

ОД ИСАКА ДО ИСУСА: АРХЕТИП  
(НЕ)ПРИХВАТАЊА ЖРТВЕ

Београд

**Апстракт:** Полазиште рада представља разматрање повезаности библијских наратива о жртвовању Исака и Исусовом страдању од раног хришћанства до данас, кроз успостављање значењских паралела и осврт на репрезентативне ликовне представе: од двадесетовековне слике Марка Шагала „Жртвовање Исака“, преко мозаика у јерусалимској Цркви Светог гроба и средњовековних представа Аврамовог наручја, до древне синајске иконе Христа Пантократора. Тежиште рада је, међутим, посвећено *разликама*, уместо до сада претежно разматраним аналогијама између два најдраматичнија догађаја у Библији.

Прича о Аврамовом жртвовању Исака сагледава се и тумачи из дубинско-психолошког угла, односно из јунгловске перспективе, полазећи од става да је у основи наратива о Исаку, а потом и приче о Исусовом страдању, *архетипи жртве* који се *развија* од Старог до Новог завета, чему је у раду посвећена посебна пажња. Показује се да је за интерпретацију изузетно значајан контекст, односно догађаји који су претходили Божјем захтеву да Аврам на жртву принесе Исака, а тичу се прворођеног Аврамовог сина Исмаила и очевог односа према њему.

Истраживање се ослања на студију Карла Густава Јунга „Одговор на Јова“, пре свега у домену сагледавања одлика старозаветног Бога који се први пут открио управо Авраму, да би анализа потом била усредсређена на Аврамову природу и позицију у оквиру породице, а затим и на Исаков допринос развоју архетипа жртве, који ће свој пуни израз достићи у Исусовом страдању и резултирати преласком са старозаветне „религије Оца“ на новозаветну „религију Сина“.

**Кључне речи:** Библија, Аврам, Исак, Исус Христос, жртва, архетип, дубинска психологија, К. Г. Јунг, ликовне представе, Аврамово наручје

На слици Марка Шагала „Жртвовање Исака“, насталој између 1960. и 1966. године, у периоду када је сликар интензивно радио на свом библијском циклусу (започетом још 1954), који се данас чува у *Националном музеју библијске њорукe Марка Шагала* у Ници (Forestier 2000: 4, 11), у првом плану се налази Исаково наго тело, положено на жртвену ломачу, над које се надноси Аврам с ножем у руци. Аврам, међутим, није окренут према Исаку, нити је његова пажња усмерена на жртвени чин, већ гледа ка небу; у првом плану је, дакле, тренутак у којем Аврам окреће главу ка плавом анђелу који се спушта с неба и зауставља га у намери да изврши Јахвеов налог и жртвује сина. У другом плану, са леве стране, налази се дрво

испод кога је животиња – жртва за коју ће се „Бог постарати“ – која ће, сходно библијској причи, постати замена за Исака, док у трећем плану видимо Сару, узнемирену и с рукама у иконографски молитвеном ставу, чију позицију и осећања библијска прича у овом контексту не помиње. Посебно је значајан десни угао слике, онај „иза“ или „изнад“ Аврама, где су у позадини жена са дететом у наручју, старији мушкарац, очито Јеврејин, са књигом у руци, док је нешто дубље предочен приказ који доминира овим делом платна – Исус носи крст на леђима, док му се једна особа клања и исказује дубоко поштовање, а друга га посматра с тугом и саосећањем. И овде се, попут анђела у предњем плану, јавља једна динамична фигура, сва у покрету: женска особа која трчи с подигнутим рукама и као да доноси неку важну поруку. (Слика 1)

Ликовном и смисаоном повезивању драме старозаветног жртвовања Исака и новозаветног Христовог пута ка Голготи, односно страдања на крсту, а потом и васкрснућа (на слици назначеног фигуром жене која доноси добру вест, као што и анђеоло, послат од Бога, пренеси поруку која у последњи час зауставља Аврамову руку и Исака практично враћа из мртвих), придружује се снага боја – црвене, плаве и жуте – које додатно емоционализују ова два, свакако најдраматичнија догађаја у целој Библији.



Слика 1: Марк Шагал:  
*Жртвовање Исака*  
(Музеј библијске поруке  
Марка Шагала, Ница)

Предочене библијске наративе, које Шагал из више разлога смешта у исти оквир, највише повезује заједнички мотив жртве, али и не мање важан однос оца и сина, са свим што из тог односа происходи. Слика, међутим, у видно поље уводи и жену, тачније

мајку – Сару, односно Марију. Тако су, и у горњем и у доњем делу платна, приказане трочлане породице: доле је Сара сама и по страни, а горе је то Јосиф, удаљен од жене с дететом, али зато ближи Христу који носи свој крст, ближи не само просторно већ – судећи по ставу издвојености, усамљености – и егзистенцијално. Обе сцене имплицирају присуство Бога: од Бога је послат анђеоло који у последњи час спречава жртвовање Исака, као што је од Бога Оца послат и Син Бо-

жији, који ће себе принети на жртву зарад спаса човечанства. Таква визуализација постаје парадигматична јер, показаће се, кореспондира са херменеутичким концептом значајним за сагледавање архетипа жртве, а посебно за уочавање развоја овог архетипа.

На Шагаловом платну повезани су и испреплетени биљни, животињски и људски свет, анђели и Бог, земаљско и небеско, историјско и вечно, Стари и Нови завет. Два особена догађаја, конкретна и оновремена, од којих се један, како Библија наводи, одиграо „у земљи Морији“, а други на Голготи, догађаја које раздваја можда и пуних две хиљаде година, спојена су тако да творе безвременост. Предање, уосталом, истиче да су се оба десила у исто доба године, у току празновања Пасхе.



Слике 2 и 3:  
*Жртвовање Исака и Оплакивање Христа*  
(Црква Светог гроба, Јерусалим)

Према хришћанском предању, они су се, штавише, одиграли *на истом месту*, што је данас и визуелно наглашено у Цркви Светог гроба у Јерусалиму, саграђеној на месту Христовог распећа, погребња и васкрснућа, истом оном на којем се, како сматрају хришћани, Аврам спремао да жртвује Исака.<sup>1</sup> На два мозаика ове цркве (у

<sup>1</sup> Јевреји и муслимани верују да је тачно место Исаковог жртвовања Стена коју данас наткриљује јерусалимска Купола на Стени, позната и као Златна купола. Реч је о Светој Стени коју је Бог прву начинио приликом стварања света. За Јевреје то је најсветије место на свету, на којем су саградили Први и Други храм и ту чували Ковчег завета. По исламском предању, Мухамед се са тог места, током свог Ноћног путовања, успео на небо.

Све три религије су сагласне у томе да се Аврам зауставио на јерусалимском брежуљку Морији и ту сачинио олтар на којем ће жртвовати сина, али се разилазе по питању „тачног места“ на којем се то догодило.

Латинској капели) приказани су – у истоветном положају – Исак, привезан уз олтар на којем треба да буде жртвован, и распети Христос, хоризонтално положен на крст, тек спуштен након погубљења. Обојица су везани, наги, с парчетом беле тканине око струка, обојицу наткриљују усправне фигуре – Аврамова, дакле очева, односно Маријина, мајчина. Исак је жив, Исус мртав, али је њихов положај идентичан: визуелно и суштински. (Слике 2 и 3)

Повезивање Исака и Исуса отпочело је већ у раном хришћанству, што потврђују прикази жртвовања Исака сачувани на ранохришћанским саркофазима и у катакомбама, у којима ликовне представе имају за циљ да, служећи се језиком симбола, посвећене поуче вери. „Посредством те уметности“, наводи Леонид Успенски, „хришћани су се трудили не само да пренесу оно што је видљиво телесним очима, већ и оно невидљиво, то јест духовни садржај приказаног“ (Успенски 2009: 34). Тако је Аврамово жртвоприношење требало да укаже на „унутрашње, духовно стање“ – „молитву“, односно да поучи спремности исповедања „своје вере у мученичком подвигу“, спремности која мора бити очувана у свим околностима. Истовремено, то је било и учење о спасењу, јер је спасени Исак „праобраз нашег спасења“ (Успенски 2009: 42). Заправо, још је апостол Павле у својој „Посланици Јеврејима“ повезао Исусово васкрснуће са Аврамовим и Исаковим искуством.<sup>2</sup>

Претпоставља се да су и сами Јевреји ставили Аврама у први план своје националне и верске историје тек у тренутку када су се нашли у великој невољи и очајању, тачније у периоду вавилонског ропства, у VI веку пре нове ере.<sup>3</sup> Аврам се показао погодним за то јер као номад није био претерано привржен земљи, а изузев пећине коју је купио да у њој сахрани Сару, није у свом власништву имао ниједан други комад земље. Након Божјег позива, Аврам се одважио да напусти родно место и кућу свог оца Таре, па је и због искуства странствовања, положаја туђинца у туђини и онога који нигде не припада постао снажно охрабрење Јеврејима у изгнанству, „средиште њиховог заједничког идентитета и животна нит њихове наде и судбине“ (Van Seters 1975: 311; наведено према: Болдвин 2008: 23).

Током средњег века Аврам ће за Јевреје, како наводи Брус Фејлер, постати „спаситељ, небеска личност у којој је отеловљено [оно] божанско на земљи“, као и „заступник људи у загробном животу“, чија животна дела одражавају Божје намере. „Јеврејско поимање Аврама

2 „[...] вером приведе Аврам Исака кад би кушан [...] помисливши да је Бог кадар и из мртвијех васкрснути“ (Јевр 11, 17–19). Сва истицања О. Ж.

3 „И Господ рече Авраму: знај зацело да ће семе твоје бити дошљаци у земљи туђој, па ће јој служити, и она ће их мучити четири стотине година“. (Пост 15, 13) Вавилонско ропство је једини конкретан историјски догађај који Господ помиње у једном Аврамовом сну, на основу чега се закључује да се Аврам у средишту интересовања и поштовања Израелаца нашао у том периоду.

постало је упадљиво налик поимању Христа међу хришћанима, према коме је Христ[ос] логос, реч и закон. Уистину, ова два поимања развила су се у исто време и несумњиво је да су утицала једно на друго<sup>4</sup>, закључује Фејлер (Фејлер 2004: 135–136).

Након што су прогони хришћана престали, а хришћанство признато као једна од званичних религија, представе из катакомби су угледале светлост дана на зидовима цркава. На мозаицима у црквама Санта Марија Мађоре у Риму и Сан Витале у Равени, насталим у V, односно VI веку наше ере, приказане су сцене Аврамовог гостопримства, то јест Аврамовог и Сариног гошћења три незнанца који им најављују рођење сина. У Равени је, уз гостољубље, приказано и Аврамово замахивање ножем на Исака, заустављено Божјом руком, док му се крај ногу указује жртвени ован.

Већ су, дакле, рани хришћани старозаветну Аврамову спремност да вољеног сина принесе на жртву Богу разумевали као прарепредставу и одраз спремности Бога Оца да жртвује свог Сина – Исуса Христа – зарад спаса човечанства. За хришћане је прича о Авраму и Исаку од раних времена била много више од тек једне старозаветне, праотачке епизоде.

Овде је, заправо, реч о манифестацији истог *архетипа*, који се констелира у различитим временима, па се стога и различито манифестује, тим пре што се сваки архетип увек изнова испуњава различитим и новим садржајима, чак и када се јавља у истом времену. У овом случају, међутим, посредни је и *развој*, еволуција архетипа, која подразумева процес ширења свести и укључивања у њу извесних, до тада несвесних садржаја.

Будући да се аналогија између жртвовања Исака и потоњег приношења на жртву Христа већ вековима истиче, пажњу ћемо усмерити на *разлике* између та два догађаја и импликације које из тих разлика проистичу. Тако ћемо идеју о жртви и жртвовању сагледати у њеном развоју, тачније у начину на који се у тим наративима манифестује *архетип* жртве.

Као заједнички праотац јудаизма, хришћанства и ислама, Аврам се сматра биолошким и духовним оцем трију данас најраспрострањенијих и најмногољуднијих монотеистичких религија на земљи. Њему се, наиме, јавио и објавио Бог, учинивши га „узвишеним оцем“ (што је значење његовог имена<sup>4</sup>) и „оцем *мноштва*“ („оцем многих племена“, што је значење имена Авраам, које му је Бог наденуо након што је њихов завет учвршћен обредом обрезивања), да би потом понајвише постао *ошац вере* – чврсте вере у Господа, која је многоструко награђена, поред осталог, а заправо добрим делом, због спремности да му жртвује сина.

4 Уколико је порекло имена акадско, његово значење може бити и „он је љубио оца“.



Бог који се открио Авраму, односно којег је Аврам открио, „Бог Аврамов“ (Пост 31, 53), по много чему је налик самом Авраму, тачније Аврам је налик њему. Обојица су, пре свега, спремни да жртвују сопствене синове: Аврам зарад Бога, Бог зарад искупљења и спаса човека, што их и одређује и суштински зближава, чинећи их сродним.

О каквом Богу и о каквом човеку је овде реч?

Противречном сликом Јахвеа у Старом завету, а у вези с искуством праведног Јова са својим не баш тако праведним Богом, опсежно и продубљено бавио се Карл Густав Јунг у студији „Одговор на Јова“. Та студија ће нам послужити као полазиште и ослонац у даљој анализи, будући да Јунг у њој предочава и осветљава неке значајне карактеристике старозаветног Бога, дакле „Бога Аврамовог“, и његовог односа према човеку. Јунг, поред осталог, примећује: „Увиђавност је стајала насупрот неувидљивости, као доброта поред суровости и стваралачка снага поред воље за разарањем. Све је *ѿо било ѿу и једно није смејало друјоме*. Такво стање можемо да замислимо само у случају када *не ѿостјоји рефлектирајућа свест* [...] Стање таквих својстава може се означити само као *аморално*“ (Јунг 1977: 225).

Чини се, међутим, да ни сâм Јов није тако добро спознао и искусио наведена Јахвеова својства као што их је спознао и искусио Аврам. Непосредно након што се у обличју три незнанца-анђела јавио Авраму и Сари и најзад им најавио скоро рођење сина – чиме ће отпочети испуњење одавно датог обећања „да ће од Аврама постати велик и силан народ, и у њему ће се благословити сви народи на земљи“ (Пост 18, 18), непребројиви „као звезде на небу и као песак на брегу морском“ (Пост 22, 17) – Бог Авраму открива и своје рушилачке намере. Аврам ће бити не само непосредни сведок Божјег гнева и затирања Содоме и Гоморе и њиховог целокупног становништва већ ће бити приморан и да интервенише, па и да се „ценка“ са Богом не би ли спасао свог синовца Лота, који је са породицом живео у Содоми.<sup>5</sup> Чувши планове о уништењу градова, Аврам ће упитати Господа: „[...] хоћеш ли погубити и праведног с неправедним?“, а потом га и „поучити“: „*Немој ѿо чиниѿи*, ни губити праведника с неправедником, да буде праведнику као неправеднику; *немој; еда ли судија целе земље неће судиѿи ѿраво?*“ (Пост 18, 23–25)

Содома и Гомора ће ипак бити уништене, и мада је Бог заиста поштедео Лота и његове кћерке, Аврам је научио важну лекцију о Божјој личности. Као таквог ће га прихватити, а Господу више неће постављати ни сувишна, нити било каква питања. То је могло утицати и на његову спремност да хитро, без поговора, жртвује Исака и тиме изврши Божији налог.

<sup>5</sup> Предмет „ценкања“ је минималан број праведника који би требало да се нађе у граду да би га Бог поштедео уништења. Аврам креће од педесет и зауставља се на броју од десет праведника.

Након Содоме и Гоморе, дакле, Аврам више не може имати било какве илузије и дилеме у вези с карактером свог Бога, ако их је претходно и имао. Јасно је спознао и искусио његову парадоксалност и његову тамну, страшну страну. Бог ни тада, као ни касније у случају Јова, „не показује никакво колебање, кајање или саосећање, већ само безобзирност и суровост“ (Јунг 1977: 236). Али док ће *праведном* Јову бити тешко да прихвати те тамне Божије аспекте, па ће се, тражећи објашњење и одговор, рвати и препирати с Богом, пред Аврама се након уништења Содоме и Гоморе тај проблем више не поставља, можда зато што је и сâм умногоме налик Богу који му се открио или кога је открио.

Јунг закључује да је главна поука не само Старог већ и Новог завета (када се узме у обзир и *Ойкривење Јованово*, то јест *Ајокалијса*) у следећем: „*Бој се може волејти и Боја се мора дојати*“ (Јунг 1977: 318). Јер, Бог је „свака особина у својој тоталности“, па је, „између осталог, и праведност уопште, али и њена супротност, и то такође потпуно“. То не значи да је Јахве располућен већ да је „једна *аниминомија*, тотална *унуџраиња суџројиноси*“; ко то спозна у стању је „да и праведности и доброты Бога одреди њихово место“ (Јунг 1977: 232, 229, 238). Главне узроке Божије антиномичности Јунг проналази у *изосџанку рефлексџе и самосџознаје*, чиме се, као што ћемо видети, одликује и Аврам.

„Јахве нема Ероса“, каже Јунг, „нема однос према човеку, већ је само у *сџању односа џрема неком циљу, а човек џреба да му џомојне да џа досејне*. [...] он има на уму своју намеру а не човека“ (Јунг 1977: 258). Управо је такав и Аврам према члановима своје породице и према себи блиским људима: синовима Исмаилу и Исаку, па и законитој супрузи Сари те Агари, жени која му је родила дуго чеканог сина првенца.

У одељку о жртвовању Исак ће чак три пута бити назван Аврамовим сином *јединцем* – једном у Божјем обраћању и два пута у речима анђела – мада је и Богу и људима било више него добро познато да Аврам има још једног сина – Исмаила. Њега је као наследника, на иницијативу супруге Саре која је дуго година била нероткиња, добио са њеном робџном Агаром, о чему нас Библија подробно извештава.<sup>6</sup>

Постојали су, наиме, начини да породице без деце добију наследника. „Усвајање је био један од начина; Аврам је очигледно усвојио [свог слугу, прим. О. Ж.] Елијезера (Пост 15, 2). Друго решење се спомиње у Хамурабијевом закону; законита жена дала би своју ро-

6 Помињање сина јединица, у чему су сагласне све три религије, навело је муслимане да закључе да је син о којем је реч заправо Исмаило и да се догађај одиграо пре рођења Исака. Ово мишљење је данас широко прихваћено у исламу, док је у Библији, која је неприкосновени и најстарији познати писани извор ове повести, недвосмислено реч о Исаку, што значи да и Бог и Аврам превиђају и занемарују одбаченог Исмаила.

бињу мужу и дете које би се родило из оваквог односа припадало би њој (Millard, Wisemann 1980: 127; наведено према: Болдвин 2008: 72). Сматрано је да у овом случају жена, а не мајка, има надлежност над дететом, чије право наследства није било загарантовано све док дете и законски не би било усвојено. Кад је Сара предложила да Агара постане мајка њеном детету, она је у ствари поступала према друштвеном прихватљивом поступку“ (Болдвин 2008: 72).

Аврам је, међутим, касније попустио под Сариним притиском, подлегао њеном утицају и одбацио тог сина практично га се одрекавши; најпре је бремениту Агару препустио Сариној зловољи и злостављању, да би по добијању Исака, на Сарино инсистирање,<sup>7</sup> заувек протерао Исмаила и Агару из свог дома и живота. Он је, дакле, *већ жртвовао једној сина*, а за то је чак био охрабрен и од Бога, који му је сугерисао да му не буде „криво ради детета и ради робиње“ јер ће му се „у Исаку семе *йрозвайи*“, док ће од Исмаила „само“ бити начињен народ (Пост 21, 12–13), тачније дванаест племена, како касније сазнајемо из Библије.

Јахвеа и Аврама првенствено занима ширење и прослављање сопственог имена, па је Аврам спреман да одбаци сина преко којег тај циљ неће бити остварен, барем не у довољној мери, као што је и Бог спреман да га у томе подржи, користећи обећање великог имена као кључни аргумент.

Аврам се, дакле, држи Божјег обећања и није му посебно стало ни до кога конкретно; парадоксално, није му стало ни до сопствених синова. Исмаила и Агару ће протерати у пустињу, што би, да није уследила Божја интервенција, за њих значило смрт, док ће Исака везати на жртвену ломачу, спреман да га и дословно закоље сопственим рукама. Неће бити мање себичан и безобзиран ни према Сари. Два пута ће је чак препустити другом мушкарцу, најпре египатском фараону, а потом герарском цару Авимелеху, не би ли сачувао сопствени живот, претпостављајући без јасног разлога и повода, да би, уколико се сазна да јој је супруг, био убијен. Стога ће се оба пута представити као Сарин брат, прихватајући притом бројне материјалне дарове од мушкараца којима ју је препуштао. Након Сарине смрти, брже-боље ће се поново оженити не би ли добио још шест синова, пре него што умре „у доброј старости, сит живота“ (Пост 25, 8).

Аврам је, дакле, добрим делом оријентисан на бригу за оно биолошко, телесно и материјално, на то да се *њејово семе* – како год и у коме год – по сваку цену продужи и размножи, не би ли *он* и *њејово име* трајали. Таква оријентација, сама по себи, не мора бити, а и није недостатак – напротив, чак је и предуслов опстанка човека и целокупног живота на земљи; недостатак постаје тек када сви други

<sup>7</sup> Библија наводи Сарине речи: „Отерај ову робињу са сином њеним, јер син ове робиње неће бити наследник с мојим сином, Исаком“, као и Аврамову реакцију: „А то Авраму би врло криво ради *сина њејовој*“ (Пост 21, 9–10).



постану или небитни или пуко средство за остварење сопствених циљева. Можемо, дакле, да приметимо да између Јахвеовог поигравања Аврамом и Аврамовог поигравања животима и судбинама својих ближњих нема битне разлике.

Јахве несумњиво поседује свемоћ и свезнање, али их се, сматра Јунг, неретко и одриче, што не би требало да чини.<sup>8</sup> Штавише, „постоји оправдана бојазан да би [Бог] могао да *заборави на своју праведност*“ (Јунг 1977: 292), чему у прилог иде не само Јовово већ и Аврамово искуство и „препирање“ са Господом због заборављених праведника у Содоми и Гомори. И Авраму, међутим, недостају аутореклексивност и свест о сопственим поступцима, па се тако пред Богом свесрдно залаже за братанца Лота и истиче право на живот праведника, да би потом на то исто право заборавио, спреман да га и лично ускрати својим синовима и тиме доведе у питање њихов биолошки опстанак. Изгледа да и њега, попут Господа, одликује селективно памћење и склоност заборављању онога што је за друге од животног значаја.<sup>9</sup>

Опчињен Божјим обећањем и својом изабраношћу, Аврам показује знаке инфлације,<sup>10</sup> која увек садржи компоненту *нељудскости*. Осим тога, осећајна функција, битна за успостављање међуљудских односа, код Аврама није диференцирана, па је и неиспољена, неосвешћена. Када се у виду има и његов неразвијени ерос, нужно се долази до жаловости, односно проблема са плодношћу – како дословно тако и метафорично, што јесте оквир целокупне повести о Авраму и Сари.

8 Јунг констатује да из приче о Авраму и Исаку (Пост 22) и Изласка 22, 29 „знамо да је Јахве склон да таква средства, као што су убијање сина и прворођенчади, употреби или као тест или ради исказивања своје воље, иако његовом свезнању и његовој свемоћи *ипакве сурове процедуре уопште нису ипшредне*, а поврх тога се тиме силницима на земљи даје лош пример“ (Јунг 1977: 283).

Јевреји су, међутим, свесни проблематичности ситуације која им је донела избављење, односно да је Бог тада побио једне да би спасао друге. Зато се на Пасху, као највећи празник, сећају не само изласка из Египта већ и деце која су тада убијена зарад њиховог спаса. Током пасхалне вечере на своје тањире стављају капи вина, које представљају њихове сузе за децом Египћана, децом које се с тугом сећају.

9 Роналд Хендел епизоде о Содоми и Гомори и жртвовању Исака посматра у контексту различитих извора, односно редакција библијског текста, истичући да је Аврам у овим причама „представљен на битно различите начине“, као и да такав „сукоб презентација, у редигованој Тори, постаје изазов за читаоца да интегрише оба идеала [морални императив правде и саосећања с једне стране, и богобојажљивост с друге, прим. О. Ж.] у моралну психологију једног карактера“. Аврамови поступци су „не-складни, међусобно контрадикторни“, закључује Хендел, а опет је „све то један Аврам“. „Напрежемо се и колебамо да бисмо га разумели, а он *превазилази наше схватање*“ (Hendel 2004: 40–41).

10 У дубинској психологији под инфлацијом се подразумева неконтролисано „надување“ личности преко њој примерених граница, изазвано продором садржаја колективног несвесног. До инфлације долази када се човек идентификује с неким моћним архетипом, на пример са богом. Неретко се јавља у виду самопрецењивања и осећања изабраности.

На конкретном плану то се манифестује кроз проблем биолошког опстанка, питање директних потомака и будућих наследника. Веза са *духовним*, религиозним аспектом успостављена је утолико што мноштво које ће поникнути из Аврамовог семена треба да поштује једног Бога, оног истог који се открио Авраму и упутио му речи великог обећања. А обећање се пре свега тиче *месџа* – земље која ће припасти *народу* који ће од Аврама потећи и *времена* – континуираног трајања у будућности, кроз векове. Те компоненте – просторна и временска, она везана за Обећану земљу и она која говори о стварању изабраног народа – превасходно су, а можда и искључиво, категорије овог, материјалног света. Уједно, оне су Аврамова главна преокупација; о њима се он највише стара.

Истовремено, Аврамов однос са Богом толико је интензиван и личан да практично онемогућава успостављање блиских и аутентичних односа са ма ким другим, укључујући и чланове сопствене породице.

У повести о жртвовању Исака посебно је упадљив изостанак Сариног, то јест оног женског, мајчинског и супружничког елемента. Проблематичност тога осетио је и Марк Шагал, који је узнемирену Сару поставио у позадину читаве сцене. Шагал, човек двадесетог века, усаглашен са духом свог времена, препознао је значај увођења женског елемента – предуго скрајнутог и потиснутог – у људски, а када је реч о Марији, и у божански поредак.<sup>11</sup>

Дословна искљученост Саре открива можда и значајнију, метафоричну, а пре свега психолошку скрајнутост женског елемента у самом Авраму и потврђује његову склоност да тај аспект занемари или га чак и „уступи“ другоме. *Ошуда* и изостанак помена било каквог Аврамовог осећања или емотивне реакције након Божијег захтева: „Узми сада *сина свој*, *јединца* свог *милој*, Исака [...] и спали га на жртву“ (Пост 22, 2).<sup>12</sup>

11 Римски папа је 1950. године прогласио догму о вазнесењу Девнице Марије, што Јунг сматра „најважнијим религиозним догађајем још од времена реформације“ (Јунг 1977: 333). Тиме се, поред осталог, у хришћанство уводи равноправност и лична заступљеност женског, уз до тада доминантно мушко и даје важно метафизичко укотвљење узвишењу Богородице.

12 У чувеној анализи приче о жртвовању Исака у *Mimesis*-у, Ерих Ауербах питање не-исказивања осећања посматра као једну од *сћилских* одлика *дидлијској љриповедача*, условљену природом религиозног текста и његове намене. „Мисли и осећања остају неизречени, њих само сугеришу ћутање и фрагментаран говор“ (Ауербах 1968: 16), а то је, сматра Ауербах, једноставно стилска карактеристика. Да то, међутим, *није нужно љишћање сћила*, уверавамо се у истој, „Првој књизи Мојсијевој“, то јест „Постању“, у извештају о реакцији Јакова на (лажну) вест да је Јосиф, његов син мезимац, мртав: „И раздре Јаков хаљине своје, и веза кострет око себе, и тужаше за сином својим дуго времена. И сви синови његови и кћери његове устадоше око њега тешећи га, али се он не даде утешити, него говораше: с тугом ћу у гроб лећи за сином својим. И његов отац плакаше за њим“ (Пост 37, 34–35).

За разлику од Јова, који се не мири са судбином и гласно протестује – јер кога јако боли тај јако и виче – Аврам све мирно прихвата и *технички извршава* оно што се од њега тражи, толико технички да смо склони да се запитамо: има ли он уопште капацитет за патњу? Јер, како примећује Јунгова ученица Марија Лујза фон Франц, „ако се попут животиње покоравате свему што се деси, нећете патити жестоко и дубоко, већ некако тупо“ (Фон Франц 2019: 146–147).

Код Аврама не изостаје „само“ *здрава људска њобуна* (која ће издвојити и прославити Јова) него и свака реакција која би указала на *људима иманентну њошреду да разумеју смисао њаишње* којој су изложени не би ли је лакше поднели. Знамо да је жртвовање првог детета у древном источњачком свету било обичај; сматрало се да се на тај начин богу (Баалу или Молоху, рецимо) враћа оно што му припада. У Аврамово време, међутим, више није било тако, али он, упркос томе што не разуме зашто се од њега тражи таква жртва, *ни себи ни Боју* не поставља питања: Зашто је потребно да жртвујем сина? Шта то треба да значи? Који је смисао тог чина?

Уобичајено и широко прихваћено *религиозно* тумачење ове библијске епизоде Исака посматра као *сина обећања и вере*, сина који је добијен у позним годинама својих родитеља, када им није било време за рађање деце. Сходно томе, Аврамов поступак се разумева као посебан *чин вере*, дело које ствара једно ново религиозно искуство, *ушемељује веру* и постаје пример њене *снаје*, док се Божији захтев схвата као *искушавање и њровера* Аврама.<sup>13</sup>

Док је Јахве био „неумерен у својим емоцијама“ – пре свега у бесу и љубомори, који су узроковали његову суровост, неувиђавност и вољу за разарањем<sup>14</sup> – због чега је и *сам њаишио*, код Аврама изостају афекти, али и очекивана осећања.<sup>15</sup> То указује да нешто није у реду. Посреди су, понављамо, неразвијени ерос, мањкавост осећајне функције (као једне од четири основне функције сваке личности)<sup>16</sup> и оскудно развијена Анима (женска страна мушке психе). Све то је још увек затомљено и неиздиференцирано у Аврамовом несвесном. У томе је његова главна *слабоси*.

Неспособност људског бића да осећа и пати, као и немогућност успостављања адекватних односа са другима, јесу слабости и знак да

13 Праћење библијског текста баца, међутим, својеврсну сенку и на питање снажне вере, ако се у виду имају Аврамова питања Господу када ће и како испунити давно дато обећање, а посебно смех, не само Сарин, већ претходно и Аврамов, који је израз сумње да у тако позним годинама могу добити сина.

14 Осим у већ поменутој причи из „Постања“ о Содоми и Гомори, Божји гнев, али и љубомора, посебно су наглашени у Изласку 20, 3–5; 32, 9–10, Бројевима 11, 1 као и у Поновљеним законима 4, 24 или пак код пророка Језекиља 23, 25 и Захарија 8, 2.

15 Јунг разликује осећања, која су функција *свесити*, па стога над њима *имамо контролу* и владамо ситуацијом, од емоција (афеката), када имамо посла са *збивањима*, односно нечим што нас преплављује и што нисмо у стању да контролишемо.

16 Функције личности су: осећајна, мисаона, чулна (осетна) и интуитивна.

нешто није у реду. Многи тумачи су, међутим, то схватили као *снају* и приписивали је Аврамовој *вери у Бога*.<sup>17</sup> Али и осећања имају своје право, ништа мање од права разума или вере. Посреди је, уосталом, „рационална функција разликовања вредности“; осећање нас „обавештава о вредностима ствари“. „Уколико желите да имате *йоййиуну слику светиа*, неизоставно морате да узмете у обзир вредности. Уколико то не учините, запашћете у невољу“, наглашава Јунг (Јунг 2002: 33, 22).

Прихватајући да жртвује сина, Аврам се у завршној сцени ове старозаветне епизоде, и дословно и метафорично, налази између животиње, човека и Бога. Јунговским терминима исказано, он се налази између живота у несвесном, сведености на пуко биолошко постојање и заокупљеност собом с једне стране и Бога, који је симбол Сопства,<sup>18</sup> дакле целовитости и потпуности – мада никако не и савршенства – с друге.

Истинско жртвовање подразумева одустајање од нечега у прилог вишег ауторитета, пре свега Бога. Дубинско-психолошки посматрано, жртвовање је одрицање од *ејоценйричностйи*: его се жртвује Сопству. Док је его средиште *судјектйивной* идентитета, Сопство је средиште *објектйивной* идентитета, па би стога до померања од ега ка Сопству требало да дође у развоју сваког појединца, посебно у другој половини живота. Бог, дакле, с добрим разлогом од човека захтева и очекује жртвовање, али баш *зайо и не йрихвайта Аврамову жрйиву*, мада је Аврам спреман да му принесе дуго жељеног сина, а тиме и важан део себе. Неприхватљиво је, међутим, жртвовање других зарад сопствених интереса и циљева, макар се ти циљеви тичали и самог Бога и били оријентисани ка њему. Ову Божју лекцију Аврамови потомци нису научили и никако да је науче.

Тиме се не негира нити искључује пожељност одрицања од онога што је пролазно зарад оног што је вечно или материјалног зарад духовног, али појединац може и сме жртвовати само себе, сопствене вредности и, у крајњој инстанци, сопствени живот. Истовремено, а можда и понајпре, потребно је да жртвује своју нижу природу, оно животињско у себи, јер то доноси прираст на страни *људскостйи*. Жртвујући другог, међутим, заједно с њим жртвујемо и сопствену *људскост*.

17 Разматрајући у својој знаменитој књизи *Сйрах и грхйиање* проблем Аврамове спремности да жртвује Исака, Серен Кјеркегор наглашава „неизмерни *йарадокс* који представља садржај Аврамовог живота“ (Кјеркегор 1975: 64), као и то да је Аврам веровао „*снајом айсурда*“, због чега га проглашава „витезом вере“. Али, „његов живот није само најпарадоксалнији који би се могао замислити, него је толико парадоксалан да се уопште не може мислити“ (Кјеркегор 1975: 99), због чега Кјеркегор више пута истиче да он Аврама *не разуме*.

18 Сопство је средишњи архетип сваке личности и обухвата како њен свестан тако и несвестан део. Сопство означава свеукупност психичких феномена у човеку и њихово јединство. Архетип Сопства неретко је персонификован богом: Христом на Западу, док га на Истоку препознајемо у појмовима као што су Атман, Тао, Буда.



Уколико је Аврам и помислио да ће жртвујући Исака победити или превазићи своју очинску, људску природу и тако се приближити Богу, преварио се: тако се, наиме, не постаје натчовек већ нечовек. За такав чин нису потребне надљудска, божанска снага или непоколебљива вера већ нељудскост, окрутност и изостанак рефлексije.

Можда ће се и зато, као *снажна надкомпензација*, касније развити теолошка и ликовна представа *Аврамовој наручја* (слике 4, 5 и 6), које се у јудаизму углавном схвата као место удобности и утехе у оквиру шеола (јеврејског подземног света), где душе праведника чекају Судњи дан, док у хришћанству постаје представа самог раја. У ликовним уметностима она је предочена сликом Исмаиловог и Исаковог оца са дететом у крилу или се пак деца налазе у белој тканини коју Аврам снажно држи у својим рукама, при чему у виду треба имати да преповијена деца, а неке од представа су управо такве, иконографски представљају душе праведника. Понекад се деца и дословно налазе у Аврамовим недрима, док он седи на трону окружен растињем рајског врта, што је случај на фрескама у Грачаници и Дечанима (XIV век); уз напомену да за православне хришћане Аврамово наручје није представа коначног, будућег стања Царства Божијег, односно раја, већ је, као и за Јевреје, алегорија привременог боравишта праведника и светитеља у стању блаженог покоја до другог доласка Господњег.<sup>19</sup>

Слике 4, 5 и 6: Ликовне представе Аврамовој наручја

<sup>19</sup> Видети и: *Abraham in Medieval Christian, Islamic and Jewish Art*, edited by Colum Hourihane, Index of christian art, Department of Art & Archology Princetion university in association with Penn State University Press, 2013, 86–103.



Након тегоба и невоља овог света, „отац свих који верују“ прихвата душе умрлих у своје наручје, да се у њему одморе као што се деца одмарају и налазе утеху у крилу својих родитеља. Када се има у виду искуство које су Исмаил и Исак имали са својим оцем, представа Аврамовог наручја може се схватити и као компензаторна, јер имплицитно указује на проблем који остаје у позадини: на проблем оца спремног да одбаци сопственог сина, па и да га убије,<sup>20</sup> а шире и на проблем смрти која, баш као и живот, долази, бива дата од Бога.

Тако прича о жртвовању Исака разоткрива једну прилично распрострањену *йородичну динамику*, која је позната и дубинској психологији: до заштите породице долази се психолошким и метафоричним приношењем на жртву једног њеног члана, најчешће кроз

20 Неподношљивост такве ситуације можда најбоље илуструје бурна историја рецепције чувене слике Иље Рјепина „Иван Грозни и његов син 16. новембра 1581. године“, на којој је приказан цар Иван Грозни како у свом наручју држи и обема рукама чврсто обгрљује сина, царевића Ивана, којег је неколико тренутака раније, у наступу гнева и беса напао и убио металним скиптром. Историчност овог догађаја и даље је предмет расправа међу западним и руским историчарима.

Једно је, међутим, сигурно: та слика – од њеног првог излагања на Тринаестој изложби передвижника 1885. године до данас, никога ко ју је видео не оставља равнодушним. Чувени сликар Иван Крамској случајно је био сведок реакције самог цара Александра III, о чему је писао Суворину: „Пред сликом Рјепина господар ништа није рекао... био је... веома тужан и узбуђен. Мислим да је слика на њега оставила озбиљан утисак“ (Крамској 1966: 193–194; наведено према: Чурак 2019: 48–49). Описана реакција руског цара готово је универзална: слика сваког посматрача најпре остави без речи и дубоко га потресе, мада су разлози за то сложени и разноврсни, а неретко и сасвим опречни.

Бурна историја негативних реакција на Рјепиново платно отпочела је већ 1885. године, када је Павлу Третјакову накратко и званично било забрањено да слику јавно излаже у својој галерији, а након укидања те забране дуго времена није било дозвољено њено фотографисање и ширење репродукција. Испоставило се да ће такав став континуирано бити присутан у једном делу руске јавности, што потврђује и писмо које је група потписника, углавном историчара, упутила руском министру културе и управници Третјаковске галерије 2013. године, тражећи да слика буде уклоњена из сталне поставке. Два најекстремнија догађаја свакако су вандалски напади на слику, оба преваходно и у битноме условљена њеним садржајем. Први случај догодио се у јануару 1913, када је слику значајно оштетио, како је тада речено, душевно болестан младић, иконописац, пореклом из староверачке породице, који је ножем три пута засекао централни део платна на којем су лица оца и сина, а потом избежумљено узвикивао: „Доста је било крви! Доста је било крви!“ Други физички напад догодио се више од сто година касније, у мају 2018. године, када је нападач насрнуо на слику металном штанглом, пробивши заштитно стакло и оштетивши платно, као и драгоцени ауторски рам, мада су најзначајнији делови слике, прикази лица и руку цара и царевића, овог пута, на срећу, остали нетакнути. Нападач је касније рекао полицији да је то учинио услед озлојеђености због „лажног приказивања историјских чињеница“. (Видети опширније, поред осталог, и о историји рецепције ове слике, у: Чурак 2019.)

Сматрамо да је истински и главни узрок дугорочних и снажних реакција на ово ремек-дело, било оно позитивно или негативно вредновано, заправо *архејийско језиро* из којег потиче и црпе своју снагу па, следствено томе, дотиче сваког посматрача. То, архетипско језгро тиче се односа отац–син и његовог (уз оцеубиство) најдраматичнијег вида – синоубиства, а не политичких или идеолошких уверења нити моралних, естетских или неких других судова и разлога.

његово изопштавање и одбацивање; тај чин постаје кохезиона сила између оних који остају, а који су на овај или онај начин учествовали у њему. Показује се, међутим, да то, на дуже стазе, углавном не спасава породицу већ, напротив, изазива тешкоће и наноси *несвесну* штету њеним члановима.

Са становишта породичних односа и поменуте несвесне динамике, *одбацивање и изопштавање Исмаила и његове мајке Ајаре било је кључни догађај* за Аврамову и Сарину породицу. За то се мора платити цена, а рачун ће бити испоручен сваком члану породице понаособ. Авраму стиже кроз Божји налог да сада жртвује и Исака. Исак, који је на први поглед потпуно невин, цену плаћа „страхом и дрхтањем“ под очевим ножем, јер Исмаило је одстрањен њега ради, како би он добио додатни простор и заузео место које му по природи ствари не би припало да је и прворођени Аврамов син остао део породице. Зато ће Исак барем на тренутак морати да искуси позицију у којој је Исмаило био читавог живота. Сара, која је од Аврама захтевала искључивање Исмаила и Агаре, цену најпре плаћа искљученошћу из доношења најважније одлуке о животу свог и Аврамовог заједничког сина, да би убрзо након тог догађаја и преминула.

На отворен и недвосмислен захтев Бога да му на жртву принесе вољеног сина, Аврам је, дакле, одговорио *свесно* донетом одлуком да то беспоговорно и без одлагања учини. Исак, међутим, не слути очеву намеру. Натоварен дрвима за властито жртвовање – и по томе налик Исусу који ће се два миленијума касније успињати истим тим путем, носећи сопствени крст – он се обраћа оцу: „Ето огња и дрва, а где је јагње за жртву?“ Аврам му одговара: „Бог ће се, синко, постарати за јагње себи на жртву“ (Пост 22, 7–8).

Библијском приповедачу стало је да истакне да Исак не схвата шта се дешава нити слути шта Аврам смера да учини. Проблем изостанка Аврамовог објашњења Исаку пре жртвеног чина и проблем одсуства Исаковог пристанка да буде жртвован осетили су и сами Јевреји, можда управо под утицајем повести о Исусу. О томе сведоче *Јеврејске ствари* Јосифа Флавија, аутора из I века нове ере, који је, поред осталог, био свештеник јерусалимског храма и фарисеј. У својој књизи Јосиф Флавије наводи цео говор који је Аврам – тобоже – упутио сину, а у којем, поред осталог, каже: „Будући да само по вољи Божијој беше да постанем твојим оцем, а сада је Његова воља да тебе будем лишен, *донеси ову жртву Богу са великодушним сајласјем*; јер ја те приносим Богу који, ето, нађе сада примереним да управо тебе затражи као сведочанство почасту Њему самом коју морам дати у славу свих милости којима ме је обасуо, бивајући вазда мој подржавалац и бранилац. *Што ја ти, сине, мораш сада умреши*, и то ни на један други начин напуштања овога света, већ бивајући послан Богу, свепретходећем Оцу свих људи, *руком свој сојсјивеној оца*, у чину жртвоприношења“ (Флавије 2008: 35).

Исак, који је „имао племениту нарав“ и био „прави син таквог оца, бејаше задовољан очевим обраћањем“. Узвративши да он „не би ни био вредан рођења када би могао одбити оно што су Бог и његов отац са њим наумили“, додаје да ће се томе спремно повинovati, „макар и да је само његов отац тако одлучио“, па „истог трена *сам њође до олшара иде је имао биши жршвован*“ (Флавије 2008: 35–36).

У Библији, као што знамо, Аврам не саопшћава Исаку шта Бог од њега захтева и шта он у вези с тим намерава да учини, чак ни када му Исак постави директно питање о жртви. У библијској повести недвосмислено *изосијају* и *добровољносй* и *свесни йрисйианак* Исака да буде изложен страдању, а то је, након Христовог саможртвовања, обавезна компонента жртвеног чина, присутна код свих потоњих хришћанских мученика и светаца. Концепт хришћанског жртвовања захтева и у себе укључује свесност свих учесника. Ако нешто чинимо безвољно или несвесно, или ако нам се нешто дешава само зато што то нисмо у стању да спречимо, не можемо говорити о религиозном приношењу жртве; посредни су или несвесност или беспомоћност. Из Исакове перспективе, оно што се дешава, што прети да му се деси – јесте убиство, а не жртвовање. У таквим околностима, син постаје *жршва свој оца*, изложена патњи и страдању, а не жртва принета на олтар Богу.<sup>21</sup>

Исак, дакле, не зна или не жели да зна. Он не пристаје! Затечен је и страдање му је наметнуто. Тај моменат га суштински удаљава од Исуса. За Аврама дати чин јесте приношење жртве, јер је Аврам спреман да Богу принесе оно што му је, *након* сопственог живота и Божјег обећања и завета, највредније и најдрагоценије: сопственог сина. За Исака је то, међутим, убиство, јер се отац спрема да му насилно одузме живот: највећу вредност коју Исак поседује.

Да би била прихваћена од Бога, жртва мора бити и Исакова, а не само Аврамова. Зато *Бој* – чак и старозаветни Бог! – *иу* и *иакву жршву* не *йрихвайша*. *Одбија је и сйречава*. Јахве, који је недвосмислено захтевао жртвовање детета, сада шаље анђела који с неба дозива Аврама и приближавајући му се говори: „Не дизи руке своје на дете, и не чини му ништа...“ (Пост 22, 12). Тиме, не само Авраму, шаље животну важну поруку. Након тога Бог људску жртву замењује животињом: бићем без свести. Јер, човек јесте и мора бити свестан, а ако то није, ако нема свест о ономе што чини и што му се дешава, и није човек већ је налик животињи. Добровољност, свесност и недвосмислен пристанак онога ко треба да буде жртвован, односно њихов изостанак, чине разлику између жртвовања и убиства.<sup>22</sup>

21 Разматрајући овај проблем Кјеркегор сматра да је у Аврамовом случају дошло до „теолошке суспензије етичког“, што је, опет, *йарадокс*, а ако то није посредни, онда Аврам „чак није ни трагични херој, него убица“ (Кјеркегор 1975: 113).

22 У роману Томаса Мана *Јосиф и његова браћа* исприповедан је разговор између Аврамовог унука Јакова и прауника Јосифа, у којем Јаков свом најдражем сину описује

Стога је, уз Јахвеово неприхватање жртве, од суштинске важности и Исаково непристајање. Оно се интерпретативно може извести из наглашеног незнања сина да ће бити принет на жртву и, сходно томе, његовог стављања пред свршен чин када се са оцем нађе на Морији. Описујући конкретне припреме за жртвовање, библијски приповедач се искључиво усредсређује на Аврама (Пост 22, 9–10), док се о Исаку и његовој реакцији на очеве поступке не каже ништа. Неки интерпретатори су то чак схватили као Исаково непротивљење, а можда управо и као пристанак. Да ли се, међутим, о било каквом пристанку – несвесном, недовољно свесном или пак драговољном – може говорити када је неко, попут Исака, суочен са очевом непоколебљивом вољом и намером и стављен у ситуацију да „бира“ са ножем под грлом? Чак и уз уважавање приповедачевог ћутања о Исаковом било директном прихватању било јасном противљењу, може се говорити о поуци приче: неприхватљива је свака несвесна и свака изнуђена жртва.

Непристајањем, не само Божијим већ и Исаковим – јер он не зна да га отац води у смрт – учињен је пресудан искорак у развоју свести и одбрани живота као највреднијег Божјег дара човеку. Непристајањем да буде жртва, Исак спречава да то и постане! На тај начин спасен је не само он већ и породица из које је потекао, а у крајњој инстанци и добар део човечанства, Исакових и Аврамових потомака.

Штавише, сазнања и увиди савремене дубинске психологије говоре о томе да деца, мада не би требало да преузимају тешкоће и терете својих родитеља, њихове обавезе, одговорности и дугове, неретко то несвесно чине, и то превасходно из љубави. Дете је повезано, па чак и стопљено с фамилијарним несвесним, посебно с несвесним оног родитеља који носи већи терет или који од детета, углавном опет несвесно, очекује да на изванредан начин преузме његов терет и идентификује се са његовим проблемима. У датом случају, међутим, Аврам мора преузети одговорност и прихватити последице сопствених дела и одлука; свој терет не сме преносити на сина, нити га делегирати да својим животом афирмише било шта што је његово, па ни снагу његове вере у Бога.

---

својеврсну визију коју је доживео, о томе како је сам себе искушавао Аврамовим искушењем не би ли проверио да ли би и он, мада је имао још једанаест синова, био у стању да Богу, на његов захтев, врати свог миљеника Јосифа. Кључни тренутак Јаков описује следећим речима: „А када извукох нож и усмерих оштрицу ножа на твоје грло, гле, ту затајих пред Господом и рука ми паде с рамена и нож испале из руке и ја се бацих лицем на земљу и загризох земљу и траву, и ударах је и ногама и рукама и виках: *‘Закољи ја, закољи ја њи, о Госјодару и Давишељу,* јер ми је све што имам, а ја нисам Аврам и моја ме душа изневерава пред Тобом!’ [...] И ја имадох дете, али не имадох више Господа, јер нисам био у стању да за њега, нисам био у стању...“

Јосиф ће то, поред осталог, прокоментарисати: „Мој татица се тиме забављао тако што се искушавао да ли је у стању да учини *оно што је Госјод Авраму забранио* [...]“ (Ман 1990: 109, 111).

У томе ће му *у помоћи* Исак својим непристајањем да буде његова жртва; ни сâм Аврам, уосталом, није био у служби свог оца Таре већ је напустио очев дом и земљу својих сународника који су били многобошци и идолопоклоници, ступајући на сопствени пут, пут који му је показао његов новооткривени Бог. Да је то исправан став и добро полазиште потврђују не само судбине старозаветних патријарха већ и Исус Христос када каже: „И сваки, који *остави* куће, или браћу, или сестре, или оца, или матер, или дјецу, или земљу, имена мојега ради, примиће сто пута оволико, и добиће живот вјечни“ (Мт 19, 29).

Тек када се Бог, Син и човек усагласе може доћи до квалитативног помака: до искупљења и спасења човечанства. Након онога што се одиграло између Бога, Аврама и Исака обелоданиће се Бог у својој потпуности – као Света Тројица. Стога се чини да Исусово страдање није само Божји одговор Јову, како то продубљено и аргументовано увиђа Јунг већ је оно *одговор и Авраму*.

„Тренутак када Бог доживљава смртног човека и *сазнаје оно што је био наменио свом верном слушци* Јову *да упрочи*“ (Јунг 1977: 271) – а реч је о тренутку Исусове *доостављености* на крсту – кључан је у Јунговом тумачењу „Књиге о Јову“ и јеванђеља. Христово страдање је истински, прави, накнадни одговор Бога Јову, а ми поново додајемо: и Божји одговор Авраму.

Бог који је својевремено тражио Исаково жртвовање сада шаље свог Сина на земљу, приносећи га на жртву зарад спаса човечанства. Након Аврамовог „Ево ме“, на такав чин, човека ради, мора бити спреман и сâм Бог. У томе је, из угла историје спасења, највећа Аврамова заслуга: у тој тачки он се највише приближава Јову. Очеви су, дакле, спремни, али потребна је – не, неопходна је! – и спремност Сина. Стога долази до прелаза са „религије Оца“ на „религију Сина“. Бог сада одговара на Аврамова непостављена питања, попут оног: Зашто својевремено *није урочи* претходно захтевану жртву?

Одговор је у разликама, а оне су суштинске: Исус је богочовек, Син Божији; Исак је искључиво и „само“ људско биће, притом можда још увек дечак или младић.<sup>23</sup> И Божја спремност да жртвује Сина само је налик на Аврамову, јер сада није реч о сину у овоземаљском смислу, како је то било у Аврамовом случају, већ Бог *на жртву упрочи самој себи*. Исус је, наиме, Друго лице Свете Тројице, једна од три ипостаси (личности) једног јединственог Бога. Док је Исусово распеће – распеће Бога, Исакова смрт није и не значи уједно и Аврамову смрт. Исусово страдање је страдање Бога, Бога који умире на крсту, а потом васкрсава преображен, доносећи нову свест и самосвест.

23 Исакове године у Библији нису прецизиране, па су и претпоставке интерпретатора различите. Док је у ликовној уметности углавном приказиван као дечак или младић, Јосиф Флавије у *Јеврејским стварањима* наводи да је имао двадесет пет година, Талмуд предлаже тридесет три, колико је имао и Исус када је распет, а неки прорачуни говоре да је могао имати чак и тридесет седам година.



Хришћанство нас учи да у основи приношења Христа на жртву стоји Божја љубав према човеку, његова жеља и намера да спасе човечанство, праћена спремношћу Сина да себе принесе на жртву *зарад живоїа свейа*. Исус не само да добровољно пристаје на распеће већ се због тога и отеловљује. Страдање на крсту је смисао и порука његовог живота на земљи. Уосталом, Христос је Логос, Реч Божја: *отеловљена Божја йорука човеку*. У свом најзначајнијем делу, та порука говори о победи над смрћу: Христос је „смрћу смрт уништио“ (ускршњи тропар), а посредством њега вечни живот постаје доступан сваком човеку.

Не треба, међутим, previdети да љубав о којој је овде реч није неко сентиментално, а понајмање блажено или удобно стање. Напротив, посредни је *релиија расїейе љубави*, о којој Свети Филарет, митрополит московски, каже: „Отац је *љубав која разайиње*, Син је *расїейа љубав*, а *Дух Свейи је крстї љубави*, његова непобедива снага“ (Свети Филарет; наведено према: Евдокимов 2009: 212).

Јунг истиче: „Бог у ствари не чини ништа друго већ у лику свога сина *сїасава човечансїиво йред самим собом*“. Посреди је, штавише, искупљење „путем *окајаважућеї саможртївововања йрема їневу їамне сїїране Боїа*“. То би значило да се том гневном старозаветном Јахвеовом аспекту на жртву мора принети Исус Христос, јер се Новим заветом и наступајућом „религијом Сина“ – религијом љубави, милосрђа, праведности и праштања – сузбија, потискује и обезвређује управо тај аспект, тамна страна Бога.

Жртвовање Аврамовог сина Исака и Божјег Сина Исуса Христа одговор је, између осталог, на питање о тамној страни Бога. Суочени са њом, Исак и Исус, сваки у свом домену и саобразно својој природи – природи човека, односно богочовека – чине искорак у развоју свести и стају у *одбрану живоїа* као највеће и неприкосновене вредности. Исак то чини непристајањем да буде Аврамова жртва, чиме штити *овоземаљски живоїи*, док Исус добровољно страда на крсту и тако заснива *вечни живоїи* за себе и оне који се одваже да га следе. Притом, нема сумње, Исаков живот превасходно и понајпре вреднује сџм Бог, који зауставља Аврамову руку.

Неподношљива противречност и парадоксалност у бићу Бога располуђује човека и излаже га наизглед неразрешивом конфликту. Управо нас то, међутим, и „приближава сазнању Бога: *свака суїройїносїи је дожја суїройїносїи*, те зато *човек їшме мора да се ойїерейи*“. Символ тог стања је крст, који на снажан и очигледан начин предочава супротности, а *издављени смо када их сїознамо*. „Постајање свесним супротности, ма колико то сазнање у тренутку било болно“, доноси „осећање избављености“ (Јунг 1977: 281). Суштина спасења је, дакле, у спознаји и освешћивању тог стања: унутар Бога, унутар нас самих, унутар света у којем живимо.

Стога, како је већ безброј пута истицано, спознаја Бога води самоспознаји. Човек, међутим, неретко негира, потискује или не жели да освести и види амбивалентност, парадоксалност и подељеност унутар Бога, подељеност коју су искусили и сагледали старозаветни Аврам и Јов или пак аутор новозаветног *Ошкривења*, који нас обузет страхом и ужасом води ка спознаји *сшрашној судије Христиа*.

Да ли је онда баш случајно то што је најстарија позната сачувана икона Христа на дрвету управо она која се чува у манастиру Свете Катарине на Синају? Та икона, настала у првој половини VI века, јединствена је по томе што две половине Христовог лица изражавају различита осећања. (Слика 7)

„На страни на којој [Христос] држи књигу јеванђеља [десна страна посматрача, прим. О. Ж.] израз лица је озбиљан и строг и представља Христа као *Судију* који све види, док је израз друге половине лица, с оне стране тела на којој је и рука којом благосиља [лева страна посматрача, прим. О. Ж.], смирен и благ и представља Христа у његовој улози *Сшасишеља*“ (Роси 2007: 104). Такву супротност и амбивалентност човек неретко одбија да сагледа и освести, не само унутар Христа као Бога љубави и милосрђа већ и тамо где је она више него очигледна: у свету у којем живимо. Сходно томе, она се не уочава ни у заједничком праоцу јудаизма, хришћанства и ислама, у Авраму.



Слика 7: *Христос Паншокрашор*, детаљ (манастир Свете Катарине, Синај)

Због те нешризнаше сушрошностши у владајућем архешшшш, Аврам, који би требало да уједињује своју децу, јесте и биће извор и повод непрестаних сукоба, раскола и ратова, како међу народима и

религијама које су од њега потекле тако и унутар сваке од њих понаособ. Уместо да се наивно говори о могућем миру, уз позивање на Аврама који је, зачевши вечито ривалство и непријатељство између Исмаила и Исака, заувек раздвојио властите синове, требало би се сетити светле стране старозаветног Бога који је зауставио руку што је замахнула ножем, стављајући тиме човеку до знања да је убијање „ради вере“ и из „љубави према Богу“ неприхватљиво, чак и када тако нешто захтева тамна страна Бога. Уједно, требало би се сетити и Сина, који је отеловљена Реч Божија, Сина који је Одговор.

Све док Јевреји, хришћани и муслимани не буду спремани да истински и до краја сагледају свог заједничког праоца, па и да спознају и интегрису његову тамну страну, док, уместо тога, буду настављали да игноришу и одбијају да признају оно што је очигледно, дешаваће се спољашњи сукоби, који нису ништа друго до оспољавање човекових непризнатих унутрашњих супротности. До тада ће чак и Аврамов гроб бити и остати место крвавих конфликта и један од најснажнијих *симбола њоделе*. И даље ће, као што је то данас случај, грађевина у Хеброну, која наткриљује Пећину патријарха у којој су сахрањени Аврам, Исак и Јаков са супругама, бити подељена између Јевреја и муслимана тако што је свака верска заједница ограничена на свој део, одвојен засебним улазом и забраном приступа другом делу светиње. „Оаза мира“, тренутно ужлебљена у десетак посебних дана у години када сви верници могу да посећују цело здање, биће све крхкија и угроженија. Јер, онај ко не види или одбија да види, ко није спреман да *њодигине вео* – што је изворно значење грчке речи апокалипса, откровење – пре или касније ће бити приморан да апокалиптичне сцене гледа, не више у унутрашњој већ у спољашњој реалности, и да активно живи отеловљене супротности у свету који га окружује.

## ЛИТЕРАТУРА

- Болдвин, Џојс Г. *Порука Прве књије Мојсијеве 12–50*: од Аврама до Јосифа. Превео Иван Вајдл. Београд: Сотерија, 2008.
- Флавије, Јосиф. *Јудејске стварине*. Превео Владан Добривојевић. Београд: Двери, 2008.
- Роси, Корина. *Блаја манастира Свете Катарине*. Превела Богдана Николић. Нови Сад: Православна реч, 2007.
- Свети Филарет (митрополит московски); наведено према: Евдокимов, Павле. *Уметности иконе*: теологија лепоте. Превела Тијана Мирковић. Београд: Факултет за културу и медије Мегатренд универзитета; Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2009.
- Свето писмо Старога и Новог завјета*. Превео Ђура Даничић (Стари завјет) и Вук Стефановић Караџић (Нови завјет). Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1966.

- Успенски, Павле. *Теологија иконе*. Превели хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2009.
- Auerbah, Erih. *Mimesis: prikazivanje stvarnosti u zapadnoj književnosti*. Preveo Milan Tabaković. Beograd: Nolit, 1968.
- Чурак, Галина. *Илья Рейин. Иван Грозый и сын его Иван 16. ноября 1581. іода*: История одного шедевра. Москва: Государственная Третьяковская галерея, 2019.
- Fejler, Brus. *Praotac: putovanje u srce triju religija*. Prevela Tatjana Bižić. Beograd: Laguna, 2004.
- Fon Franc, Marija-Lujza. *Puer aeternus: arhetip večitog dečaka*. Preveo Srđa Janković. Beograd: Fedon, 2019.
- Forestier, Sylvie (chief curator). *The Biblical Message: petit guide*. Translated by Mary Delahaye. Nice: Musée national Message Biblique Marc Chagall, 2000.
- Hendel, Ronald. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Hourihane, Colum (ed.). *Abraham in Medieval Christian, Islamic and Jewish Art*. Index of christian art. Prinseton: Department of Art & Archology Prinseton university; Penn State University Press, 2013.
- Jung, Karl Gustav. *Analitička psihologija*. Prevela Marijana Popović. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.
- Jung, Karl Gustav. *Psihološke rasprave*. Preveo Tomislav Bekić. Novi Sad: Matica srpska, 1977.
- Kjerkegor, Seren. *Strah i drhtanje*. Preveo Slobodan Žunjić. Beograd: BIGZ, 1975.
- Крамской, И. Н. *Письма, сѣайѣи*: в 2 т. Подгот. к печати и примеч. С. Н. Гольдштейн, Т. 2. Москва, 1966; наведено према: Чурак, Галина. *Илья Рейин. Иван Грозый и сын его Иван 16. ноября 1581. іода*: История одного шедевра. Москва: Государственная Третьяковская галерея, 2019.
- Man, Tomas. „Priče Jakovljeve“. *Josif i njegova braća*. t. 1. Preveo Tomislav Bekić. Novi Sad: Matica srpska, 1990.
- Millard, A. R. and D. J. Wisemann (ed.). *Essays on the Patriarchal Narratives*. IVP, 1980; наведено према: Boldvin, Džojš G. *Poruka Prve knjige Mojsijeve 12–50: od Avrama do Josifa*. Preveo Ivan Vajdl. Beograd: Soteria, 2008.
- Van Seters, John. *Abraham in History and Tradition*. United States: Yale University Press, 1975; наведено према: Boldvin, Džojš G. *Poruka Prve knjige Mojsijeve 12–50: od Avrama do Josifa*. Preveo Ivan Vajdl. Beograd: Soteria, 2008.

Olivera Žižović

*From Isaac to Jesus: the Archetype of (Non)Acceptance of Sacrifice*

*Summary*

The analogy between the Old Testament episode of Abraham sacrificing Isaac and the New Testament suffering of Jesus at Golgotha was already established in the early Christianity and is based primarily on the common motive of the sacrifice, dominant in both narratives, but also on the not less important relationship between father and son. Abraham's willingness to sacrifice his beloved son to God has been understood for centuries as an archetypal image and a reflection of readiness of the God - Father to sacrifice his Son - Jesus Christ - in order to save mankind. Actually, this is a manifestation of the same *archetype*, constellated at different times, and therefore *in different* manifestations, whereby here there is also *a development*, an evolution of the archetype, which ultimately leads to the transition from the "religion of the Father" to the "religion of the Son."

The story of Abraham's sacrifice of Isaac cannot be fully perceived and interpreted without putting it into a wider context, and these are the developments that preceded God's request concerning Abraham's firstborn son Ishmael. The rejection and ex-communication of Ishmael and his mother Hagar from the family represent Abraham's first *sacrifice of a son*, over which all remaining family members will have to pay a certain price. Abraham realizes the price when he receives God's order to sacrifice Isaac as well. Isaac, who is at first glance completely innocent, pays the price with "fear and trembling" under his father's knife, because Ishmael was removed so that he could gain additional space and take a place that he would not get in that measure even if Abraham's firstborn son had remained a part of the family. This is why Isaac will have to experience for a moment the position in which Ishmael had been in all his life. Sara, who demanded from Abraham an ex-communication of Ishmael and Hagar, pays the price first by being excluded from making the most important decision regarding the life of the son that she had with Abraham, and soon after this event she passes away.

It turns out that an absence of Isaac's insight into his father's intentions is also of crucial importance, *as well as non-acceptance* to be sacrificed by his father, and this is why *God ultimately refuses* and *prevents* what he originally demanded. In fact, sacrificing others for one's own interests and goals is unacceptable, even if these goals are God-related and God-oriented.

The greatest contribution to the development of the archetype of sacrifice is made by Jesus Christ, who is not only ready to sacrifice himself *for the life of the world* but does this of his own free will and this is precisely the reason for which he becomes embodied. Therefore, in the narratives about the sacrifice of Isaac and the self-sacrifice of Jesus, differences are of crucial importance: Jesus is the God-man, the Son of God; Isaac is exclusively and "only" a human being. And God's willingness to sacrifice his Son only resembles Abraham's, because here we do not have a son in the earthly sense, as it was in Abraham's case, but *God sacrifices himself*, since Jesus is the Second Face of the Holy Trinity and one of the three hypostases (personalities) of one single God. Jesus' crucifixion is the crucifixion of God, while Isaac's death is not and does not mean Abraham's death.

Isaac and Jesus, each in their own domain and in accordance with their nature – the nature of man, that is, of godman – make a step in the development of



consciousness and stand in *defense of life* as the highest and undisputed value. Isaac does this *by not accepting* to be Abraham's sacrificial offering, thereby protecting the earthly life, while Jesus *suffers on the cross of his own free will* and in this way gains an eternal life for himself and those who dare to follow him.

*Keywords:* Bible, Abraham, Isaac, Jesus Christ, sacrifice, archetype, deep psychology, C. G. Jung, representations in graphic art, Bosom of Abraham

Примљено: 20. 1. 2020.

Прихваћено: 15. 7. 2020.