

Маја Милић

Београд - Србија

e-mail: milicmaja21@gmail.com

СТАРАЦ ЈОСИФ ИСИХАСТА И ПОЈАМ ТЕРЦИЈАЛНЕ ИДЕНТИФИКАЦИЈЕ

Анстракт: У раду се из угла психоаналитичке теорије трага за ближим разумевањем тиховања које је практиковао старац Јосиф Исихаста. Објашњено је схватање појмова субјекат, тело, тензија и молитва. Такође, доведени су у везу Јосифово разумевање аскетске праксе, са традицијом европске феноменологије Мерло-Понтија и Лакановим схватањем настанка и развоја личности које се темељи на његовом разумевању стадијума огледала. У раду је уведен појам терцијална идентификација (надовезујући се на Лаканову примарну и секундарну идентификацију) у функцији ближег разумевања дубоке молитве као процеса који се одиграва у смеру супротном од смера субјектовог ступања у стадијум огледала.

Кључне речи: Старац Јосиф Исихаста, тиховање, психоанализа, стадијум огледала, терцијална идентификација.

Човек је телесно биће – биће тензије. Тензију условљавају спољашњи (социјални) и унутрашњи (интрапсихички и соматски) садржаји и стања, метаболички процеси, фантазми и социјални притисци. Када субјектом овлада тешко мислива (или сасвим нементализована, немислива) тензија, у питање бива доведена стабилност телесне границе на *споља-унутра*. Субјекта преплављује стрепња, а примат преузимају примитивни механизми одбране. Добро је да се то стање превазиђе. Кључну улогу у том како развојно, тако и терапијски посматраном процесу игра *симболичка функција*.

Психологија разумевања молитвене праксе, какву нам у својим текстовима сведочи старац Јосиф Исихаста, значајно се поклапа са динамиком усвајања симболичке функције и са логиком савремене психоанализе. Молитву карактерише *репетитивност* и *симболички недвосмислена профилисаност*. Њено значење и њено звучање, *ритмичност* и *репетитивност*, као и њена упућеност ка Великом Другом, Богу. Прича о развоју субјекта у настајању, а онда и прича о свакој смисленој психотерапијској пракси, јесте пре свега прича о сталном преплитању дејстава поредака *звучења* и *значења*. То је прича о сложеној динамици (ритмички опосредованог) међуодноса *присуства* и *одсуства*, доживљеног у контексту *оног унутра* и *оног споља*.

Као битан, намеће се *императив неутрализовања тензије*. Искуство светогорског монаха аналогно је искуству савремене психоанализе. У најранијем периоду човековог развоја, када код субјекта у настајању још увек није развијен говор, *посредством игре засноване на ритму и понављању* (звучном или графичком), постаје могуће да тензични садржаји постепено буду *ментализовани*, онда и *екстернализовани*. Тек уколико на ове садржаје бригујући Други одреагује респонзивно (ако их препозна и

прими у свој унутрашњи свет), они (накнадно) могу бити преведени у језички код.¹ То их чини мисливим, подношљивим и комуникативним. Аналогну ситуацију запажамо и у случају молитве. Управо ту субјекат, репетитивним и ритмичним, дубоко посвећеним, изговарањем молитве (њеним звучањем и њеним значењем), обрађајући се великом Другом (Богу), тежи да амортизује тензионе садржаје и да на тај начин превазиђе примитивне стрепње. Да их учини мисливим и (са великим Другим) комуникативним. Да сам говор молитве, чудноватим процесом поунутрења, постане спонтани (дакле, не више вољни) елемент најинтимније унутрашњости човековог бића.

Однос према сопственом телу - телу које жели и телу које пати, које ужива и које трпи, али и према туђим телима (која исто тако осећају и пате, уживају и трпе) - јесте једна од свакако кључних Јосифових тема. Практично у сваком писму, а њих није мало, старац Јосиф о томе говори. Аскетски став порицања принципа задовољства, те недвосмислена рестриктивност и оштрина према сопственом телу, само је једна од димензија старчевог духовног завештања. Његова прича о теорији и пракси молитвеног тиховања, заправо, је много шира од сваке (уобичајно схваћене) аскетске праксе. Овде ће ме, првенствено, занимати феноменологија његовог искуства сопствене телесности. И његова, на аскетској традицији заснована, концептуализација резултата те исте феноменологије.

Тело је за Јосифа немирно. Он је локус узнемирења, трпње, бола. Стање тиховања је стање жељеног мира. Тај мир почива на помирености са собом, са другима и са Богом. Пре свега, лако је уочљива веза између *тиховања* и *тензије*. Што је тиховање (у подвижничком живљењу и мишљењу) утемељеније, то је (унутрашњим немиром тела индукована) тензија мање примитивна, персекутивна и неподношљива. За Јосифа, ово је неспорна закономерност. Плод његовог многодеценијског животног искуства. Усавршавањем праксе молитвеног тиховања, он сам је, према сопственим сведочанствима, прогресивно стицао све поузданију способност да поднесе и да некако изађе на крај са сопственим тензичним стањима и садржајима. Поменућу само старчеве бројне визије, те периоде исцрпљујућих искушења. Управо ће ту савремени читалац пронаћи многа сведочанства о важности доживљаја тела у учењу старца Јосифа. Додамо ли овоме и чињеницу да се за живота сам Јосиф доста патио са сопственим телом, слика напакон постаје потпуна. У једном од последњих писама стоји: „Ово ти пишем туђим рукама... Сада сам болестан, а када оздравим, својеручно ћу ти написати писмо“².

Нама је данас, имамо ли у виду имплицитне тековине феноменологије његовог аскетског искуства, посебно занимљиво Јосифово повезивање *молитве* (као процеса) и *тела* (као доживљаја). Молитвеним процесом старац тежи да сопственом телу задобије статус *динамичке константе*. Тело виђено као *динамичка константа* је *умирано тело*. Умирано тело је оно тело чија је тензија успешно *неутрализована*. То тело више није *непријатељ* или *прогонитељ*. Занимљиво је да управо у овом тренутку у своју причу Јосиф уводи појам *фантазије*, тј. *привида*.

Говорећи о телу, стално ће имати у виду бројне могуће *уобразиљске* (ми бисмо данас рекли *фантазматске*) модалитете репрезентовања субјектовог искуства тензије. Улога фантазије у његовим текстовима подразумева свест о важности психичког модалитета посредовања између тела и мишљења, те између фантазије и (условно речено) реалности.

Што је тело више тензично, то ће бити наглашенија граница између *фантазма* и *реалности*. То је нешто на чему Јосиф инсистира. Што је одлагање надоласећих

1 Вулевић 2009, 14–15.

2 Старац Јосиф Исихаста 2011, 253.

представа дуже и постојаније, то ће дуже бити и одлагање растерећења тензије. То ће трпљење бити веће. Што је трпљење веће, већи је и подвиг. Последиčno томе, ужитак ће бити већи. Већ овде се могу назрети основне контуре аксиологије Јосифове монашке праксе, његове технике и његове идеологије.

Тело је за Јосифа истовремено *константа* (у времену и простору) и *мембрана*. Мембрана која својом семипермеабилношћу омогућава извесну (зависно од случаја, мању или већу) функционалну пропустљивост и порозност фантазматских садржаја и симболичких структура, уз (ипак) одрживу свест о (интер и интрасубјективној) реалности. О комуникацији са собом. О комуникацији са другима. Управо то, за нашег старца, чини тело неспорним полазиштем у сложенем (и дубоко неизвесном) процесу аскетског суочавања са собом, али и са другима.

Доделити телу статус *мембране* подразумева *не сводити тело на пуку баријеру*. Тело није само баријара која одваја, опна која оно унутрашње држи на окупу. Истовремено, тело је сфера комуникације: са собом и са другима. То, даље, чини могућим (у самој сржи Јосифове феноменологије религијског искуства) превазилажење дистанце између реалног и фантазматског, између телесног и нетелесног, те коначно, између себе и Бога.³

На овом месту је згодно довести у везу Јосифово (феноменолошко) разумевање сопствене аскетске праксе са конкретније схваћеном традицијом европске феноменологије Мерло-Понтија. Као код Јосифа, и овде је битан однос субјекта према сопственом телу. Према искуствима унутрашњег и спољашњег простора, према перцепцији и аперцепцији. Перцептивни живот тела (заправо, перцептивни живот самог телесног субјекта), уверава нас Мерло-Понти, одражава и јемчи извесност самог перцептивног разумевања ствари.⁴ У том смислу, следејући Мерло-Понтија, можемо закључити: *Старца управо његово тело уверава у истинитост перцептивних виђења*.⁵ Када сумња у тело, човек сумња и у перцепцију која потиче од тела. Која се везује за тело, која зависи од тела. Логично, управо ту се (како за Мерло-Понтија, тако и за Јосифа) поставља питање односа нормалности и ненормалности, односно разборитости и лудости.

Феноменолошки посматрано, код старца Јосифа се све што се догађа - догађа *телом*, а не у *телу*. Поново помињем визије, искушења, борбу са страстима. Аскетизам подвижника и аналитику феноменолога. Границу између нормалности и патологије, субјекта и другог. У том смислу нас сам Мерло-Понти, наравно, (за разлику од Јосифа) не говорећи стриктно о визијама, уверава како *човек који гледа* својим очима *види ствари које, заправо, нису спољашње њему који их гледа*. Оне су спољашње само његовом телу.

Тако схваћена перцепција, како код Јосифа, тако и код Мерло-Понтија, битно излази из оквира који описују *границе физичког тела*. Субјекат није *јединка*. Тело, првенствено због тога, није *баријера*. То, свако на свој начин, знају и Јосиф и Мерло-Понти. У извесним случајевима, у сачуваним старчевим писмима, постоје чак сведо-

3 „Између тензије и задовољства умеће се чекање, а између означитеља и означеног успоставља се све сигурнија баријера. Између субјекта и објекта сада напакон стоји фалус“ (Јевремовић 1998, 113).

4 Мерло-Понти 2012, 47.

5 Мерло-Понти пише да му се чини да перцепција задобија своју светлост једино посредством игре закона јединства душе и тела (Мерло-Понти 2012, 52). Ово гледиште су раније истакли и Свети Оци, као што је Никифор, описујући човека као психофизичко јединство. Телесна аскеза по овом становишту произилази из чињенице да се све психичке активности одражавају на телу. Тело учествује у сваком покрету душе, било да се ради о емоцијама, апстрактним мислима, вољној радњи, па чак и о трансцендентном доживљају (Мајендорф 1983, 50–51).

чанства о његовом понекад успешном продирању у светове перцепција и аперцепција других људи.⁶

Када би тело било схваћено у смислу *баријере*, његова би функција, пре свега, била у томе да оно унутар тела буде схваћено као тим истим телом одвојено од онога у спољашњем свету. Тело се овде више разуме као *пропустљива мембрана*, као помагач у комуникацији између онога у и онога ван. Старчево искуство флуидности границе између спољашњег и унутрашњег света битно одређује смисао његовог схватања перцепције, уобразиље. У извесном смислу - фантазма.

* * *

Старац, видели смо, говори о *уображењима*. Психоанализа говори о *фантазмима*. У оба случаја, важно је питање *места фантазма*. Односно, *тополошког одређења уобразиље*.

Место *фантазма* није само у, тј. унутар тела, унутар главе, унутар душе, унутар дубоког несвесног. Код њега, код нашег старца, фантазам (тј. *уображење*) постаје и део оног ван. Тачније и то се може десити. Реалност, упозорава он, може бити опасно контаминирана, чак преплављена оним фантазматском. Искушења могу постати стварнија од стварности. Демонско, тј. оно лудо, тада озбиљно прети самој онтолошкој стабилности субјекта.

Фантазам мора остати *фантазам*. Фантазам се не сме отргнути у смеру *халуцинација*. Свест о разлици је неопходна. Извесност те разлике управо почива на функционалности тела као (семипермеабилне) мембране.

* * *

Старац Јосиф стално говори о молитви. Она је кључни мотив свих његових текстова. Она је темељ праксе и идеологије његовог аскетског виђења света.

Молитва је *гранични* феномен. Она увек бива *неком упућена*. Као таква, она се нужно догађа у сфери границе између онога ко се моли и онога коме се та иста молитва упућује.

Идеал је (држаћу се Старчевог хришћанског виђења ствари) превазићи границу, укинути је. Избрисати разлику између субјекта који се моли и Бога којем се моли, као што свети Апостол Павле каже да „не живим више ја, него Христос живи у мени (Гал. 2, 20)“. Кључне димензије молитве су *разлика* и *поистовећење*. Поистовећење је укидање разлике, превазилажења (сопственог тела као) *мембране* и екстензија границе сопственог бића. Очовечење Бога води обожењу човека. То је смисао целе приче. Разлика је неминовност почетне позиције: онтолошко непоклапање Творца и твари, Бога и човека.

Где је молитва, ту су речи. Без речи нема молитве.⁷ Те речи се могу изговарати наглас. Те речи могу бити изговаране у себи. Молитва може бити тиха и нечујна, молитва може бити гласна.

6 У двадесет четвртом писму старац Јосиф описује да му је у посету дошао познаник из света и да му је те ноћи уступио своју колибицу да преспава, даље пише: „Демони су, по свом обичају, дошли по мене и почели да њега ударају. Човек је почео да вришти, обузео га је ужас и само што није полудео. Одмах сам дотрчао“ (Старац Јосиф Исихаста 2011, 103).

7 Говор се јавља на месту другог, на месту објекта. Објекта који говори. Аналогно томе, молитва је оно што се јавља на месту Бога. Без говорећег другог, нема говора. Без Бога, нема молитве.

Где је молитва ту је тензија, унутрашњи немир, неизвесност. Стрепња и нада. Смрт и спасење. Молитва је, према Евагрију из Понта, *непрестални разговор ума са Богом*.⁸ Из овог исказа пре свега закључујемо да је молитва *непрестална*, односно да треба *да траје*. Она је даље *разговор*, односно процес размене, део односа. Молитва није монолог, већ ствар узајамности, тј. односа. Односа између човека и Бога.

Такође, молитва није пуки вербални исказ. Молитва је пракса. Символички ефекат интеракције субјекта и Другог. Молитва је дар језика опосредованог искуством Бога. Што важи за тело, важи и за молитву. У оба случаја *оно унутра* и *оно споља* бива у односу нарочите непосредности и међусобног сапрожимања. Флуидност интер-субјективног простора чини молитву могућом.

Битан је однос *молитвене праксе* и *динамике тензије*. Молитва пацификују унутрашње стрепње и консолидује субјектов доживљај себе и другог. Она, заправо, чини могућом прогресивну екстернализацију тензичних стања, њихово измештање у поље говора Другог (Оног Другог коме сама молитва бива упућена), те њихову потоњу интеграцију унутар поретка самог субјекта који се моли.

Бог се очовечује да би се човек обожео. За Јосифа је то постулат вере. Сигурност у сопствене границе омогућава прихватање присуства Другог. Другог који својим границама не угрожава границе субјекта, већ напротив, конституише их још јасније. Конституишући их, Он субјекта призива на поистовећење, управо, са Њим. Са самим Богом.

* * *

Лаканово схватање настанка и развоја личности темељи се на његовим идејама везаним за феномен *стадијума огледала*. Слободно можемо рећи, својевремено је, управо ту рођена Лаканова теорија субјакта.

Лакан говори о *примарној* и *секундарној идентификацији*⁹, о субјекту иманентном отуђењу, о конститутивности односа са другим, те о трима регистрима. Целу ту своју причу он настоји да тополошки формализује и да графички схематизује. Одатле његове добро познате и препознатливе схеме. Верујем да је, на основу Јосифовог дела, могуће говорити о *терцијалној идентификацији*. То би била суштинска разлика између Лаканове теорије и Јосифовог духовног завештања.

Стадијум огледала подразумева то да субјекат у настајању (S) налази себе на месту другог (a), поистоветивши се са својим огледалним одразом у другом (a').¹⁰ Ову идентификацију са огледалним ликом мајке (*примарну идентификацију*) употпуниће идентификација са местом Оца (A) у симболичком поретку (*секундарна идентификација*).¹¹ Субјекат у настајању се, у оба случаја, измешта из своје иницијалне (неме)

8 Мајендорф 1983, 18.

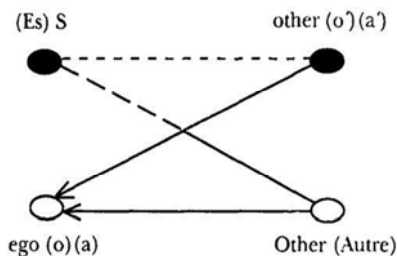
9 Лакан говори о примарној и секундарној идентификацији кроз које субјекат (S) неминовно пролази кроз стадијум огледала. Примарну идентификацију Лакан разуме као поистовећивање субјекта са другим, отуђујући се тиме од себе самог, чиме у саму срж његовог Ја ураста не-Ја. Секундарна идентификација подразумева интервенцију трећег, односно оца као носиоца симболичког поретка. Идентификацију са огледалним ликом мајке (мало a) употпуниће идентификација са местом Оца (велико A), чиме се почетно S још једном измешта, отуђујући се још више од себе самог (Јевремовић 2000, 103–104).

10 Јевремовић 2000, 96.

11 Јевремовић 2000, 104–105.

позиције *на место другог*. Тако настају два (као увек у раскораку сапостојећа) регистра његовог идентитета: регистар имагинарног и регистар симболичког.¹²

Лакан у својим *Списима* представља „Л схему“. Она олакшава разумевање пута који субјекат пролази на овом путу. Лаканов S, субјекат у настајању, има статус несвесног, рефлексиви недоступног. Оног, Фројдовог - *das Es*. S налази себе на месту другог (a) које се одређује и као Его. Огледални одраз у другом (a') са којим се S поистовећује је тај други, бригујући други. Велико А представља великог Другог као носиоца симболичког поретка реда и закона. Дакле, однос A-S је препречен односом a-a'.



Слика бр. 1 – Лаканова „Л схема“

Уочљиво је значајно непоклапање Јосифовог искуства са Лакановом теоријом. Посреди су различите традиције. Једно је традиција (француске) психоанализе, друго је традиција молитвеног тиховања. Најкраће речено, схватимо ли молитву као процес, он ће се одигравати у смеру *супротном* од смера субјектовог ступања у *стадијум огледала*.

Циљ молитве је да субјекат *јесте*, да буде *суштини*. Да превазиђе имагинарно фантазматски однос a-a'. Да се захваљујући томе, што ближе врати оном примарном S, које је (код Лакана) измештањем постало \$. Јосифова прича се, дакле, не завршава лакановском теоријом отуђења, отуђења условљеног двема поменутиим идентификацијама. Оном примарном и оном секундарном. Молитвом се, сведочи нам старац Јосиф, у субјекту покреће нешто што можемо да назовемо терцијалном идентификацијом.

Под секундарном идентификацијом подразумевам субјектово (накнадно, покајањем освешћено) *идентификовање са изгубљеним бићем*. Изгубљено биће је оно биће од којег је субјекат *отпао*. Терцијалном идентификацијом се, дакле, неминовно долази до враћања у почетну позицију. *У изгубљено рајско стање*. У некад изгубљени, а сада поново задобивени мир. Тако нешто би према Лакановом схватању било апсолутно немогуће. Насупрот њему, Јосиф нас својим делом недвосмислено упућује на ту могућност.

Сва местимична делиричност Јосифовог света, за разлику од Фројдовог и од Лакановог Шребера, упркос свему, подразумева могућност очувања функције Оца. Елементи екцесивног декомпоновања семантичког, те преплављујуће надирање сирове тензије, свакако постоји. Ипак, за разлику од психозе, ништа од тога (колико год драматично било) не брише функцију Оца. Речником лакановсе реторике речено: у Јосифовом свету је, упркос неминовној иритацији психотичних цепова, могуће остваривање стабилног односа између S и А. Место великог Другог, у том смислу,

12 Јевремовић 2000, 104.

представља императивно место (симболичког остварења) апсолутне истине вере, преломљено кроз призму нечијег (увек конкретног) искуства.¹³

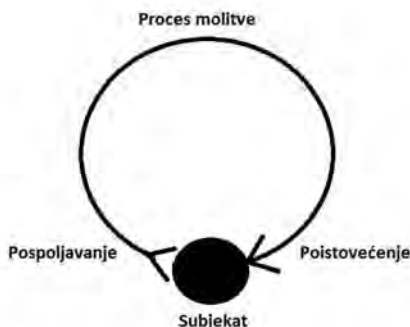
Остваривши себе на позицији великог Другог, Јосифов субјект искушава могућност релативизовања (за Лакана иначе ултимативне) препреке која одваја а од а'. На тај начин се, за савремену психоанализу потпуно неочекивано, отвара пут досезању (*терцијалне*) позиције S, али искључиво из А.

Превазилажење имагинарно фантазматског односа а–а' је, по Лакану, немогуће. Оно представља баријеру и препречује S. S које *јесте*. На месту велико А субјекат је онај који мисли, онај који се моли, онај који улази у процес тиховања.¹⁴

Молитвом старац постепено долази до поистовећивања¹⁵ личног идентитета са идентитетом функције Бога. Поистовећивање је (али сада у виду *терцијалне идентификације*) могуће, субјективитет је (упркос свим искушењима) стабилан и интегрисан. Посреди је стање које је код старца препознато као умирење и спокој.

* * *

Молитвена пракса чини могућим пацификовање стања унутрашње тензије. Пред субјектом се отвара могућност прогресивног поунутрења стања и садржаја који су ослобођени греха и кривице, те сам подвижник, коначно, стиче могућност *поистовећивања са функцијом Бога*. Оци би рекли: постаје Бог по благодати. Управо описан процес илустрован је на *Слици 2*.



Слика бр. 2.

Субјекат се, након поистовећења, враћа самом себи. За разлику од лакановског субјекта, он не губи себе. Вративши се себи, он стално тежи Другом. За њега, Други није

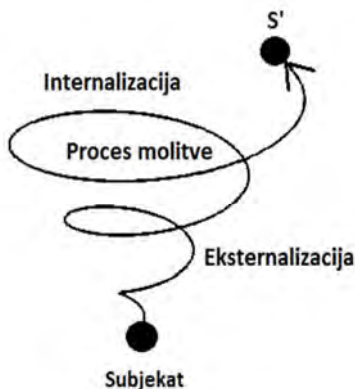
13 Овде је илустративан Лаканов цитат из семинара о Психозама: „Ово је толико фундаментално да када бисмо покушали да направимо шему Фројдовог концепта Едиповог комплекса, то не би било питање троугла отац–мама–дете. Него је то троугао (отац)–фалусна мајка–дете. Где је овде отац? Он је прстен који држи све ово на окупу“ (Лакан 1955–1956, 319). Дакле Бог се не налази на месту функције оца, већ јака функција оца омогућава да се оствари могућност за релацију А–S; Без функције мајке, не би могло да се препозна присуство Бога, а без функције оца, оно не би могло да буде дотакнуто.

14 Филозофија је враћање тишине и говора једног у друго, како је у „Картезијанске медитације“ навео Хусерл: „И надаље, немо искуство је то које води чистом изразу сопственог смисла“ (Мерло-Понти 2012, 138).

15 Ефекат поистовећења је поунутрење. Тек након што дође до поистовећења са Другим, могуће је поунутрити функцију. Детаљно објашњено уз слику бр. 2.

симболичка апстракција поретка говорења. Други је за њега *живи Бог*. Таква искуства значајно мењају субјекта. Након истински проживљеног молитвеног искуства, посебно оног које се назива тиховање, субјекат тежи сталном измештању у смеру Бога. То би била једна од кључних консеквенци *терцијалне идентификације*.

Описан процес можемо представити (Слика бр. 3) као спиралу, и то не дводимензијалну, већ пре тродимензијалну, која се увија и шири ка горе. Кинетика иманентна процесу *терцијалне идентификације* нужно подразумева *спирални ход увис*. Непрестална молитва старца на овај начин постаје вечна молитва.



Слика бр. 3

Дакле, S којем се старац враћа, свакако није оно исто S од којег се субјекат толико пута изместио. S је бивало препречено и недоступно, али не и изоловано. Због тога је оно означено као S'.

Поистовећење субјекта са функцијом Бога подразумева да је тај субјекат у позицији где он *јесте*.¹⁶ Релацијом A–S' омогућава се доживљај описаних искустава која се одигравају на граници између фантазматског и реалног одржавајући при томе перцептивну, когнитивну и афективну стабилност. Дакле, капацитет за мишљење и капацитет за љубав.

На крају, једно упозорење. Терцијална идентификација није *ствар супстанције*. Она не почива на некаквој (мистичкој) трансупстанцији структура и функција примарне и секундарне идентификације. Терцијална идентификација је ствар динамике одношења према себи и према Другом. Према оном *унутра* и према оном *споља*. Према сопственом телу, према туђим телима.

Док је човек жив, он мора мотрити на себе. Измештање у S' није коначно. Једном остварен однос A–S' не подразумева апсолутну могућност манипулације и

16 Одређујући природу божанске мисли Аристотел размишља о божанском уму као о најбожанственијој од свих ствари које изгледају божанске. Поставља се питање да ли божански ум мисли или не мисли о нечему, и ако мисли о чему мисли. Он мисли о ономе што је најбожанственије и најважније и не мења тај предмет мишљења. Аристотел на крају закључује да божански ум нема о чему узвишенијем да мисли него о самом себи, пошто је он најизврснија ствар, а његово мишљење је *мишљење самог мишљења*. Дакле, пошто нема разлике између онога што се мисли и мисли које се тичу нематеријалних ствари, божанска мисао и њен предмет биће истоветни и мисао ће бити једна са предметом мисли (Аристотел 1971, 304–306).

овладавања овом везом. Напротив, у питању је изузетно жива и динамична позиција. Неретко, нестабилна позиција. Док је човек жив, потребан му је Други. Отуд, верује старац, живот је без молитве немогућ. Без молитве упућене Другом, Богу. У томе се најбоље види иманентно релациона природа структура и функција *терцијалне идентификације*.

Литература

- Аристотел (1971): *Метафизика*. Београд: Култура, 285–309.
- Вулевић, Г. (2009): Развојна психопатологија, необјављена скрипта. Београд.
- Gregory of Nyssa (1978): *The Life of Moses*. New York: Paulist Press.
- Јевремовић, П. (1998): *Психоанализа и онтологија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Јевремовић, П. (2000): *Лакан и психоанализа*. Београд: Плато, 81–126.
- Јевремовић, П. (2011): *Патрологија у огледалу херменеутике*. Београд: Отачник.
- Lacan, J. (2006): The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 197–268.
- Lacan, J. (2006): The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 93–100.
- Lacan, J. (2006): Science and Truth, *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 726–745.
- Lacan, J. (2006): Seminar on "The Purloined Letter", *Ecrits*. New York: W. W. Norton & Company, 6–48.
- Lacan, J. (1962–1963): *Anxiety*. The seminar, Book X.
- Lacan, J. (1955–1956): *Psychoses*. The seminar, Book III.
- Мајендорф, Ј. (1983): *Свети Григорије Палама и православна мистика*. Београд: Православни Богословски факултет, Хиландарски фонд.
- Мерло-Понти, М. (2012): *Видљиво и невидљиво*. Нови Сад: Академска књига.
- Платон (2012): *Писма*. Београд: Тенеси, 33–67.
- Richardson, J. W. (1974): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Sandler, J. (1989): *Projection, Identification, Projective Identification*. London: Karnac Book, 1–64.
- Свети Григорије Палама (2012): „О божанским енергијама“, *Догматске и вероисповедне расправе*. Нови Сад: Беседа, 73–130.
- Свети Григорије Палама (2012): *Слова у одбрану светих исихаста*. Нови Сад: Беседа.
- Старац Јосиф Исихаста (2011): *Изложење монашког опита*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Старац Јефрем Филотејски и Аризонски (2014): *Мој старац, Јосиф Исихаста*. Београд: Библиотека Очевог дома.
- Фројд, С. (2003): *Параноја и хомосексуалност*. Београд: Чигоја.
- Хегел, Г. В. Ф. (1974): *Феноменологија духа*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, редакција „Култура“.
- The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Holy Transfiguration Monastery, Boston, 2011.

**ELDER JOSEPH THE HESYCHAST
AND THE CONCEPT OF TERTIARY IDENTIFICATION**

In text the author searched for an answer to the question how the deep prayer that old Joseph the Hesychast practiced can be perceived from the perspective of the psychoanalytic theory. The author presents the necessary explanation of psychoanalytic subject, body, tension and prayer. Further, Joseph's perception of ascetic practice was related to Merlau-Ponty's European phenomenology and Lacan's understanding of genesis and development of personality based on his perception of the *mirror stage*. The author here introduces a term - tertiary identification (Lacan talks about primary and secondary identification) in purpose of closer understanding of hesychasm as a process in the opposite direction of the one that the subject takes upon entering the mirror stage.