

# ЗЕНИЦИТЕ НА ПЛОТИН; МЕЖДУ ἝΝΩΣΙΣ И L'ANGOISSE

Георги П. Павлов

**Abstract:** *Plotinus' Pupils; between Ἕνωσις and l'angoisse.*

The goal of this paper is, through comparative analysis, to clear up fundamental inconsistencies, mistakes, and misconceptions about the connections between Plotinian Neoplatonism and Lacanian psychoanalysis, and show that a full synthesis between the two paradigms, despite their resemblances, is not only impossible, but should be avoided if we are to maintain a dialogue between the two teachings. The need for such a text has arisen, not only because of general similarities, but also due to Lacan's many references to Platonic, Neoplatonic, and Christian philosophy, and/or theology. Furthermore, there are many uninformed criticisms from both sides, bad comparisons, ill-informed analyses, and syntheses from various authors. Thus, texts on this topic can and will be highly valuable for both sides. Also, with brief introductions to both teachings, I will expand on the concepts of Ἕνωσις (henosis – oneness) and l'angoisse (anxiety), and through them show that even though there may be resemblances – they are only family resemblances or conceptual borrowings on Lacan's part; this way neither one of the systems can be reduced to the other or be synthesized, but a conceptual evolution can be shown – especially in Christian thought. Having said that, I will also briefly comment on the connections between the analytic process and θεώσις (theosis – deification). In conclusion, I will propose suggestions for future research in this vein of thought.

**Keywords:** Plotinus, Neoplatonism, psychoanalysis, Lacan, anxiety, henosis, Christianity, henology.

## От другото към Другия – цел, съображения, методика

Целта на този текст е чрез сравнителен анализ между Платоновия неоплатонизъм и лаканианската психоанализа да бъде изяснена връзката между двете парадигми, като в същото време се избегнат фундаментални грешки при приобщаването на психоанализата към християнството, обвиненията в редукция отправени към психоанализата и взаимните неоснователни и/или неаргументирани критики идващи и от двете страни. Текстът представя едно развитие на понятията от една парадигма в друга, както и очертава имплицитните и експлицитните платонически, неоплатонически и християнски вли-

яния върху психоанализата, като се обръща внимание на една теза, която ще защитавам през целия текст – именно, че един пълен синтез между лаканианската психоанализа и неоплатонизма (или християнството) е невъзможен, като е възможен само сравнителен анализ. Ще се опитам да покажа защо, въпреки приликите, психоанализата има повече общо с християнството, отколкото с неоплатонизма, въпреки близостта на майевтиката с аналитичния процес. Ще извърша това през две основни понятия в двете направления, съответно – ἕνωσις (единство) и тревогата (*l'angoisse*), като чрез второто следва изоставянето на ἕνωσις и преминаване към θέωσις, който много по-отчетливо се свързва с психоаналитичния акт и неговата цел, но в същото време е изключително различно понятие. Под редукция разбирам пълно свеждане на едното до другото – критика на неоплатонизма през едиповия комплекс и изобщо навлизането в едипа. Или обратната критика, която би била ирелевантна. Подобна критика от страна на психоанализата е по-скоро обект на едно друго изследване, което би се ангажирало с метапсихологичните начала във философията и теологията. Въпреки това психоанализата не може да изчерпа философията до Едипа или други подобни „понятия“, тъй като аргументативната стойност на разгледаните системи често остава валидна дори след подобен анализ. Следователно, системите биват непокътнати, доколкото могат да издържат позициите си или да бъдат оправдани от съответния контекст, в който се намират. Но все пак, текстът цели да покаже как две анахронични мисловни и практически течения имат сравнително близки, и в същото време, доста далечни точки на напрежение – съответно, през понятията θέωσις и ἕνωσις.

Изследването е подбудено, до голяма степен, от натъкванията на подобни тематика в семинарите, както и в текстовете на Жак Лакан, с тази на неоплатонизма и последвалото го християнство. Самият Лакан не е бил религиозен, но влиянията в учението му са често очевидни, особено имайки предвид комуникацията с брат му, който става бенедиктински монах. В късния си период Лакан коментира хенологията (семинар 19 „...или по-лошо“<sup>1</sup>), любовта, единството и

1 Въпреки това, няма да коментирам семинар 19 обширно, но ще си позволя един кратък коментар. В същия семинар Лакан изказва парадоксалното изречение: „*Моля те да откажеш моето предложение.*“, той поставя този израз в основата на аналитичния дискурс, който трябва да завърши в говора между анализиращият и анализираните. Аналитикът създава искане, което трябва да бъде задоволено, но не с това, което анализантът дава първоначално – и тук идва добавката към цитираното изречение – „... понеже не е това.“. Т.е. това, което анализантът дава не е това, което трябва. Поглеждайки неопла-

т.н. Самият той ни подканва да навлезем по-дълбоко в неговите споменавания и справки, като в същото време присвоява основни философски (и не само) понятия, за да изясни собственото си учение. За разлика от Фройд<sup>2</sup>, Лакан е много по-запознат с философската и теологическа традиция, като не само отбелязва тяхната ценност, но ги използва и прилага умело в практиката си. Естествено, голяма част от нещата, които говори в тези семинари (19 и 20) могат да бъдат сметнати за базисни за човек запознат с философската традиция, но в този случай е важно тяхното преобразуване. Така текстът проследява една традиция иззета от собствения си контекст и радикализирана в друг с изключително положителен ефект – този на клиниката и спомагането на субекта да се справи със собствените си болестки.

Въпреки забележките отправени към подобни текстове (че авторите им сякаш се опитват да сравняват чадър и шевна машина) подобни анализи са важни за двете страни не само от интерес, но и за разясняване на трудности, проблеми и т.н., които не само нарастват често, но подбуждат излишен скептицизъм и враждебност. От друга страна, има немалко количество текстове написани върху темата, като все още не съществува цялостен изчерпателен анализ – множество автори пишат например за Бога в късния Лакан<sup>3</sup>, за Тома от Аквино и Лакан<sup>4</sup>, синтезът на християнството и психоанализа<sup>5</sup>, религия и психоанализа и т.н., но изчерпателен цялостен анализ все още липсва. Подобни текстове могат да спомогнат да бъде намалено напрежението между християнството и лаканианската психоанализа, въпреки скандалните изказвания и твърдения на Лакан, както и да се улесни достъпът на едното към другото и обратното. Естествено, текстът съдържа и чистия изследователски порив, който бива подбуден от личния интерес към два любими и скъпи автора – Плотин и Жак Лакан.

Важна бележка за текста е, че текстът няма да се фокусира върху семинар 19, в който Лакан започва дискурса си за Едното поради това, че самото съдържание на семинара силно убягва на целта на

---

тоническия контекст по този начин субектът не може да влезе в единство с Единното, понеже не е лице или личност. Началото на аналитичния дискурс е само загатнато тук. Виж: Lacan, J. *The Seminar: Book XIX. ...or Worse*. Trans. A. R. Price: Polity Press; Cambridge, 2018.

- 2 Фройд споменава Плотин в един от текстовете си. Freud, S. *The Interpretation of Dreams*. Trans. A. A. Brill, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1997. p. 45.
- 3 Chiesa, L. *The Not-Two, Logic and God in Lacan*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2016.
- 4 Beattie, T. *Theology after Postmodernity, Divining the Void – A Lacanian Reading of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 5 Pound, M. *Theology, Psychoanalysis, Trauma*. London: SCM Press, 2007.

този текст. Текстът остава не толкова недовършен, колкото поставящ начало или проблематика пред двете течения, които да бъдат изследвани съвместно. Той отваря вратата за една дискусия през сравнителния анализ и полага граница за бъдещи размисли – съдържането от редукция, възможността за спекулация от едната страна към другата, както и задължителното въздържание от критика от философските позиции към психоаналитичните – именно заради практиката, която е психоанализата. Критиките по-скоро трябва да бъдат поставяни с оглед на вътрешността на дискурса, а не неговото неспазване на критериите на друг дискурс т.е. едно въздържание от съждение в този случай, едно ἐπιουχί, е не само желателно, но и задължително.

За завършек на текста предлагам една силно „спекулативна“, но възможна интерпретация от психоаналитична гледна точка защо екстазът в неоплатонизма остава необясним и защо единението остава на нивото на въображаемото, за разлика от обожението (θέωσις), което има повече общо с анализа, но в същото време е достатъчно различно от аналитичния процес. Така крайният резултат на текста е всъщност един ясен преход от другото към Другия.

### **Космологията на Плотин**

За неоплатонците<sup>6</sup> основното понятие гарант за съществуване на света и неговото постоянно поддържане е Свръхбитийното Единно Благо, което е преизпълнено със съдържание и по необходимост е манира Ума, който обръщайки се към Благото и съзерцавайки го, е манира Световната Душа, като всяка от степените на еманацията има все по-ниско съдържание на битие докато не се достигне до материята, в която се отпечатват ейдосите създаващи предметите. Материята граничи с небитие и е източник на метафизично зло, поради което целта на неоплатонизма е екстаз и връщането на душата към Благото в един цикличен и екстатичен процес. Крайната цел на космическата йерархия е постигането на ἕνωσις единство с Благото и завръщането на всичко в него, след като то вече е еманирало неопределен брой пъти. По природа всичко се стреми към Благото, защото всичко е произлязло от него и иска да се завърне към истинската пълнота и да се осъществи henosis. След което Единното ще е манира отново и отново във вечен цикъл. Единното (τὸ Ἕν) е дефинирано (чрез суперлативи) като самодостатъчно, тотално трансцендентно на света и непознаваемо свръхбитие; то бива отъждествено с истината, защото

6 Ще използвам два различни превода на *Енеадите*, този на Стивън Макена (The Enneads, trans. Stephen MacKenna (New York: Penguin, 1991)) и този на Цочо Бояджиев (Енеади, прев. Цочо Бояджиев, София: изд. Изток-Запад, 2005) - за определени цитати ще използвам английския превод.

е непроменливо и няма липса. То е свръхбитие, доколкото материята се смята за небитие, защото е променлива и има липса. Душата се опитва да се отърси от материя и върне към Единното първо, съзержцавайки Ума, който на свой ред съзержцава Единното, като този процес на съзержцаване евентуално кулминира в *ἕνωσις* (единство), което напълно заличава субекта и всичко изобщо. Плотин свързва живота с желание, като душата вечно копнее за Единното и го достига евентуално, удовлетворявайки се в процеса, като го съзержцава посредством идеите намиращи се в Ума. При Плотин това не е негативно, а е по-скоро желанието *par excellence*. Не съществува друго желание, което би било над това. Самото съзержцаване на умопостигаемата красота предпоставя един поглед към Благото, описано като тъмна светлина, която първоначално заслепява и после омайва вечно, и няма насищане от нея, като евентуално се осъществява *ἕνωσις* (сливане).

### Желанието и Тревогата

В психоаналитичната теория на Жак Лакан субектът трябва да премине през две структурни травми (научаването на език и отделянето от майката), за да бъде конституиран като субект или по-точно – зачеркнат субект. Тези две травми, още наричани кастрации, служат за отделянето на субекта от реалното и майката, като в същото време от неговата перспектива той губи нещо, което за него се превръща в обекта причина на желанието – *обекта малко а* (*objet petit a*). Това е въображаем обект<sup>7</sup>, който се търси в Другия, но никога не бива достигнат. Той осъществява въображаемия блян, който подбужда любовта от пръв поглед, както и това убягващо качество у другия, което така често ни подлудява. Този загубен обект, който субектът обърква за желанието на Другия, както и собственото си желание, бива инкорпориран в субекта, като обект причина на интенцията на желанието, но никога не може да бъде намерен, а само омайва, обърква и предизвиква своето гонение. В определена степен, *objet petit a* е и реален, което го прави недостижим. Славой Жижек обяснява *обекта малко а* като това, което остава като реална дупка при навлизането в символния регистър. Основен пример е бебето, което възприема себе си, като част от диадата майка-бебе, която за него всъщност е монада. Така то се възприема като обект на желанието на майката, както и за част от нея, но пораствайки разбира, че не е. То осъзнава, че не е единствения любовен обект на майката, което за него несъзнателно имплицира, че е загубило нещо, което е карало майката да го смята за единствен любовен обект. Детето търси това загубено нещо в ба-

7 Lacan, J. *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972-73*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1975. p. 77.

щата, който майката също възприема като любовен обект и започва идентификацията с него.<sup>8</sup>

Реалното<sup>9</sup> (le-réel) е това, което абсолютно устоява на означаването. В него не съществува никакво езиково или каквото и да е различие, никакво познание и никакви категории. То е това, което е отвъд символния регистър. Следователно, е отвъд субекта, който обитава езика.

Символният регистър<sup>10</sup> (la symbolique) може да бъде описан като серия от предписания, каквито са езикът и културата, интересу-бективните отношения, социалният свят и т.н. Той позволява раждането на субекта и неговото конституиране чрез езика. Следователно, субект без език няма, защото субектът се ражда благодарение на другото, а другият и другото се появяват заедно с различието, което езикът внася в „света“.

Въображаемото е този регистър, който създава илюзията на огледалото, на единството, целостта, синтезът, дуалността, автономията и най-вече - приликата. Въображаемото (l'imaginaire) е най-близкото измерение до животните, но разликата идва в това, че въображаемото при хората бива структурирано от символното, като тук се появява срезът между хората и животните<sup>11</sup>. Както много бозайници, детето до определена възраст възприема себе си не като Аз, а като част от диадата майка-дете, която то възприема като монада. Тази пред-Едипова въображаема фаза по-късно играе роля при завръщането на субекта в нея. Чувството на единство, според Лакан, е продукт на въображаемото, а не действително такова. Дори след конституирането на субекта, често се срещат симптоми, сънища, мисли, и изобщо се градят системи, в които се осъществява подобно завръщане на субекта в единството, но това единство принадлежи на въображаемото пред-Едипово блаженство, което се възприема като пълнота без липса. Действителното единство в никакъв случай не може да бъде помислено, защото в него липсват език, категории, и изобщо познавателен апарат.

8 Майката и бащата изпълняват функции, които не зависят от биологичния пол т.е. те са метафори, които могат да бъдат заети от всеки от близкото обкръжението на детето.

9 "...the essential object which isn't an object any longer, but this something faced with which all words cease, and all categories fail, the object of anxiety par excellence." – L. Jacques. *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*. Trans. Sylvania Tomaselli. New York: Norton; Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 164.

10 Въпреки отделните обяснения на регистрите функциите им стават много по-ясни, когато се разглеждат заедно пресичайки се, както всъщност са.

11 Op. Cit., Lacan, 1988. p. 210.

В *Семинар X – Тревогата*<sup>12</sup>, Лакан отъждествява обекта малко а с предмета на тревогата (l'angoisse). Той обяснява, както и по-рано, че за да бъде конституиран субектът той е трябвало да загуби нещо в двете кастрации, което фактически е нямал, но е изградил въображаемо. При сближаването с обекта малко а, който до определена степен е реален, се появява тревогата, която той нарича сигналът на реалното<sup>13</sup>, който бива проектиран върху егото и заплашва субекта<sup>14</sup>. Сигналът, че границите на субекта биват нарушени и субектът бива застрашен от заличаване. Под заличаване разбираме премахване от символния ред или с други думи казано – субектът бива заплашен от изгонване от дома на езика, който обитава. Защитите, които субектът предприема, за да се спаси от реалното не са само обект на психологически механизми, но и на онтологически такива. Въпросът за езика е въпросът за съществуването на субекта. Ако той по някакъв начин се слее с реалното, това би било само и единствено в смъртта си. Едно съзнателно сливане с реалното може да причини психотичен епизод, който има шанс да разруши субекта. Следователно, при Лакан намираме една психо-онтология, която предпазва от разруха. Психическите механизми, които предпазват от травмите и разрушаването са не само психически, а въпрос на онтологичен статут, който субектът не може да позволи да бъде нарушен. Субектът произлиза от не-едното, което е *диадата монада* майка-дете благодарение на езика<sup>15</sup>, но несъзнателно желае да се завърне към това състояние заблуждавайки се, че наистина е загубил нещо т.е. липсата конституира субекта и тревогата се явява когато липсата липсва<sup>16</sup> – когато Другия е прекалено близо и неговите намерения не са ясни – когато ние сме

12 L, Jacques. *The Seminar, Book X. Anxiety*. Trans. A.R. Price: Polity Press; Cambridge, 2014

13 „Only the notion of the real, in the opaque function which is the function I set off from in order to contrast it with the function of the signifier, enables us to orient ourselves. We can already say that this *etwas*, faced with which anxiety operates as a signal, belongs to the realm of the real's irreducibility. It is in this sense that I dared to formulate for you that anxiety, of all signals, is the one that does not deceive. Therefore, the real, an irreducible pattern by which this real presents itself in experience, is what anxiety signals. This is the guiding thread I ask you to hold onto in order to see where it leads us.“ – Op. Cit., Lacan, 2014. p. 160.

14 Op. Cit., Lacan, 2014. p. 20.

15 Бащата е езикова функция.

16 „Indeed, everything starts with imaginary castration, because there is no image of lack, and with good reason. When something does appear there, it is, therefore, if I may put it this way, because lack happens to be lacking.“ – Op. Cit., Lacan, 2014. p. 42.

обект на неговата наслада<sup>17</sup>. По-голяма заблуда е, че субектът всъщност не желае наистина да се завърне към това състояние, а по-скоро към пред-тревожното състояние на свързаност с фигурата на майката преди кастрацията, едно действително завръщане означава и сигнализира неговата разруха. Именно заради това не можем да говорим за единството на не-едното, което субектът желае като реално, напротив, то се среща като въображаемото именно заради липсата на заплаха за субекта. Субектът желае единството, което е прекрасно и приятно, като запазва своята субективност, защото интенцията тогава е свръхясна, доколкото, действителното сливане няма интенция<sup>18</sup>, по простата причина защото е реално. Заради това тревогата е единственият *реален* афект, защото заплашва възможността за субективност

### Не-едното и психо-онтологията

На няколко места в *Енеадите*, Плотин твърдо заявява, че Единното е напълно непознаваемо и каквото и да кажем за него е все едно, че нищо не казваме. Следователно, по-сходен начин, в психоанализата Единното би трябвало да се намира в Реалното. Ненаправно на няколко места Лакан ни казва, че боговете се намират в реалното, защото не могат да бъдат означени. Последиците от това са, че всъщност неоплатонизмът избягва сблъсък с реалното/Единното, като остава на равнището на блажено умосъзерцаване, което по природа е въображаемо. Така не съществува никакъв разпад. Един съзнателен разпад на субекта в Единното би бил предвещан от сигнала на реалното – тревогата. Постигането на фундаменталното желание в неоплатонизма се изразява в скриването на обекта малко а като такъв и объркването на блаженото пред-Едипово състояние за действително реално единство – това което умосъзерцаването описва и това, което според психоанализата субектът наистина иска. Това състояние в никакъв случай не би могло да бъде описано, ако наистина бе пълно отделяне или отрицание. То остава на нивото на субективно бленуване, което не застрашава субекта. От една страна, можем да спекулираме, че въображаемото бленуване е просто единствената възможна репрезентация на това единство, като това не ни позволява да редуцираме едното до другото или обратното по-нататък.

При Плотин, екстазът никога не бива обяснен, а остава само на равнището на едно умосъзерцаване на красивите идеи в Ума, което евентуално би трябвало да доведе до *ἕνωσις*. Той не може да бъде описан именно, защото предполага разлагане в реалното (Единното)

<sup>17</sup> Op. Cit., Lacan, 2014. p. 61.

<sup>18</sup> "In anxiety, on the other hand, the subject is seized, concerned and implicated in his inmost depths." - Op. Cit., Lacan, 2014. p. 173.



и напускане на дома на езика, нещо, което не предполага език и е отвъд символните възможности. Следователно, мисленето на ἔνσους не е възможно, защото субектът не може да го мисли изобщо освен метафорично. Не става дума само за неспособността на езиковите средства да се справят с това, а онтологическото конституиране на самия субект, мисленето на подобно явление първо – не би било неговото мислене и второ би разрушило субекта.

Можем, с оглед на казаното да заключим, че съществува определено сходство между психоаналитичната теория и неоплатоническата. И в двете човекът се преживява като не-цял и произлязъл от едно, както и, че тази цялост може да бъде възвърната по някакъв начин – в психоанализата това се наблюдава в симптоматиката на субекта. Той често мисли, че може да достигне обекта на желанието и да стане пълен. Разликата е, че в акта на психоанализата субектът трябва да се научи да отхвърли обекта на желанието и приеме своята не-цялост, която никога не е и била цялост, доколкото в неоплатонизма подобно нещо е немислимо. Там човекът в никакъв случай не може да отхвърли желанието към Единното. Желанието и при двете системи е онтологично; при Плотин то се осъществява на цената на различието на човека – и в двата случая копнеж за цялост, но в аналитични процес субектът се сблъсква с радикалната разлика.

Красотата, която намираме в другия при неоплатонизма е нищо повече от съзерцаването на идеята на красивото, която изначално идва от Единното. Същото<sup>19</sup> се наблюдава и при обекта малко а<sup>20</sup>, който ни убягва в Другия. И при Плотин и Лакан любовта се базира на идеализация към която съвпадат акцидентални качества подбудени от онтологична загуба. В единия случай от интерес е идеята за красивото, а в другия е „идеята“ на красивото в съзнанието на влюбения. Целта на любовта е именно това единство, което по всякакви начини в профанния свят е невъзможно. Така и в двата случая „истинската“

19 „Защото същност беше и онази душа, която е породена от предшестващото я действие и от същността на съществуващото и която е жива и съзерцава онова, което е първата същност, и го съзерцава съсредоточено. То именно е било първото съзерцавано за душата: тя го е видяла като благо за себе си и се е възрадала от видяното, а то е било такова, че съзерцаващото не е можело да сметне съзерцанието си за нещо странично, така че донякъде чрез наслаждението си, чрез устремността си към него и чрез съсредоточеността на съзерцанието е породило от себе си нещо достойно както за себе си, така и за видяното. И тъй, от действено устременото към съзерцаването, се е породил Ерос, изпълненото око, сиреч зрението заедно със зримия образ; отгук идва може би и названието му тъй като съществуването му се дължи на съзерцанието.“, Op. Cit., Plotinus III. 5. 27-30.

20 Op. Cit., Lacan, 2014. p. 213.

любов е отново въпрос на онтологичен статут. Профанната любов е нищо повече от грешно желание на тялото на другия. Единството, желанието *par excellence*, се осъществява във вечността.

От една по-спекулативна психоаналитична перспектива, субектът, бидейки роден в езика, липсва в Единното като субект, като проблемът на отделянето от Единното е и на базата на езиковата разлика, защото езикът въвежда различието. Той въвежда различие в смисъла, че за да съществува един език трябва да съществува опозиция между отделни символни единици т.е. нужно е *друго*. Същото се отнася и за различните системи, които се противопоставят една на друга, за да се отличат - нужно е различие, следователно – проблемът за въплъщението на душата в тялото е и езиков проблем, който неоплатониците искат да разрешат чрез *henosis*. Проблемът е, че субектът, затворен не само в човешкото тяло, но и в езика, не може да отиде отвъд собствените си граници, защото границите на неговата субективност са границите на неговия език, неговият свят се изразява във възможностите му за *езико-вост*, която не съществува в самото Единно като актуалност. Езикът е затвор в смисъла на това, че за Лакан субектът е затворен от и в езика. Тук не става въпрос за аналитична критика, напротив, става дума за нарушаване на онтологичния гарант на субекта, който е самият език. Онтологичният гарант на човека е Единното, но субектът се ражда в езика. Въпреки функцията на езика като вторичен затвор, той до голяма степен играе ролята на инструмент за достигането до Благото чрез философията, защото без език няма философия. Следователно, в известна степен, функцията и ролята на езика е след като човек се изкачи по стълбата му, да го захвърли, когато става дума за Единното, защото то, както вече посочихме, не може да бъде названо по никакъв начин. Различието е не само негативно, защото Плотин сам го възвеличава като богатството на потенциите на Единното<sup>21</sup>, следователно то не е само негативно. Също така, езикът е онтологичен гарант за субекта, който позволява познаването на вечните идеи, защото животните не ги познават именно заради невъзможността да говорят за тях, да се ползват с разум, и изобщо да познават материалните неща. Камо ли каквото и да е друго, въпреки че познавателната функция на очите се получава благодарение на душата и ейдоса, който минава през зениците<sup>22</sup>. Ако

21 Plotinus, *Enneads* V. 6. 2. – „Difference everywhere is a good, and so there must be differing archetypes, though only to evil could be attribute any power in matter to thwart nature by overmastering the perfect Reason- Principles, hidden but given, all.“

22 Според Плотин, като виждаме нещо и го приемаме вътре в себе си, всъщност

гледащото същество не съзнава какво гледа т.е. идеята на предмета, то нищо не съзнава и не достига до познание. Още повече, че всъщност душата познава, но ползването на философията се осъществява от човека, не от животното. Това не значи, че светът като реалност е възможен само чрез езика, но възможността за *henosis* е налична само при отхвърлянето на езика и тялото - тялото на душата. Материалната форма заема централна роля при затварянето на субекта - тя е материалният гарант за означаващото, което поражда субекта, но в същото време позволява своето надмогване – така езикът, като всеки затвор, има възможност за бягство от него – чрез естествената смърт<sup>23</sup> или чрез екстазът. По-поетично можем да заявим, че ако тялото е затворът на душата, то езикът е нейната килия. Въпреки всичко това, желанието винаги остава несъзнателно и въображаемото т.е. отново не стигаме до реално желание за сливане с Единното. От психоаналитична гледна точка синтезът тук остава не само невъзможен, но и дори насилствен, а от християнска гледна точка – напълно неправилен. Изглежда, неоплатоническият *henosis* е близко само с едиповото желание на субекта, но не и със самия психоаналитичен акт.

### Μοιευτική, анализ и θέσις

Въпреки същинската разлика съществуват прилики в метода, които в никакъв случай не могат да бъдат пренебрегнати. Майевтиката и психоанализата са сравнително близки като цел и метод – Лакан дори обръща внимание на това на няколко места в текстовете си<sup>24</sup>. Без да се впускам в дълги обяснения – майевтиката има за цел да изкара латентните идеи (които при Платон са онтологически истини), наяве на човека, а психоанализата неговото несъзнателно желание, като в двете направления той е забравил (или изтласкал) същностното за него и то трябва да му бъде припомнено независимо дали е травматично или не. Целта е ясна – показване на истината на субекта за самия него чрез задаване на въпроси и контриране – разликата се явява в самия говор на разпитваният или аналитикът. Аналитикът не се аргументира (както прави Сократ множество пъти) срещу анализанта (*analysand*), а задължително, чрез различни техники, подчертава ви-

---

приемаме ейдоса: „Доказателството за това е и обстоятелството, че докато даден предмет е извън нас, ние не го забелязваме, а влезе ли вътре в нас, му се наслаждава-ме. Ала той влиза през очите ни единствено като ейдос, защото как в противен случай би могъл да мине през такива малки отвърстия?“, *Idem*. V.8.14

23 Плотин изрично е против самоубийството Вж. Плотин, *Енеади*, I.9 *За Доброволното напускане на живота*.

24 *Op. Cit.*, Lacan, 1988. p. 4.

димата проблематика на субекта; чрез неговите лапсуси, метафори, метонимии, сънища, които се случват повреме на свободни асоциации, а анализът през срезове, въпроси, подчертавания, пунктуация и др. Дори и това взето предвид - крайните метафизически цели остават различни.

Също така, психоанализата не прави космологически съждения<sup>25</sup> т.е. това може и да не е проблем, но концептуално – понятието за *henosis* - остава проблематично и спрямо сравнението. В акта на психоанализата работата на анализатора е да вкарва малко по малко реалното и липсата в дискурса, докато анализантът не се откаже от обекта малко а и възприеме другия като друг, като в същото време анализантът осъзнава истината за себе си, независимо дали е приятна или не<sup>26</sup>. Лаканианският преход от неоплатонизъм към християнство става много по-ясен като имаме предвид, че целта на анализа е да изхвърли обекта малко а – другото – и анализираният да се постави в здравословна връзка *vis-à-vis* с абсолютно Другия така осъзнавайки неговата радикална другост. Преди това, обектът малко а определя отношението ни към Другия, което до голяма степен не го прави по-различен от това, което ние желаем в него. Това прекрасно се вижда в изказването на Лакан за разчленяването на Другия при любовта търсейки обекта малко а в него. Така субектът разчленява всичко, както зениците, за да търси идеята, която му позволява любовта без да се запитва за собствената си конституция от Другия. Анализантът открива собствената си липса приемайки я без разрухата на тревогата (понеже тя присъства в една форма или друга) това, което му е най-собствено и вътрешно – Другия, реалното, душата от Бога, тъй като целта на анализа е субектът да се сблъска с истината за себе си.

25 Психоанализата не се заема с това да прави различни космологически твърдения по простата причина, че те не влизат в нейното поле, т.е. тя не се ангажира с това дали има Единно или няма. Въпреки критиките, че това е едипова фантазия, психоанализата не може да заеме крайна метафизична позиция спрямо това, а по-скоро да покаже нашите подбуди за подобни становища. Обектът на подобно изследване е по-скоро метафилософски, отколкото психоаналитичен, но не и съвсем отделен спрямо този текст, както и спрямо дисциплината. Възможен е и друг поглед, който се поддържа тук малко или много; еволюцията на понятието във философски и културен смисъл. Без да се заемаме да правим крайни съждения, можем да отсечем, че приликите с платонизма и неоплатонизма тук спират и започват тези с теологията, които се правят с много уговорки. Фундаментално проблемът не е със самата метафизика, а със същностното желание към Единното, нещо, което се решава в християнството.

26 Lacan, J. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1991. p. 122.

При Псевдо-Дионисий Ареопагит тематиката се развива в „*За мистическото богословие*“, чиято цел е достигането до състоянието на смълчаване пред свръхсъщностната същност на Бога, което светецът нарича още „слепота“. Това състояние в никакъв случай не е може да бъде сметнато за постигане на истинската свръхсъщностна същност на Бога – Бог остава съвършено непознат, както е сам по себе си във вътрешно-тринитарния си живот. Зрението се замества със слепота и незнание, но по парадоксален начин, с оглед на който незнанието и слепотата представляват истинско познание и съзерцание на свръхсъщностния Бог: „Затова се молим да се озовем в пресветлата тъма и в слепота и незнание да съзрем и познаем онова, което е над съзерцанието и знанието, и които нито се вижда, нито се знае; защото това е наистина да виждаш и да знаеш.“<sup>27</sup> Това обаче не означава, че Бог е съвсем непознаваем, защото по-отношение на творението, т.е. в икономическия план са откровени и могат да бъдат познати „първоосновните божествени логоси“.<sup>28</sup>

Така отново оставаме с въображаемото блаженство, което в този случай е по-скоро осъзнато, отколкото стъпка към *henosis* - такава липсва в Ареопагитиките. Тук срещаме понятието *theosis*, което означава персонално обожение. „Обожението е тотално присъствие в божествената светлина, благодатно превръщане в онова, което Бог е по природа. Бог е началото на всички неща и пределът, до който те могат да достигнат, постигайки пълната мяра на своето съвършенство.“<sup>29</sup> Обожението представлява най-близкият възможен допир до Бога, който субектът (личността) може да осъществи. При Псевдо-Дионисий срещаме понятието *theleosis*, което се постига чрез „узнаването дето е отвъд ума“, но този път е само още един път на познанието. За да се движи по него, личността трябва да напусне мисленето си насочено към биващото и да встъпи в екстаз. Въпреки това, Лакан не се позовава на Дионисий изобщо поради различни съображения, както и вероятна липса на познания. Все пак в семинар 19, той заявява „... *има Едно*“<sup>30</sup> подобно с това, за което Плотин говори, но със съвсем различна цел.

Кенжи Нобутомо в текста си за хенологията на Лакан и Жижек<sup>31</sup>

27 Псевдо-Дионисий Ареопагит, *Мистическото Богословие* в: *Средновековни Философи. Част I. От Тертулиан до Майстер Екхарт*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994, стр. 84.

28 Каприев, Г. *Византийската Философия, Второ Допълнено Издание*. София: Изд. Изток – Запад, 2011. стр. 56.

29 Op. Cit., Каприев, 2011. p. 58.

30 Op. Cit., Lacan, 2018. p. 198.

31 Nobutomo, K. - *Žižek and Lacanian Henology—With a “Silent Partner”*,

поддържа тезата, че всъщност *Едното* при Лакан много добре показва и обяснява аналитичния процес, който с годините Лакан изменя и/или доуточнява. Ако в началото идеята на анализът е била да се създаде някаква представа за липсата в анализанта, то средният Лакан се занимава с обекта малко а и неговото място в структурата на субекта. В късния Лакан намираме идеята за *la sinthome* – и неговото повторение, като това, което се наслаждава. Значението на написаното досега с оглед на Псевдо-Дионисий е позицията, която анализантът заема срещу другия. В ранния Лакан основно е заемане на позицията спрямо другия като радикално друг, този, който е напълно недостижим<sup>32</sup>. Така обожението и процесът на анализ са сравнително аналогични, в смисъла, че се заема една позиция спрямо Другия като такъв. Преди това е от крайна необходимост да се е състоял пренос към аналитика т.е. той да е бил идентифициран като субектът-който-знае<sup>33</sup> (*sujeet supposé savoir*), но и аналитикът да се справи с преноса. Като вземем предвид целта и акта на обожението виждаме приликата с края на анализа – субектът вече не желае да се завърне и слее със своето начало, а заема ясна позиция спрямо Другия. Естествено, обожението е много по-радикален процес и на много по-различно ниво, но сходствата са налице. Така от предходното стана ясно как процесът на лаканианската психоанализа би преминал от платонизъм/неоплатонизъм в християнство. Заради това понятийният апарат на неоплатонизма се сблъсква с проблем при сравнението с психоанализата, както и обратното, тъй като целта на психоаналитичният акт е субектът да познае своята липса и да я приеме, отколкото да търси цялост. В същото време плоскостта на която се случва обожението и тази на края на анализа са две съвсем различни плоскости, колкото и да съществуват някакви прилики те са по-скоро семейни, отколкото субстанциални. Не можем да отречем влиянието на християнството върху самия Лакан, но в същото време не можем да го поставим в привилегирована позиция, доколкото учението на Лакан черпи също от много други философи, както и е „завръщане към Фройд“. В допълнение – развитието на понятието обожение в източната традиция още повече разделя двете парадигми една от друга; отношението чисто формално остава, но съдържателно процесът е радикално различен от този на самия анализ.

---

International Journal of Zizek Studies, vol. XII n. II.

32 Ibid. p. 10.

33 Lacan, J. *The Seminar: Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964. Trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis, 1977. p. 232

### Заклучение

Въпреки всичките паралели и спекулации в никакъв случай не можем да редуцираме психоаналитичната теория до един неоплатонизъм и/или християнство, и обратното. Това би оцетило първо културния феномен на християнството, както и психоаналитичната клинична практика. Платонически и християнски мотиви се намират в цялото учение. Лакан, за разлика от Фройд, множество пъти реферира и се позовава на различни философи, като част от тях са Платон, Аристотел, Августин, Николай от Куза, Тома от Аквино и др. Отделно от това, късният Лакан се обръща към реалното все повече и повече. А в последните си семинари, признава невъзможността на психоанализата да бъде наука, като дисциплината остава между триадата религия, наука и философия.<sup>34</sup> Изследването на тези връзки може да е полезно за самата психоаналитична практика, но и за възможността за един нов поглед към споменатите тези философи. Едно бъдещо или следващо изследване в този дух би трябвало да се фокусира повече върху византийската традиция, понятието *περιχώρησις*, и изобщо християнството и късният Лакан, което би показало наличието на още много „тихи партньори“ на Лакан. С оглед на желанието за постигането на единство посредством Ерос ще завърша с един пасаж, който се приписва на Лакан, резюмиращ прекрасно неоплатонистката критика към профанната любов: „Какво значение има колко много любовници имате, ако никой от тях не ви даде Вселената?“

---

34 Johnston, A. *Lacan's Endgame: Philosophy, Science, and Religion in the Final Seminars*. p. 162. (forthcoming).