

**Гордана Вулевић**

Филозофски факултет, Београд – Србија

e-mail: vulevic@eunet.rs

## ТЕОЛОГИЈА И СТАБИЛНОСТ СИМБОЛИЧКОГ ПОРЕТКА ДЕЛА СВ. СИМЕОНА НОВОГ БОГОСЛОВА И СЕЋАЊА НА НЕРВНУ БОЛЕСТ СУДИЈЕ ШРЕБЕРА

**Апстракт:** У тексту ћу изнети елементе теологије св. Симеона Новог Богослова и судије Данијела Пола Шребера. Св. Симеон Нови Богослов био је византијски богослов, мистик и песник. Судија Шребер, до избијања своје психичке болести, параноје, није био заинтересован за теолошка питања. Теологију св. Симеона карактерише еросна екстаза, љубавна чежња усмерена ка божанском Другом. У његовој теологији, подвиг и покајање су у функцији уподобљавања божанском идеалу и виђењу светлости које води истинском богопознању. Описујући своје мистичко искуство, св. Симеон има муке са речима. Оне долазе отуд што се мистичко искуство, које захтева ступање субјекта у симболички поредак, налази са оне стране означитеља. За разлику од Симеонове веселе теологије, теологија судије Шребера је суморна теологија. У Шреберовој теологији бог није јединствено, већ раздељено биће с мноштвом контрадикторних особина. Бог је и свемогућ и повредив, и творац свега постојећег и егоистично биће. Оваква представа божанског настаје као последица изопштавања фалусног означитеља и регресије на стадијум огледала. На нивоу стадијума огледала, немогуће је искусити ужитак мистика. Услед немогућности субјекта да ступи у симболички поредак, изостају присан начин обраћања Богу и радост која прати мистичко искуство.

**Кључне речи:** теологија, субјекат, мистичко искуство, фалусни означитељ, симболички поредак.

У тексту што следи изложићу елементе теологије св. Симеона Новог Богослова и судије Данијела Пола Шребера. Св. Симеон био је византијски богослов, мистик и песник<sup>1</sup>. Судија Шребер, до избијања своје душевне болести, параноје, није био заинтересован за теолошка питања. Св. Симеон је своју теологију изложио у својим беседама, писмима и химнама; Шребер у свом аутобиографском делу *Сећања на нервну болест*.

Ова два аутора, како ће се то из даљег текста видети, имају различиту представу Бога. Намера ми је да покажем да се различитост Симеонове и Шреброве представе божанског не може објаснити утицајем традиције, културе и времена у коме су живели, већ да она проистиче из односа субјекта према означитељу.

1 О животу св. Симеона, уп. Stethatos 1928, Turner 1990, Turner 2009, Кривошеин 1998, Мекгакин 2009, 67; 56–76.

\*

У својим текстовима<sup>2</sup>, на основу сопственог мистичког искуства, свети Симеон Нови Богослов говори о могућности боговиђења током овоземаљског живота. У складу са православним предањем, богословље св. Симеона је апофатичко. Он ће много пута поновити да је Бог недокучив, недоступан, несаздан, беспочетан, непојаман и невидљив. Бог се нити речју може исказати, нити умом разумети<sup>3</sup>.

По својој суштини неприступан и недостижан Бог се открива твари кроз своје енергије. Верни, говори св. Симеон, примају знање кроз различите и многообразне знаке. Примају га кроз тајанствена и неизрецива дејства, кроз божанска откривења, услед чега се њихова вера увећава те они усходе љубави Божијој<sup>4</sup>.

Свако боговиђење (виђење светлости), говори св. Симеон, јесте Триипостасно. „Бог је светлост (Јн.1,5), и то светлост бескрајна и непојамна, а оно што је око њега јесте светлост која се сједињује и нераздељиво раздељује на Лица, те је Отац светлост, Син је светлост и Дух Свети је светлост. Они су једна светлост проста несложена, безвремена, савечна, једночасна и једнославна“<sup>5</sup>.

Боговиђење, виђење нефигуралне, неприступне светлости, „незалазног сијања“, наступа као резултат подвига. За пуноћу хришћанског живота није довољно само крштење. Пунини хришћанског живота води мистичко крштење Светим Духом (човеково друго крштење) до кога се стиже подвигом и покајањем. Није довољно да човек разда имање, остави пријатеље и обуче се у монашки образ. Сиромаштво и нестицање немају плода уколико се човек не уздржи од греха и грешних помисли и уколико се не покаје, не зариди и не очисти себе сузама<sup>6</sup>.

Сузе трансформишу, умивају и чисте душу да би, потом, подариле виђење Божанске светлости. „Јер то покајање које се непрестано, како рекосмо, до смрти савршава са болом и муком и мало по мало доводи нас до тога да лијемо горке сузе којима се чисти и омива нечистота душе, а после тога удахњује нам чисто покајање, горке сузе претвара у слатке и рађа вечну радост у срцима нашим, дајући нам да видимо незалазну светлост“<sup>7</sup>. Боговиђење и јединство са Богом почињу овде, али добијају пуноћу у будућем веку, после васкрсења.

У складу са својим максимализмом, Симеон сматра да је Бога могуће познати само виђењем светлости која од њега исходи. Бога не познаје онај ко га није видео. Само слушање није довољно, јер није речено „казивање“ или „реч познања“, већ „познања светлост“<sup>8</sup>. Светлост доноси познање, јер „Бог је светлост и приказује се као светлост. Дакле, прво познање Бога бива у светлости, као и што код човека прво слушамо о њему, затим га видимо, и када га видимо знамо да је човек о ком смо слушали“<sup>9</sup>.

---

2 Приликом навођења химни и беседа св. Симеона имаћу у виду српски превод. Уп. Преподобни Симеон Нови Богослов 2005. Ипак, у тексту ћу се највише користити делима св. Симеона по издању Sources Chrétiennes. Уп. Syméon le Nouveau Théologien 1963/1964/1965, Syméon le Nouveau Théologien 1966/1967 као и Syméon le Nouveau Théologien 1969. Користићу скраћеницу *Cath.* за Симеонове Речи оглашенима. Скраћеницу *Theo.* и *Eth.* ћу користити за Богословске и Етичке Речи (поглавља). Скраћеницом *Hymn.* ћу означити Симеонове химне. Приликом цитирања химни, узећу у обзир и превод на српски језик. Уп. Св. Симеон Нови Богослов 1994.

3 Theol. 1. 140.

4 Theol. 3. 195–200.

5 Theol. 3. 135–145.

6 Cath. 5. 80–100.

7 Cath. 4. 670–680.

8 Eth. 5. 250–260.

9 Eth. 5. 275–280.

Човек не може да се научи вољи Божијој, уколико не види Бога. Знање о Богу не долази од науке, већ потиче од осијања Светим Духом ума човека ослобођеног греха<sup>10</sup>. Нико не може правилно да замисли оно што припада Светој Тројици, нити то да искаже само на основу Писама, „јер знање о томе припада онима чији ум свакога дана осијава Свети Дух због чистоте душе... Њима припада знање божанског, њима као и апостолима, Христос говори као онима који се угледају на њих; *Вама је дано да знате тајне Божије, а осталима бива у причама* (ЛК. 8, 10)<sup>11</sup>.

\*

Прво мистичко искуство светог Симеона Новог Богослова (док је још увек био мирјанин) није наступило као резултат неког наглашеног подвига, већ се појавило као дар благодати и молитве. Док је стајао и говорио „Боже, милостив буди мени грешном“, чинећи то више умом но устима, изненада се са висине појавило озарење, испуњавајући сав простор. Младић није знао где се налази и да ли гази по земљи. Заборавивши на страх и бриге и читав свет, сјединио се са невесташтвеном светлошћу<sup>12</sup>. Ово, као и сва потоња виђења, било је праћено неизрецивом радошћу.

Друго виђење светлости дошло је као резултат аскезе, након чињења многих сурових подвига и дела. Св. Симеон саопштава да је тада видео „тек зрачак оне преслатке и божанске светлости, а сазрцање које сам ономад видео досад се нисам достојио да видим поново“<sup>13</sup>.

Када је Симеон почео да се моли и када је ничице пао на земљу, обасјала га је изобилна светлост која је узела себи читав његов ум и душу. Заборавио је и место на коме се налази, и ко је, и шта је, па је завапио: „Господе помилуј“. Није знао да ли је у телу или ван тела општио са том светлошћу која му је улила „велику радост, умно осећање и сладост која превазилази сваки укус видљивог, а уз то и заборав свих житејских помисли“<sup>14</sup>...

У својим беседама и химнама, Св. Симеон ће често говорити о чежњи за божанском светлошћу, усхићењу и радости када се она јави и болу када ишчезава. Оно што чисти душом поимају и виде јесте светлост Божанства. Ову светлост једу духовним устима ума и душе, а њеном красотом и сладошћу никада не могу да се насите. „Јер, њихова се жудња стално изнова распаљује од сладости и силније гори, па ако им се неки пут не покаже толико јасно, осећају се као да су све изгубили, а ако она пожели да се накратко и сасвим сакрије од њих, то у њима изазива оштар и неиздрживи бол неисказане чежње“<sup>15</sup>.

Описујући своје мистичко искуство, Симеон има муке са речима. У својим првим виђењима, када је био почетник у духовном животу, говориће о јављању светлости, слатке светлости коју његов ум не може да опише. И у описима на које наилазимо у химнама, које су настале у периоду његове духовне зрелости, Симеон ће говорити о својој немоћи да опише искуство виђења нефигуралне, трисвете светлости. Питаће се *како речју да опише, које перо да испише, који језик да изрекне*

---

10 Eth. 9. 65–75.

11 Eth. 9. 75–80.

12 Cath. 22. 90–100.

13 Cath. 22. 315–320.

14 Cath. 16. 100–105.

15 Eth.4. 865–875.

оно што се у њему збива, савршава по дан цео....<sup>16</sup> Појављивање огња унутар његовог срца Симеон не тумачи, нити за то налази израза, *јер он види невидиво, савршено, Безоблично, Просто сасвим Несложено, величином Безгранично*<sup>17</sup>. Он не опажа ни почетак, ни средину, ни крај, те не може да изрекне оно што види. Оно што је Симеону тешко да опише јесте неизрециво јединство, мешање без смешивости енергије двеју природа, створене и нестворене. Реч је о јединству по причасности (општењу), а не јединству по суштини. Симеон говори: „Возглављена се целина – чини ми се – то сагледа, али не суштаствовањем (по суштини) но учешћем“<sup>18</sup>... Суштина Божија је вечно трансцедентна, са оне стране сваког имена, сваког израза. Стога, Симеон види, жели да каже, али речи не налази.

\*

Данијел Пол Шребер био је син лекара др Данијела Готлоба Морица Шребера, који је током деветнаестог века имао статус водећег ауторитета за питања дејег васпитања и образовања. Шребер је рођен 1842. године. Завршио је Правни факултет. Био је ожењен, али није имао деце<sup>19</sup>.

Месец дана пре избијања његове психичке болести (параноје), Шребер је ступио на дужност председника Сената другостепеног суда у Дрездену. *Сећања на нервну болест* почео је да пише током свог боравка у азилу Зоненштајн. У почетку, Шребер није размишљао о објављивању своје књиге. Ова идеја појавила се тек касније, када је прилично одмакао са писањем. Упркос извесним недоумицама (које су се тичале обзира према „још живим особама“), он се одлучио да објави *Сећања* сматрајући да би за науку и спознају религиозних истина било од значаја када би експерти, још за његовог живота, подвргли истраживању његово тело и психичка доживљавања.

Шреберова *Сећања*, објављена 1903. год., изазвала су прилично велико интересовање код психијатара. Ипак, да се Фројд није заинтересовао за његову књигу, она би вероватно брзо пала у заборав. Иако никада није упознао судију Шребера, тумачећи његове суманутости забележене у *Сећањима*, Фројд је изнео своју тезу о повезаности хомосексуалности и параноје<sup>20</sup>.

У свом тексту *Параноја и хомосексуалност*, Фројд запажа да је Шреберов однос према богу пун унутрашњих контрадикција, а да његов теолошки систем представља мешавину „плиткости и оштроумности, позајмљеног и оригиналног“<sup>21</sup>. И заиста, у Шреберовом теолошком систему наићи ћемо на нека општа места. Примера ради, уводећи читаоца у своје спознаје о оностраном, истине које су му се откривале од када је захваљујући својој болести ступио у специфичан однос са богом, Шребер наглашава да се ради о феноменима који се не могу описати речима и који превазилазе људску моћ поимања. Иако се ради о стварима које никада не може у потпуности да разуме, човек мора у њих да верује. Он „мора да се помири са чињеницом да постоје ствари које су истините, иако не може да их разуме“<sup>22</sup>.

---

16 Нумн. 11. 30–35.

17 Нумн. 1. 20–25.

18 Нумн. 1. 25–30.

19 Уп. Dinage 2000.

20 Уп. Фројд 2003.

21 Уп. Фројд 2003, 24.

22 Уп. Schreber 2000, 16.

У даљем тексту наилазимо на представу бога и људске душе која се, како то и сам аутор наводи, битно разликује од оне на коју наилазимо у оквиру хришћанске традиције. Шреберова концепција душе представља агломерат учења о бесмртности душе и физиолошког редукционизма карактеристичног за неурологију тог доба<sup>23</sup>. Људска душа се, наводи Шребер, налази у нервима тела. Неки нерви имају могућност само да примају опажаје, док други нерви, нерви ума, могу да примају и задржавају менталне утиске. Сваки поједини нерв разума, уверава нас Шребер, репрезентује целокупну духовну индивидуалност људског бића. Смрт не води уништењу душе, јер импресије које је човек примио остају везане за нерве. Душа се тада налази у стању хибернације и може бити враћена у живот.

Шреберов бог није једноставно, већ подељено биће. Ево шта о томе каже Шребер: „Над предворјима неба лебдео је сам бог, који је за разлику од ових „предњих“ божијих царстава означен и као „задња“ божија царства. Задња божија царства су на неки чудан начин подељена (и још увек се деле) на једног нижег (Ахриман) и једног вишег бога (Ормузд). Нижи бог је наклоњен народима смеђе расе (семитима), а виши народима светле расе (аријевцима)“<sup>24</sup>. Ова два бога, иако јединствена по својој свемоћи, представљају два одвојена бића, која поседују свој сопствени егоизам и нагон самоодржања и стога теже да један другог истисну.

Једна од контрадикција Шреберове теологије јесте да је бог истовремено и свемоћно и рањиво биће. Божија свемоћ огледа се у томе што његови нерви имају способност да се претворе у све ствари постојећег света, те се називају зрацима. Светлост и топлота сунца која даје живот органском свету представља манифестацију моћи бога, његове креативне снаге која је усмерена ка земљи.

Пошто је завршио са стварањем, бог се повукао од људи на неизмерну удаљеност. Шреберов бог није спреман да страда за људски род. Он се повлачи од своје творевине, јер га она може повредити. Само изузетно се меша директно у судбину народа и индивидуа „јер је приближавање живим бићима повезано са извесним опасностима чак и за самог бога“<sup>25</sup>. Нерви људског бића могу доспети у стање повишене ексцитације. Тада они имају снагу да привуку и заробе нерве бога, те угрозе његово постојање. Редован контакт са богом човек остварује тек после смрти.

Једна од специфичности Шреберове представе бога, на коју наилазимо на многим местима у *Сећањима*, јесте да бог не разуме живе људе нити зна како да поступа са њима, већ у складу са поретком света комуницира само са лешевима. Шреберов бог је персекутиван бог, који не разуме људску природу. Он терорише човека. Шребера је подвргао менталној тортури „присилног размишљања“, тј. морао је да мисли непрестано, без природног права да нервима ума пружи неопходан одмор. Чим би престао да размишља, бог би помислио да је малоуман и повукао би се од њега.

Шреберов бог није биће које воли, нити биће кога је могуће волети. Он је доминантно претеће биће, које је у човеку изазива страх од анихилације. Већ од првог контакта са богом, Шреберово тело је постало објекат божије деструкције. Божија чуда довела су до тога да је извесно време имао другачије срце; његова плућа била су привремено уништена; једно од најужаснијих чуда било је *чудо-притиска-на-*

---

23 Шребер је прочитао неке књиге из неурологије које му је др Вебер, током његовог боравка у азилу Зоненштајн, ставио на располагање. Врло је вероватно да је, макар површно, био упознат са овом облашћу.

24 Уп. Schreber 2000, 30.

25 Уп. Schreber 2000, 23.

*груди* које је поднео бар десетину пута; једно време је живео без стомака; неколико пута је појео сопствени фарникс. У сваком случају, наводи Шребер, да је било које људско биће било на његовом месту, ова божија чуда би имала фатални исход.

Бог је изложио Шреберово тело трансформацији настојећи да му одузме мушкост и претвори га у жену. У почетку, Шребер је сматрао да је иницијатор ове трансформације његов лекар, проф. Флехсиг, који је пронашао начин да се уздигне у небо и постане вођа зрака, а да претходно није умро. Шребер је тврдио да је скована завера против њега са циљем да се његова душа препусти једном човеку (тј. Флехсигу), а да му се његово тело, преображено у женско, преда ради сексуалне злоупотребе. „Немам ни најмању сумњу да је ова завера постојала, иако се не усуђујем да кажем да је професор Флехсиг у њој учествовао као људско биће“<sup>26</sup>. У то време, Шребер је Флехсига сматрао својим непријатељем, а бога својим савезником. Тек након извесног времена пало му је на памет да је „бог мора знати, ако није био и зачетник плана да се његова душа усмрти, а тело жртвује као тело дроље“<sup>27</sup>.

Предстојећи процес одузимања мушкости је у почетним фазама Шреберових суманутости доживљен као прогањање и унижење. Потом следи фаза помирења и прихватања, тј. фаза развоја месијанских суманутих идеја које су у извештају др Вебера сажете на следећи начин: „Врхунац суманутог система пацијента чини његово веровање да је позван да спасе свет и људима поврати изгубљено блаженство... најбитније у његовој спаситељској мисији је то што мора уследити *његово претварање у жену*. Не ради се о томе да он жели да се преобрази у жену већ о једном „мора“ које је утемељено у поретку света и којем никако не може утећи, ма колико да би он задржао своју часну мушку улогу у животу. Али, ни он сам, нити остало човечанство, не може задобити онострани живот, ако се претходно, уз помоћ божијег чуда не претвори у жену – што би потрајало годинама, можда и деценијама... Он осећа да је у његово тело већ прешао огроман број женских нерава из којих ће директном Божијом оплодњом потећи нови људи“<sup>28</sup>.

\*

Фројд је сматрао да се Шреберове суманутости прогањања које су се иницијално односиле на Флехсига могу протумачити продором хомосексуалног либида. „Особа за којом је чезнуо, постаје сада његов прогонитељ, а садржај фантазије жеље претвара се у садржај његовог прогањања. Када је било немогуће помирити се са улогом женске блуднице према свом лекару, онда задатак да саоме богу пружи насладу коју тражи, није наишао на исти отпор његовог ега. Узимање мушкости није више срамота; оно је у складу са поретком света. „Нови људи из Шреберовог духа“ мислио је он, поштоваће као свог претка овог човека који је у својој суманутости веровао да је жртва прогањања. Тако је пронађен излаз којим су обе стране задовољене. Его је добио надокнаду у суманутој идеји величине, али се и фантазија жеље пробила и постала прихватљива“<sup>29</sup>.

Фројд је сматрао да се психодинамика параноје може објаснити међуигром одређених исказа, из чега следи да параноја има пропозициону структуру као и неурозе. Сви облици параноје се, према Фројду, могу објаснити као порицање једног

---

26 Уп. Schreber 2000, 60.

27 Уп. Schreber 2000, 66.

28 Уп. Schreber 2000, 333–334.

29 Уп. Фројд 2003, 51–52.

јединог става *Ја (мушкарац) волим њега (мушкарца)*. Порицање овог става резултује следећим *Ја га не волим, ја га мрзим*<sup>30</sup>. Овај садржај код параноика не може постати свестан у овом облику. Оно што му обезбеђује продор у свест јесте механизам пројекције, посредством кога се став *Ја га мрзим* трансформише у став *Он ме мрзи (прогони), што ми даје оправдање да ја њега мрзим – јер ме прогања*<sup>30</sup>.

Механизам пројекције је битан, али не и довољан за стварање симптома параноје. Симптом параноје се не може јавити без механизма потискивања, тј неуспелог потискивања, односно повратка потиснутог. Штавише, параноја баца светло на процес правог потискивања који се састоји од одвајања либида од особа или ствари. Повлачење либида са особа из спољашњег света произвела је код Шребера уверење о скорој пропасти света. При крају свог боравка на Флехсиговој клиници мислио је да је тај рок већ истекао, а да је он једини човек који је преостао. Малобројне људе које је виђао доживљавао је као „очудотворене, на брзину склепане мушкарце“. Фројд даље наставља да се овакво одвајање либида одвија и у нормалном душевном животу. Особеност параноика је та што се ослобођени либидо везује за его и резултује мегаломанијом.

\*

Фројду је недостајала теорија психозе. Он је психотичне феномене објашњавао посредством неуротичних механизма. Неурозе, говори нам Лакан, припадају симболичком поретку, док се суманутости јављају у сасвим другачијем регистру. „Када Фројд објашњава суманутости посредством нарцистичке регресије либида, повлачењем катекси...то значи да је жеља која се препознаје у суманутостима ситуирана на потпуно другачијем нивоу од жеље која је препознатљива код неурозе“<sup>31</sup>.

Оно што, према Лакану, карактерише психозу, *није потискивање, већ изопштавање*<sup>32</sup>. Структурални дефект код психоза, по чему се оне и разликују од неуроза треба тражити у одсуству Имена Оца на месту Другог, тј. у неуспеху очинске метафоре. Оно што изостаје код психоза је примордијална афирмација, *Bejahung*. Према Фројду, она претходи опорицању, *Vernenigung*, јер омогућава регистравање потиснутог означитеља у текст симболичког несвесног. Како то Фројдови текстови указују, нарочито 52. писмо Флису, примордијално *Bejahung* се односи на означитељ. Код психоза, Име Оца је изопштено. Догађа се *Verwerfung*, што даље резултује празнином у Другом, несвесном: „У тачци у којој је Име Оца позвано на капитулацију...чиста и једноставна празнина настаје у несвесном“<sup>33</sup>. Изопштавање означитеља има за последицу остајање у нарцистичком, огледалном односу са мајком. То даље „покреће низ прерада означитеља...док се не достигне ниво у којем се означитељ и означено не стабилизују у делузионој метафори“<sup>34</sup>.

Другим речима, код психоза долази до пада у имагинарно и губитка диференцијације. У Шреберовом случају, топографска регресија на стадијум огледала резултује фантазијама одузимања мушкости и претварања у жену. „Јер у пољу имагинарног, отворена је празнина као реакција на одсуство симболичке

---

30 Уп. Фројд 2003.

31 Уп. Lacan 1993, 104.

32 Уп. Lacan 1993.

33 Уп. Lacan 2004, 207.

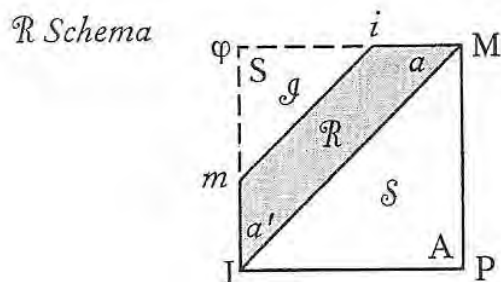
34 Уп. Lacan 2004, 196.

метафоре, празнина која једино може бити елиминисана посредством *Entmannung*, емаскулације<sup>35</sup>. Пошто субјекат не може да буде фалус који мајка жели, он постаје жена коју желе мушкарци.

Шреберово мирење са трансформацијом у жену посредством које ће бити спасен људски род, то јест, његова мегаломанија, према Лакану, није у функцији прихватања хомосексуалности. Узрок овог феномена је тај што је Шребер као субјекат умро. У *Сећањима* наилазимо на многе показатеље симболичке смрти субјекта настале услед изопштавања фалусног означитеља. Један од њих су гласови који су Шреберу говорили да је он „лепрозни леш који води други лепрозни леш“. Овај исказ који указује на постојање субјектовог парњака, указује на његову регресију на стадијум огледала. То је „бриљантан опис, мора се признати, идентитета сведеног на суочавање са својим психичким двојником“.

У Шреберовом случају, говори Лакан, имагинарна структура има два аспекта. Први је Шреброва трансексуална пракса, тј. задовољство које му је причињавала његова слика у огледалу, када „ништа на његовом телу није одавало да је мушкарац“. Други је Шреброво преображавање у жену које води копулацији са Богом. Лаканова теза била је да се посредством ових фантазија субјекат настоји да отклони поремећај на нивоу тријадних односа саприпадних имагинарном поретку.

Овај комплексан процес ће Лакан покушати да формализује и прикаже посредством схеме. Прво ће увести схему *R*, која репрезентује исход нормалног развоја, а потом схему *I*, која репрезентује психотичну организацију.



A – Други ; I – Имагинарно; I – его идеал; M – означитељ примордијалног објекта (мајке); P – позиција Имена Оца на месту Другог; S – Субјекат; S – Симболичко; R –Реално; F – Фалус (имагинарни објекат); i – огледална слика; m - Его; a – објекат мало a; a' – идентификација дететовог Ега са Его идеалом<sup>36</sup>.

По Лакану, *R* схема нам „омогућава да прикажемо односе који упућују на преэдипалне стадијуме, који свакако нису непостојећи, али који не могу бити мишљени у аналитичким терминима (што је очигледно у уздржаном и контролисаном раду М. Клајн), већ упућује на прегениталне стадијуме који се конституишу наспрам Едиповог комплекса“<sup>37</sup>.

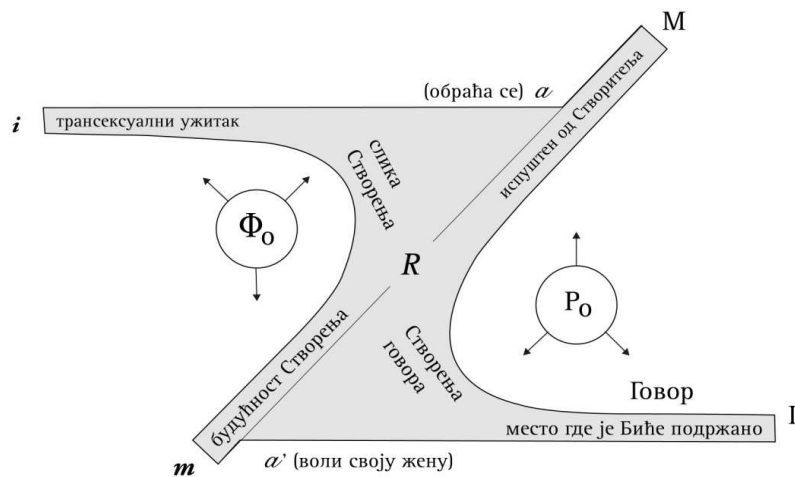
Када је Име Оца изопштено, настаје поремећај тријадних односа на нивоу симболичког регистра којем кореспондира поремећај тријадних односа на нивоу имагинарног регистра. Овај процес је Лакан настојао да прикаже посредством схеме *I*.

35 Уп. Lacan 2004, 199.

36 Више о овој схеми уп. Lacan 2004, Muller & Richardson 1985, као и Green A., 1983.

37 Уп. Lacan 2004, 187.





Празнина која настаје изопштавањем Имена Оца је на схеми приказана хиперболом. Са једне стране ове празнине, на нивоу симболичких релација, его идеал заузима место Другог. Са друге стране празнине, мајчино место бива замењено креативном снагом Бога, „божанским Другим“. У пољу имагинарних релација овоме кореспондира поремећај који настаје тако што субјекат бива замењен својом огледалном сликом. На овај начин, фалус који је изопштен ипак у прикривеном облику бива уведен око ивице ове празнине. Ово се манифестује као субјектов трансвеститски ужитак пред огледалом и као Шреберова фантазија о трансформацији у жену посредством које ће постати фалус за бога.

Разматрајући однос између говора и језика код различитих облика патологије, Лакан тврди да је у психози *субјекат опредмећен у говору без оног у самом говору дијалектичког*, те да је он ту *говорен наместо да говори*. Примера ради, једне ноћи се доњи бог, Ахриман, обратио Шреберу, рекавши му: „Мрцино!“ У вербалним халуцинацијама, говор субјекта се налази у објекту мало *a*, његовом имагинарном парњаку, његовој слици у огледалу<sup>38</sup>.

Урушавање симболичког поретка води колапсу граница и фрагментацији унутрашњег света. Директна последица овога је Шреберово конституисање фрагментисаног спољашњег света и представе божанског. У Шреберовој теологији, бог није јединствено, већ разједињено биће са мноштвом разнородних, контрадикторних особина. Бог је и свемогућ и повредив. Он је и творац свега постојећег и егоистично биће. Необични Шреберов бог бира Шребера и као објекат своје деструкције и као биће које ће оплодити како би он и остали људи задобили вечни живот. Шребер је, такође, описао дељење душе свог лекара, Флехсига. Ови делови су се множили све док нису почели да представљају сметњу, те је бог послао зрак на њих тако да су преживеле само једна или две Флехсигове душе. Шреброва представа бога и Флехсигове душе, указује М. Клајн, настаје услед дезинтеграције и пројекције делова селфа. На овај начин се креира нарцистички универзум, сачињен из мноштва објеката стопљених са деловима селфа субјекта<sup>39</sup>.

38 Уп. Lacan 1993.

39 Уп. Klein 1977.

\*

Шреберова теологија је суморна теологија. У Шреберовој теологији, бог се не појављује као велики Други, већ као Шреберов имагинарни парњак. Бог који га прогања и терорише, који му се обраћа са *Мрцино!* натопљен је његовом сопственом деструктивношћу. На нивоу стадијума огледала, немогуће је искусити ужитак мистика. Услед изопштавања Имена Оца, примећује Лакан, из *Сећања* изостаје близак начин обраћања Богу и радост која прати мистичко искуство.

Шреберов однос према богу је *еротизован*. Однос св. Симеона према Богу је *христолошки еросан*. Шребер се мири са трансформацијом у жену, јер тиме постаје божија супруга, фалус за бога. Свети Симеон посредством брачних слика описује сједињавање човека са Христом. Он користи ове метафоре како би описао сједињење са Богом у духовном браку<sup>40</sup>. Када се човеку након дугог пута Бог јави, говори св. Симеон, човек хвата жељенога, заборавља на свет, „улази у брачни чертог, прилази брачној ложници, види женика, постаје учесник духовног брака, испуњава се мистичком чашом...“<sup>41</sup>

Теологију св. Симеона карактерише еросна екстаза, љубавна тежња усмерена ка божанском Другом. Ова никад окончана тежња грчких Отаца Истока, говори Јанарас, представља њихов ерос, „односно љубавну тежњу и покрет излажења из индивидуалног битисања у простор објеката ради остварења личносног *односа*. Ерос, дакле, представља динамику екстазе, која своје испуњење налази као непосредну усмереност ка истинској Другачијости (тј. ка Ономе ко је заиста другачији): „Божански ерос је и екстатичан, јер не допушта онима који љубе да буду своји, већ својих љубљених“<sup>42</sup>.

Подвиг св. Симеона је у функцији уподобљавања божанском идеалу, великом Другом. Врхунац је достизање мистичког брака, потпуно поистовећење са Христом, када је Христос у потпуности у човеку, и човек у њему. У 15. Химни Симеон говори:

*.....сабитујућ тако с Богом  
безобразје тела свога више ни не чувствујући,  
и нама, што целим телом цели Христу подобни смо,  
и уд сваки био би нам – Христос Цели.  
Јер, множином постајући, остаје неделив Један  
те и све из тог мноштва Самим Христом целим бива.  
Тако, дакле, познао би и у прсту моме – Христа,  
И у **жиру** !...Претрну ли то застићен ?!  
Али Бог се не постиде да постане сличан теби,  
а ти који сличан Њему постао би – постиде се!<sup>43</sup>*

Симеонова реторика је збуњивала многе и наводила их на погрешна тумачења<sup>44</sup>. Ипак, у његовом тексту фалус нема статус објекта жеље. Функција фалуса је десексуализована. Бог је објекат Симеонове жеље. Оно о чему он говори је пунота спајања човека са Богом, пунота Христовог оваплоћења.

Кривошеин наводи да се Симеон разликовао од осталих грчких отаца мистика по томе што је говорио да човек може задобити познање Христа једино у

---

40 Уп. Кривошеин 1988.

41 Уп. Eth. 120–129.

42 Уп. Јанарас 2009, 31.

43 Нумн 15. 150–170.

44 Уп. Кривошеин 1988.

тренутку у коме он говори човеку Светим Духом унутар његовог срца<sup>45</sup>. Једноставно виђење светлости не доноси мистички ужитак. Он наступа онда када Божански ум почне да беседи и поучава: „Видиш ли каквим те је моја сила човекољубиво учинила због мало вере и трпљења који служе као потврда твоје љубави? Гле, налазећи се у власти смрти, постао си бесмртан и спутан трулежношћу, налазиш се изнад ње. Обитаваш у свету а са мношћом си, обучен си у тело а не мами те ни једна телесна наслада. Слаб ти је вид, али умно видиш. И ја сам те из небића у биће привео.“<sup>46</sup> За разлику од Шребера, који је *говорен од стране свог имагинарног парњака*, св. Симеону се обраћа *божански Други*.

Мистичко искуство захтева конституисање односа са Другима, тј. ступање субјекта у симболички поредак. Ступање жене у симболички поредак представља услов ужитка жене, ужитка које се налази са оне стране означитеља. „Постоји ужитак који је њен и који припада томе да „она“ не постоји<sup>47</sup> – и који ништа не означава. Постоји ужитак који је њен о коме не зна ништа осим да га доживљава – толико она о томе зна“<sup>48</sup>. Постоје и мушкараци који су у томе исто тако добри као и жене, јер бити мушкарац не значи бити ситуиран на место означитеља. О томе сазнајемо од харизматика као што је Јован од Крста. Или, од нашег Симеона Новог Богослова. Сазнајемо да мистичко искуство особа доживљава, али да о њему не може да каже ништа...

## Литература

Dinage R., Introduction, Schreber, D.P., *Memoirs of my nervous illness*, I. Macalpin, & R. Hunter (eds.), New York: New York Review Books 2000.

Фројд С., *Параноја и хомосексуалност*, Београд: Чигоја 2003.

Green A., “The Logic of Lacan’s *objet (a)* and Freudian Theory”, *Interpreting Lacan*, J.H. Smith & W. Kerrigan (eds), London: Yale University Press 1983, 161–193.

Јанарас Х.,Н. *Личност и ерос*, Нови Сад: Беседе 2009.

Klein M., *Envy and Gratitude & Other Works 1946 – 1963*, London: A Delta Book 1977.

Krivochéine B., Introduction, Syméon le Nouveau Theologien, *Catéchèses I*, B. Krivochéine & J. Paramelle (eds), Paris: Sources Chrétiennes 1963.

Кривошеин В., *Преподобни Симеон Нови Богослов*, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ 1988.

Lacan J., *The psychoses. The seminar of Jacques Lacan. Book III*, J.A. Muller (ed), Routledge 1993.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. On Feminine Sexuality. The limits of Love and Knowledge. Book XX. Encore 1972-1973*, J.A. Muller (ed), London: W.W. Norton & Company 1993 а.

Lacan J., *Ecrites: A Selection*. New York: Norton 2004.

Мекгакин Ц.А., 2009, “Симеон Нови Богослов и византијско монаштво“, *Богословље*, LXVII 1, 56–76.

---

45 Ур. Кривошеин 1988., као и Krivochéine 1963.

46 *Cath* 17. 40–45.

47 По мишљењу преводаиоца, Лакан вероватно реферира на оно што је рекао у свом семинару *Психозе*: “Тзв. трећа особа (он, она или то) не постоји“. Уп. Lacan 1993, 314.

48 Lacan 1993 а,74.

Muller J.P. & Richardson W.J., *Lacan and Language. A Reader's Guide to Ecrites*, New York: International Universities Press 1985.

Schreber D.P., *Memoirs of My Nervous Illness*, I. Macalpine & R. Hunter (eds.), New York: New York Review Books 2000.

Turner H.J.M., Introduction, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, H.J.M. Turner (ed. and transl.), New York: Oxford University Press 2000.

Turner H.J.M., *St. Symeon the New Theologian and the Spiritual Fatherhood*, New York: E.J.Brill 1990.

Преподобни Симеон Нови Богослов, *Сабране беседе*, Београд: Библиотека „Образ Светачки“ 2005.

Stethatos N., *Life of Our Holy Father Symeon the New Theologian*, I. Hausher (ed) in *Orientalia Christiana* XII 1928.

Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses I, II, III*, B. Krivochéine & J. Paramelle (éd.), Paris: Sources Chrétiennes 1963/1964/1965.

Syméon le Nouveau Théologien, *Traites Théologiques et Ethiques I,II*, J. Darrouzes (éd.), Paris: Sources Chrétiennes 1966/1967.

Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes I, II, III*, J. Koder, J.Paramelle & L. Neyrand (éd.), Paris: Sources Chrétiennes 1969.

Св. Симеон Нови Богослов, *Химне божанствене љубави*, Подгорица: Октоих 1994.

**Gordana Vulević**

**THEOLOGY AND STABILITY OF SYMBOLIC ORDER  
WORKS OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN AND JUDGE SCHREBER'S  
*MEMOIRES OF MY NERVOUS ILLNESS***

In this paper I will compare some elements of Symeon the New Theologian's and judge Daniel Paul Schreber's theologies. Symeon the New Theologian was a Byzantine monk, mystic and poet. Judge Schreber was not interested in the theological questions until the onset of his mental illness, paranoia. Saint Symeon's theology is characterized by an erotic ecstasy, amorous longing for the divine Other. In his theology, ascetism and repentance are the ways to conform oneself to the divine ideal and to see the divine light, which leads to the true knowledge of God. St. Symeon wrestled with words because mystical experience, which requires entering into the symbolic order, is beyond the signifier. Unlike Symeon's joyful theology, the theology of judge Schreber is a gloomy one. In his view, god is not a unique being, but an agglomeration of heterogeneous and even contradictory properties. God is both omnipotent and vulnerable, both the creator of everything and an egoistic being. Such notion of the divine is a consequence of foreclosure of the phallic signifier and regressing to the mirror stage. At the mirror stage level, it is not possible to experience the mystical *jouissance*. Because the Name of the Father has been foreclosed, direct communication with God and the accompanying joy are lacking.

