд: Службени гласник 2016.
- Цивьян, Т. В.. Реконструкции на космогоничния мит по данни от бестиариите („Странстванията“ на таралежа в предания и традиции). *Български фолклор*, XXXII/2006, 3-4, 20-31.
- Додс, Ерик Р. *Грци и ирационално*. Превео Бранимир Глигорић. Београд: Службени гласник, 2005 (1951).
- Dušanić, Slobodan. Imitator Aleksandri and Redditor Libertatis. Two Controversial Themes of Galerijus' Political Propaganda. Dragoslav Sreјović ed. *The Age of The Tetrarchs*. Beograd: SANU, 1995, 77-98.
- Evans-Pritchard, E. E.. *Theories of Primitive Religion*. Oxford University 1965.
- Guénon, René. À propos de « conversions ». *Initiation et Réalisation spirituelle*. Paris: Les Éditions traditionnelles, 1952.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. « Dionysos mi-cuit: l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans ». *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 20 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rhr/5210> ; DOI: 10.4000/rhr.5210. 402-410.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. 'Ancient Conversion between Philosophy and Religion: Conversion and Its Literature.' Michael Labahn and Outi Lehtipuu (Eds). *Anthropology in The New Testament and Its Ancient Context*. Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest. Leuven – Paris – Walpole, MA: PEETERS, 2010. 135-150.
- Јовановић, Томислав. *Апокрифи новозаветни*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 2005.
- Јовановић, Томислав. „Протескно у апокрифима“. *Научни саставанак слависта у Вукове дане*, 35/2. Beograd: 2006, 13-21.
- Народне приповијестике*. Прикупио и на свијет издао Вук Стеф. Караџић у Бечу 1870. у штампарији Јерменског манастира.
- Пилиповић, Сања. *Кулић Бахуса на централном Балкану. I-IV век*. Београд: САНУ, 2011.
- Савић Ребац, Аница. *Дух хеленства*. Претплатонска еротологија. Студије и огледи. Античка естетика и наука о књижевности. Приредили Мило Ломпар и Ирина Деретић. Београд: Службени гласник, 2015.
- Вејл, Симона. *Бој у иоџрази за човеком*. Духовна аутобиографија. Превела Александра Манчић. Београд: Службени гласник, 2020.
- Weil, Simone. *Cahiers* (juillet 1942 -- juillet 1943). *La connaissance surnaturelle, Œuvres complètes*, tome VI, volume 4, Paris: Gallimard, 2006.
- Weil, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*, coll. « Espoir », Paris: Gallimard, 1957, p. 213 Lettre à Maurice Schumann.
- Weil, Simone. *Écrits de Marseille. Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*. Florence de Lucy (dir.). Intr. Robert Chenavier. Paris: Gallimard, 2008.
- Weil, Simone. *Œuvres*. Florence de Lucy (dir.) Paris: Gallimard, 2017 (1999).

**Aleksandra Mančić**  
**Overlapping Readings**

*Abstract:* Simone Weil is an author who discovers readings through which connections are established between distant historical moments and different cultural and religious traditions. In these readings, points of contact are revealed that shed new light on well-known texts, rejecting any “temporal provincialism”: our culture’s vanishing sense of cultural stewardship. Connecting precisely determined points throughout history with precise strokes, in this text we follow this procedure, called by Simone Weil “overlapping readings”, which helps us reveal deeper connections between different layers of the past and the process of placing them within the framework of Serbian culture. In such an overlapping reading of texts from Christian traditions, Greek myths, South Slavic folklore and apocryphal writings, we follow the traces of their passage through transformations, rethinkings and conversions. They show shifts in the viewpoints through history, and their reflection in literature, enabling more effective readings of the present.

*Keywords:* Simone Weil, Goat Half-skinned, Dionysus, conversion, mysticism