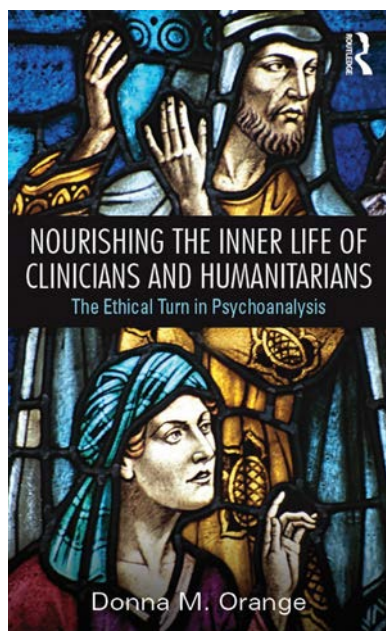


Поддержка внутреннего мира психотерапевтов и других специалистов помогающих профессий



Книга *«Поддержка внутреннего мира психотерапевтов и других специалистов помогающих профессий: этический поворот в психоанализе»* рассказывает о сложной клинической работе, которую проводят психотерапевты с уязвимыми и хрупкими душами людей, пострадавших в результате насилия и дискриминации. Донна Оранж говорит, что, не смотря на все сложности, в человеческой природе есть нечто большее, чем негативные стороны. Опираясь на работы психоаналитиков и философов, а также примеры из истории и литературы, она исследует вопросы этического характера, которые хранят в себе веру в человечество, доброту, и показывает, как голоса философов, хорошо знакомые каждому аналитику, могут стать источником смелости, поддержки и интуиции, которые ведут нас на этом сложном пути. В течение жизни эти источники меняются, одни становятся более значимыми, другие уходят на второй план.

Оранж приводит примеры из Древнего Рима (Марк Аврелий), Европы 20-го века (Примо Леви, Эммануэль Левинас, Дитрих Бонхёффер), Южной Африки (Нельсон Мандела) и России 19-го века (Фёдор Достоевский). Их слова становятся примерами не только вдохновляющих и предостерегающих наставлений великих

людей, но источниками внутренней заботы о себе. Большая часть примеров взята из литературы, но вдохновение можно найти в музыке, изобразительном искусстве и других областях, способствующих восстановлению сил.

Данная книга поможет психоаналитикам найти слова для описания этических вопросов и определения зоны ответственности терапевта/аналитика. Она будет полезна как практикующим специалистам, так и студентам, изучающим психоанализ и психотерапию.

Донна М. Оранж преподает, консультирует и ведет обучающие группы для психотерапевтов психоаналитиков и гештальт-терапевтов. В своей работе она сочетает современный психоанализ и вопросы этики в области отношений. Она также является автором книг «Образ мышления психотерапевта: философские труды для современных психоаналитиков и специалистов гуманитарных профессий» (2010) и «Страдающий незнакомец: герменевтика для ежедневной клинической работы» (2011).

Поддержка внутреннего мира
психотерапевтов и других специалистов
помогающих профессий: этический
поворот в психоанализе

Донна М. Оранж

Я должен уступить другому, поставить его во всем на первое место, начиная от слов «После Вас!», когда мы открываем перед кем-то дверь и пропускаем его вперед, до принципа – практически невозможного, но этого требует благочестие – «умри за другого».

(Эммануэль Левинас. *Имеем ли мы право Быть?*)

Содержание

Предисловие

- 1 Травма и травматизация
- 2 Радикальная ответственность и клиническое гостеприимство
- 3 Этика – это мазохизм? Безграничная этическая ответственность и ограничения каждого человека
- 4 Философия как способ жить: Пьер Адо
- 5 Свидетели унижения другого: Примо Леви
- 6 Смена позиций: Нельсон Мандела и Дитрих Бонхёффер
- 7 Этика как оптика: Фёдор Достоевский (написано в соавторстве с Максимом Лившетц)
- 8 Клиническая работа и гуманитарная деятельность как пророчество
- 9 От кающегося фаллибилизма к смирению: клиническое, личное и гуманитарное

Предисловие

Non basta. Недостаточно. Первых двух книг оказалось недостаточно. В предыдущих работах «Образ мышления психотерапевта» и «Страдающий незнакомец» я рассказала об источниках моей собственной чувствительности в работе психотерапевта (основных традициях психоанализа и философии). В них я попыталась показать важную взаимосвязь между позициями в диалоге и радикальных изменениях в этике поле холокоста, которые повлияли на современный психоанализ. После публикации этих двух книг тяжелая работа психотерапевтов, включая самого автора, осложнилась наличием другой дилеммы: безграничное чувство ответственности перед страдающим пациентом и слишком ограниченные возможности клинициста как человека.

Каждая из моих книг была написана практически по просьбе моих коллег психотерапевтов. Первая, «Образ мышления психотерапевта» (2010) стала ответом на вопросы клиницистов, которые просили помочь разобраться в философии и применить ее понятия и проблемы для чтения психоаналитической литературы. Книга «Страдающий незнакомец» (2011) предназначалась для тех, кто интересовался вопросами герменевтики, искусства толкования и понимания текстов, которая призвана помочь в работе с людьми, чьи страдания, казалось лежат за пределами всякого смысла. Теперь появилось два новых запроса.

Иногда коллеги просили меня написать что-то более личное, вроде мемуаров. Моя собственная замкнутость и вопросы этики – как минимум профессиональной – не позволяют мне пойти на этот шаг. Моя жизнь связана не столько со мной, сколько с другими. Наше прошлое всегда преследует нас: насколько наш сегодняшний день предопределен судьбой или личным выбором? Я родилась в семье римских католиков на северо-западе США, затем переехала в Нью-Йорк, окончила Йешива-университет и работала в основном в «мире евреев». Параллельно с психоанализом я увлеклась немецким языком (чтобы читать в оригинале труды философов и Фрейда) и вышла замуж за немца американского происхождения. Изучая историю немецкого лютеранства, поддерживавшего нацизм, я старалась не обращать внимание на сложность истории католической церкви, чье влияние, возможно, было еще более мощным. Я убегала от написания каких-либо мемуаров и биографии, в надежде избежать «вопросов скорби и морали в психологии» (Leag, 2014), интернализации, интеграции и целостности и так далее. Под «и так далее» я имею ввиду жить-для-другого (Levinas, 1981), надеюсь, что мы можем научиться этому сами.

Однако, вторую просьбу мне пришлось выполнить: какие виды ответственности терзают нас всех, включая психотерапевтов, и как мы справляемся с ней? Какие личные, духовные и коллективные источники питают нас на нашем пути к человечности? Каждая книга в этой трилогии пытается решить свои задачи, но именно эта заканчивается вопросами, актуальными для многих читателей. В мире не существует универсальных формул, которые подошли бы каждому.

Данная книга будет созвучна людям, которые задают себе вопрос: как нам жить в мире этики, которая никогда не позволит нам сказать, что мы сделали всё. Что же нам необходимо для работы с ранеными пациентами? Обучение? Постоянное, всестороннее личностное развитие и рост в равноправном диалоге? Желание помочь другим, которое привело в эту профессию и обусловлено нашей личной историей? Поддержка профессионального сообщества? Принимая во внимание сложность работы в сфере «человек-человек», наши собственные болезни и старение, личные ограниченные возможности помочь другому, некоторую изоляцию, обусловленную этическими принципами нашей работы, возникает вопрос о том, как нам продолжать наш путь терапевта, помогающего другому человеку восстановить чувство собственного достоинства?

Эта книга посвящена философским трудам и «этическому повороту» (Baraitser, 2008) в современном психоанализе. Клэр Элиза Катц говорит, что «этот поворот, поставивший Другого на первое место, должен стать *руководящим принципом* всей нашей жизни» (Katz, 2013, с. 72). Эммануэль Левинас, (продолжает она) описывает смиренность как «нехватку времени, чтобы повернуться к себе самому. И дело не в отрицании себя, как в аскетизме, потому что мое Я даже не рассматривается в этот момент. Это не вопрос выбора между мной и Другим, потому что он еще не возможен в принципе. Просто мое Я смотрит в сторону Другого» (Katz, 2013, с. 72–73).

Моя книга поможет практикующим психотерапевтам, философам и другим специалистам, работающим в сфере «человек-человек», интернализировать жизненно необходимые источники, необходимые для работы в лучших традициях психоанализа и современного «этического поворота». От нас требуется не только мудрость и сострадание, но и уязвимость, фаллибилизм, мужество и смирение. У каждого психотерапевта есть собственные недостатки, как же ему справляться с возникающими в работе одиночеством, атаками и тяжелыми переживаниями? Эта книга постарается хотя бы немного ответить на все эти вопросы.

Во избежание абстрактных рассуждений в каждой книге присутствуют отличные, хотя и не идеальные собеседники. Для начала, вместо общих рассуждений о философии мы поговорим с Мартином Бубером, Хансом-Георгом Гадамером, Морисом Мерло-Понти, Людвигом Витгенштейном и Эммануэлем Левинасом. Герменевтика оживет в беседах с Шандором Ференци, Дональдом Винникоттом, Фридой Фромм-Райхман, Хайнцем Кохутом и Бернардом Брендшафтом. Однако на этом пути со мной все-таки произошло кое-что личное. Сандра Буечлер (1998), психоаналитик, пишущий об опыте одиночества, называет это «внутренним хором». «Каждый день мы приводим в кабинет наш «внутренний хор», он должен поддерживать нас и мотивировать к творческому использованию одиночества. Он должен говорить нам, что, чтобы не происходило сегодня или сейчас в работе с данным пациентом, оно не определяет нас как аналитиков, потому что мы уже определились, кто мы: через свой опыт, идентификацию со

своим аналитиком и сформировавшуюся идентичность. При взаимодействии с пациентом мы не ставим под удар свою идентичность, ни личную, ни профессиональную» (Buechler, 1998, с. 111).

Мой внутренний хор помогает мне твердо стоять на ногах и взаимодействовать с другим, даже когда я чувствую, что меня загнали в угол, преследуют, изматывают или, как сказал Винникотт, мстят или обвиняют. Если я не справилась, что часто бывало, он помогает мне продолжать работать и уменьшает мое самобичевание. Буччлер пишет: «Мы можем рассматривать одиночество при работе с пациентом как информацию, а не выносить какое-то суждение. Воспользуйтесь именно тем, что сейчас вы одни и подумайте о том, что это означает, проявите любопытство и поймите смысл этого одиночества. Его надо понять, а не бороться с ним, будто это какое-то препятствие или своего рода обвинение в ваш адрес. Одиночество не разрушает связь с нашим внутренним хором, со своей идентичностью и пациентом, если подойти к нему творчески» (Buechler, 1998, с. 111).

Мои философы и психоаналитики, на которых я ссылаюсь в предыдущих двух книгах, - бессменные члены моего внутреннего хора, которые спешат на помощь по моему первому зову. Они говорят со мной, то по одному, то все разом, иногда попрекают, а иногда и предостерегают – как даймон у Сократа или хор Сандры Буччлер. Он напоминает мне о том, что мое существование не ставится под удар на каждой сессии. Некоторые хористы не всегда утешают или поддерживают меня, а просят прислушаться к ним. Среди голосов есть те, которые узнают лишь немногие: мои любимые учителя, которые помогли мне понять, что женщины могут быть лидерами, а их собственные имена так и остались никому неизвестными; мой аналитик и первые супервизоры, которые верили в меня задолго до того, как я поверила в себя; и многие другие профессионалы, не связанные с психотерапией, увлеченные и преданные делу своей жизни.

Каждый из нас шаг за шагом собирает свои источники поддержки: медитация, подражание, духовный и личностный рост. В моем случае, возможно, потому что я училась в женской католической школе при монастыре, мне помогает медитативное чтение, которым я занимаюсь каждое утро перед началом дня. Каждый из авторов, появившихся на страницах моих книг, может стать для вас отдельным объектом внимания, ваши личным собеседником и духовным наставником. Они помогут создать тот самый внутренний хор, ваш этический голос, который Сократ называл даймоном, он подготовит к встрече с незнакомцем, которому мы должны помочь.

Буччлер (1998) обращается к образу бегуна на длинные дистанции. В молодости я участвовала в марафонах, во время забега необходимо найти свой собственный ритм, внутренние и внешние ресурсы для прохождения всей дистанции. Мое представление о внутреннем хоре развивается со временем. Некоторые его участники отходят на второй план, другие же начинают солировать. Даже во время написания этой книги голоса менялись местами, поскольку я перечитывала когда-то любимых авторов и разочаровывалась в них, но всегда появлялись новые. Кто-то пришел из области моего профессионального мира, другие – из культуры, как у многих терапевтов и прочих профессионалов, работающих с людьми.

Отдельное внимание уделено некоторым хористам из числа моего мира практикующих психоаналитиков. Иногда у них завязываются беседы друг с другом, чему я сама была приятно удивлена. Они стали героями моего внутреннего

мира, подобно литературным персонажам, перед читателями предстанут мои образы этих людей, а не научные рассуждения. Полагаю, кто-то вступит в диалог с участниками своего внутреннего хора, находя в их лице поддержку и новые озарения. «Познай себя», - говорили древние греки. Близкое знакомство с теми, кто оказал на нас влияние, поддерживал и сопровождал, - не только те самые «плохие объекты» - помогает нам оставаться отзывчивыми. В противном случае наша работа попросту становится тяжелой и непереносимой, вызывая чувство одиночества.

Однако, почему же мы одиноки на своем пути в профессии, и почему именно этот аспект требует особого внимания? В первой главе речь пойдет о травматичных истоках востребованности нашей работы в ситуации «горящего обжигающего мира» (Cushman, 2007; Richardson and Zeddies, 2004). Основываясь на последних работах в области показаний свидетелей различных событий и их осознания, я объясняю, почему работа с серьезными травмами требует очень многого от клинициста, включая сильную поддержку со стороны внутреннего хора, который необходимо постоянно подпитывать и пополнять. Мы рассмотрим вопросы травмы, травматизации, этического отклика, чтобы показать насколько личные, общественные и духовные ресурсы становятся важными в работе терапевта.

Вторая глава посвящена вопросам этики и личной ответственности в работах Ганса Левальда, этического гостеприимства (Orange, 2012), клинической щедрости (Butler, 2004; Corpt, 2009) и уязвимости (Aron and Starr, 2012; Butler, 2004), с которыми мы сталкивались в нашей работе и противопоставляли элитизму традиционного психоанализа и безразличию к страдающим людям, которых мы иногда не замечаем и не слышим. Кто-то спросит: и почему я должен все время чувствовать себя виноватым? Все зависит от того, что называть виной, а что этикой. Я предлагаю рассмотреть несколько вариантов понимания, что такое этика с точки зрения психотерапевтов и сообщества ученых.

Третья глава рассматривает вопросы, которые неизбежно возникают, когда я говорю об этических идеях Достоевского и Левинаса. Они говорят о моральном мазохизме Фрейда? Если я ставлю другого на первый план, то не потеряю ли я себя? Мы рассмотрим все эти вопросы в историческом разрезе и посмотрим на этический субъект не как на кого-то, кто *хочет* страдать, а на того, кто *желает* это сделать перед лицом страдающего другого. Я покажу, что в терминах Эммануэля Гента, отдаться этической задаче не подразумевает автоматически подчиниться, вывести на первый план фальшивое Я. Все не так просто. Этическая жизнь подразумевает боль, страдания, и даже преследование со стороны другого. Она проживается иначе.

В четвертой главе мы поговорим о внутреннем хоре, историке философии Пьере Адо, который показал нам, что Сократ, Платон, стоики и эпикурейцы являют собой примеры пути философа, терапевта. Каждая этическая история поддерживает тех, кто избрал для себя этот путь. Адо стал моей ежедневной опорой на моем пути. Вместе с А.А. Лонгом (2002), который научил меня читать Эпиктета, Адо показал, что мы можем жить ради человечества каждый день, не волнуясь о результатах. Понимая, насколько мы малы по сравнению с размерами Вселенной, что мы каждый день идем навстречу смерти, мы освобождаемся от тревоги только когда поймем, что есть наше (выбор и отношение к чему-либо), а что нет (слава, деньги,

мнения других, даже здоровье). Любимый учитель Адо, Марк Аврелий, стал и моим источником поддержки в трудные времена.

Глава пятая приведет нас прямоком в ад. Молодой химик Примо Леви, убежденный в том, что опыт «канувших и спасенных» в лагере Освенцим должен быть известен всему миру, начинает рассказывать свои «ужасные истории». Его голос, повествующий о человеческом достоинстве, отказывающийся отворачиваться и увилывать от ответственности, в конце концов стоил ему жизни. Я до сих пор слышу его слова. Они созвучны с идеями Достоевского и Левинаса, которые настаивали на том, что мы никогда не должны оставаться безразличными к смерти другого. Мы вернемся к ним в главе восьмой, когда будем говорить о пророках и терапевтах.

В шестой главе мы последуем за Нельсоном Манделой и Дитрихом Бонхёффером. Последний, теолог христианства, впитал небезразличное отношение к судьбе другого еще в детстве и пронес его через всю жизнь, за что он был приговорен и повешен. Его чувство общности стало важной составляющей в вопросах этики и религии, что осложнило его пребывание в заключении. Мандела, революционер, ставший примером тихого человеческого достоинства, провел в заключении 27 лет из-за требований полного равенства для своего народа. Мандела и Бонхёффер рассматривали философию как путь жизни. Находясь в заключении, каждый из них выполнял свои «духовные практики» и по-своему служил обществу.

Творчество Достоевского, феноменология и еврейские тексты оказали существенное влияние на этику Эммануэля Левинаса. В седьмой главе мы рассмотрим повесть «Братья Карамазовы» и ее влияние на мой внутренний хор (Я должна напомнить, что каждый терапевт должен найти и собрать свой внутренний хор. Мой вам не подойдет. Вы можете выбрать Диккенса, который был любимым английским писателем Достоевского.)

В заключении мы поговорим о пророчестве и скромности. Мы познакомимся с текстами библейских пророков, перейдем к феноменологии Левинаса и попробуем взглянуть на терапевтическую практику с точки зрения пророческого слова и действия. После мы лишь можем учиться слышать лучше, откликаться еще до того, как нас позвал другой. Но поскольку призыв исходит из бесконечности, а я конечен, уязвимость и постоянные неудачи на моем пути требуют от меня смирения, фаллибилизма, осознания неизбежности старения. Аутентичность, самоопределение и мое место под солнцем теряют свою важность и актуальность, вместо этого мы приходим к жизни ради другого.

Внимательный читатель мог заметить, что эта книга получилась более личной по сравнению с двумя предыдущими: эти хористы – *особенные для меня* люди. Конечно, у них есть свои недостатки, как и у меня: Достоевский был игроком и антисемитом (что не остановило Левинаса от восхищения его творчеством); отношение Бонхёффера к женщинам и браку было анти-дилловинальным, на мой взгляд, и, хотя он умер за свои попытки остановить холокост, он считал евреев менее достойными людьми по сравнению с христианами; храбрость Манделы отрицательно сказалась на членах его семьи; Левинас считал Европу центром мира. У меня тоже есть свои предрассудки, о которых знают далеко не все, но я стараюсь оставаться открытой к другому человеку и прислушиваться к голосам критиков.

Мое увлечение иностранными языками повлияло на состав моего хора: Примо Леви из Италии; Левинас, Мерло-Понти и Адо – французы; Фрейд, Бах, Левальд,

Бонхеффер, Гадамер и Витгенштейн говорили по-немецки. Еще до того, как я начала говорить на английском я слышала латинский язык в церкви и музыке Баха. Совсем недавно меня осенило, что центральной и самой поразительной историей в книге Леви «Человек ли это?» является рассказ о том, как его товарищ француз просит дать ему несколько уроков итальянского в Освенциме, и Леви начинает читать наизусть и объяснять произведения Данте. Мы вернемся к этой истории, но я хотела бы сказать, что мое увлечение иностранными языками стало одним из внутренних источников. Язык связывает нас не только с другими, но и с их инаковостью. Изучение языков уменьшает мое чувство центральности моего Я.

Все темы книги объединяет вопрос этики: не обсуждение плюрализма независимых мнений в борьбе за права, свободы и т.д., а этика безграничной ответственности перед другим человеком (Levinas, 1979, 1998), о которой я писала в первых двух книгах. Клиницисты нуждаются во внешней и внутренней поддержке, поскольку их работа требует принятия этического вызова на ежедневной основе. Если вы ищете более легкой жизни и пути, то эта книга не для вас, не тратьте ваше время.

Данная книга является своего рода посланием от более старшего поколения более младшему. На языке психоанализа можно было бы сказать, что он рассказывает об интернализации голосов и примеров тех, кто поддерживает нас на нашем профессиональном пути. Я представлю вам тех, чьими работами я восхищаюсь уже много лет, хотя у многих были свои недостатки и тяжелая судьба. Леви покончил жизнь самоубийством, Бонхёффера казнили в концентрационном лагере. Другие провели часть жизни в тюрьме или лагерях, пережили личные травмы и потери. Тем не менее, они смогли внести значительный вклад в человеческую культуру, а их голоса стали моим внутренним источником силы. Вы увидите, что их истории вызывают и неприятные ощущения. Они заставили меня по-другому взглянуть на историю и достижения Европейской культуры, в частности, на Германию и историю массового уничтожения людей, включая тех, кто вошел в число моих хористов. Мой хор поддерживает меня, но и взывает во мне беспокойство и неприятные переживания в том числе.

Они не обязывают меня служить другому каким-то особенным образом. На самом деле, написав эту книгу, я почувствовала себя еще более скромной, поскольку недооценивала одних хористов и переоценивала других, например, Бонхёффера. Как писал Саймон Критчли: «Процесс создания книги похож на образование раковой опухоли: одна клетка перестает функционировать как обычно, объединяется с другими, заражает их. Также мы создаем предложения из слов.» (Critchley, 1999, с. 33). Эта мрачная метафора отражает появление комплекса этического обвинения, заражения, и процесса преследования, о котором мы поговорим на страницах данной книги, о чем я даже не подозревала, когда начинала ее писать. Все мои хористы однозначно заявляют об ответственности перед другим, я должна жить ради другого, а не ради себя. Как бы это не было парадоксально, но именно это утверждение всегда поддерживало меня больше всех.

Идеи Сандры Буччлер о «внутреннем хоре» вдохновили меня на создание данной книги, я расскажу вам о тех, чьи работы меня поддерживают, даже если не приносят успокоения. Однажды Кафка написал своему другу Оскару Поллаку:

Полагаю, мы должны читать только те книги, который нас кусают и жалят. Если книга не потрясает нас до глубины души, зачем ее вообще читать... нам нужны книги, которые ранили бы нас в самое сердце, как смерть любимого человека, чтобы мы почувствовали, будто нас изгнали из племени, прочь от рода человеческого. Книга должна быть похожа на самоубийство, замерзшее море внутри нас.

(Quoted in Malone, 2003, с. 117–118)

Хотя я не во всем согласна с Кафкой, некоторым из вас главы моей книги могут показаться отнюдь не успокаивающими, но я надеюсь, что они помогут вам найти ваш этический центр.

Кроме этого я надеюсь, что молодые коллеги начнут свои собственные поиски интеллектуальных, культурных и духовных источников. Я считаю, что кроме слов наших учителей, заботе о своем теле, хобби, семье и друзей, каждый терапевт должен найти свои внутренние голоса живых или уже умерших людей, которые вдохновляют его в тяжелые времена. Со временем состав вашего хора может меняться, но он всегда должен быть.

Многие их моих хористов солируют уже много лет, чей-то голос стал актуальным лишь спустя годы. Некоторые участники хора не являются известными личностями, это могут быть мои знакомые по институту, учителя, а кто-то становится своего рода саундтреком к выступлениям любых хористов, например, музыканты периода Барокко, Сократ, утверждавший, что лучше страдать, чем творить зло; Иисус и его Нагорная проповедь: «Блаженны нищие духом...»

Иногда наши коллеги и мы сами можем стать хористами друг для друга.

Тем не менее, несмотря на создавшееся впечатление, что мой хор состоит из тех, кто уже покинул наш мир, я хотела бы поблагодарить тех, кто поддерживает меня сегодня – прямо или косвенно – и помог в создании данной книги: Джордж Атвуд, Дорис Бразерс, Сандра Бучлер, Элизабет Корпт, Шелли Докторс, Боб Фиоре, Джеки Готтолд, Дженис Гамп, Джудит Льюис Херман, Линн Джейкобс, Дэн Перлитц, Уоррен Поланд, Майк Рейсон, Питер Шабат, Дэн Шо, Леонард Шенгольд, Эллен Шумски, Боб Столороу и члены моих обучающих групп. Линн Джейкобс и Дон Баруе помогли мне редактировать текст книги и двигаться дальше, когда я заходила в тупик. Мой муж Дон Брауе поддерживал меня не только в моей терапевтической работе, но и был со мной в периоды молчания, когда я пыталась сосредоточиться на работе над книгой, а также помогал редактировать текст, поскольку читал его с точки зрения не-философа и не-аналитика. Слова не могут выразить всю мою благодарность. Я хотела бы поблагодарить тех, кто был моими интеллектуальными учителями, я вспоминаю Винникотта (1945) и его слова, которые я украла для своей книги, о чем он даже не мог подумать.

Список литературы

- Aron, L., and Starr, K. (2012). *A Psychotherapy for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis*. Hove and New York: Routledge.
- Baraitser, L. (2008). Mum's the Word: Intersubjectivity, Alterity, and the Maternal Subject. *Studies in Gender and Sexuality*, 9, 86–110.

- Buechler, S. (1998). The Analyst's Experience of Loneliness. *Contemporary Psychoanalysis*, 34, 91–113.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso.
- Corpt, E. (2009). The Importance of Analytic Generosity in the Treatment of Inter-generational Trauma. Paper presented at the Conference on Intergenerational Trauma, Dublin/London.
- Critchley, S. (1999). *Ethics—Politics—Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Cushman, P. (2007). A Burning World, an Absent God: Midrash, Hermeneutics, and Relational Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 43, 47–88.
- Frank, A. (2004). *The Renewal of Generosity: Illness, Medicine, and How to Live*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Gardiner, J. (2013). *Bach: Music in the Castle of Heaven*. New York: Alfred A. Knopf.
- Katz, C. (2013). *Levinas and the Crisis of Humanism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Lear, J. (2012). The Thought of Hans W. Loewald. *International Journal of Psychoanalysis*, 93, 167–179.
- Lear, J. (2014). Mourning and Moral Psychology. *Psychoanalytic Psychology*, 31, 470–481.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1998). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Loewald, H. (2000). *The Essential Loewald: Collected Papers and Monographs*. Hagerstown, MD: University Publishing Group.
- Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford and New York: Clarendon Press and Oxford University Press.
- Malone, N. (2003). *Walking a Literary Labyrinth: A Spirituality of Reading*. New York: Riverhead Books.
- Orange, D. (2002). There is No Outside. *Psychoanalytic Psychology*, 19, 686–700.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2012). Clinical Hospitality: Welcoming the Face of the Devastated Other. Keynote address presented at the New Zealand Association of Psycho-therapy, Wellington.
- Richardson, F., and Zeddies, T. (2004). Psychoanalysis and the Good Life. *Contemporary Psychoanalysis*, 40, 617–657.
- Winnicott, D. W. (1945). Primitive Emotional Development. *International Journal of Psychoanalysis*, 26, 137–143.
- Winnicott, D. W., and the Institute of Psycho-Analysis (Great Britain) (1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Глава 1

Травма и травматизация

«Эмоциональное выгорание» - несколько жаргонное словосочетание, но очень точно выражающее суть процесса – стало популярным в аналитических кругах несколько лет назад (Brothers, 2008; Buechler, 2000; Cooper, 1986). Мы стали задумываться: что же мы делаем не так? Слишком много работаем, излишне добры, игнорируем агрессию или пренебрегаем заботой о себе? Однако, многие из нас полагали, что существуют намного более серьезные причины психологической усталости и надлома. Среди «страдающих незнакомцев» (Orange, 2011), приходящих к нам в кабинет, есть те, чья душа была убита (Shengold, 1999, 2000), канула (Levi, 1989; Levi and Woolf, 2008), оставлена умирать, или «опустошена в попытке снова стать собой...как больной гемофилией, истекающий кровью» (Levinas, 1981, с. 92). Как же нам выжить в таких условиях?

В мире психоанализа Ференци был первым, кто серьезно отнесся к данной проблеме. Многие говорили, что он сам был не лучшим примером, но я в этом не уверена. При работе с пациентами, которые были травмированы в раннем детстве, он обнаружил, что их ярость воздействовала на его собственные внутренние раны, а также способность переживать эту боль и даже причинять ее другим. Возможно, причиной его смерти стала анемия Аддисона (которая сейчас лечится витамином В12), или истощение, а возможно, и то, и другое. Тем не менее, он показал нам, как дать другим то, что Винникотт потом назовет «не меньше, чем всё» (цитата из Kahr, 1996, с. 125). Два этих аналитика стали для меня примером мужества и человеческого предела.¹ Они не оставили своих клиентов погибать в одиночестве, даже ценой собственной жизни.

Пребывание рядом с травмированными пациентами требует от нас всех наших внутренних сил. Само описание травмирующего события занимает минут пятнадцать. Жертвы различных религий, спорта, войн, геноцида, жестокого обращения в детстве остаются в поле нашего внимания лишь в те мгновения, когда мы читаем о них в прессе или смотрим сюжет по ТВ, другими словами, совсем на мгновение. Несколько лучше ситуация обстоит в различных кризисных центрах и больницах, оказывающим помощь жертвам насилия, перестрелок и войн. Кто-то обращается в Управление по делам ветеранов войны, где бывшие солдаты получают медикаментозное лечение и краткосрочную когнитивную терапию. Те же, кто пережил более скрытое от глаз насилие в своей собственной семье, редко обращаются за медицинской помощью. В лучшем случае, они становятся

предметом изучения различных институтов исследований психических расстройств и мозга. Нет необходимости в деталях пересказывать такие истории, если только не в контексте глубокого горя и стыда (см. главу 5), которое переживаю я и, вероятно, вы. Принятие и понимание этих брошенных душ, библейских вдов, сирот и незнакомцев, требует от нас поддержки внутренней и внешней – нахождения богатства внутри нас самих.

Данная глава построена по следующей логике: от травмы как таковой, необходимости стать невольным свидетелем этих событий, к внутренней работе «свидетеля» и скорби, к intersубъективному опыту переживания стыда, заключенного в самой травме. Она станет мостиком к следующим двум главам, посвященным вопросам нашей ответственности, ее теневой стороне и мазохизму.

Травма

Вопросы природы травмы и особенностей ее лечения были изучены достаточно подробно. Тем не менее, без излишних подробностей и с уважением к тем, кому не смогли помочь, я хотела бы рассказать о работах тех, кто повлиял на меня сильнее всего: Джудит Льюис Херман, чья неустанная приверженность идеям человеческого благородства делает ее одной из солисток моего внутреннего хора; Дори Лауб и Шошана Фельман, которые трепетно и неотступно собирали сведения о выживших жертвах холокоста; Джордж Атвуд, который научил меня и других с уважением относиться к психотикам как людям, пережившим травму; Роберт Столоруоу, чья уникальная работа будет рассмотрена мною чуть позже более подробно; те, кто посвятил себя работе с людьми, страдающими от разнообразных расстройств из-за травматичных событий их жизни (Chefetz, 2009; Chefetz and Bromberg, 2004); и многие другие (Brown и др., 2007). Кроме этого существует целая плеяда ученых, посвятивших себя изучению травм, в данной книге невозможно освятить их труды и усилия.

Я думаю, что наиболее серьезные травмы являются результатом человеческой жестокости, которая маскируется под различными идеями, не вызывающими у большинства никаких вопросов: рабство (Gump, 2010), дискриминация, расизм, сексизм, чаилдизм (Young-Bruehl, 2012). Они не видны тем, кто существует в рамках системы, особенно если они получают с этого некую выгоду, но это насилие не проходит бесследно, оставляя шрамы, влияющие на «третье и четвертое поколение» (см. источники 14 - 18).

Объектом моего внимания стала герменевтика травмы и сумасшествия, которая частично обусловлена негативизмом общества.² Травму запускает шокирующее и дезориентирующее событие: взрыв бомбы, землетрясение, смерть ребенка, родителя или любимого человека, утрата важных жизненных функций или угрожающее жизни заболевание. По наблюдениям многих специалистов (Atwood, 2011; Carr, 2011; Davoine and Gaudilliere, 2004; Orange, 2011; Stolorow, 2007), травма становится непереносимым страданием в условиях отсутствия соответствующего холдинга, и усиливается при проявлении пренебрежения и обесценивания со стороны окружения. Суть психологической травмы, согласно Столоруоу и Атвуду (1992, с. 52–53), состоит в «переживании непереносимого аффекта» в отсутствии «необходимого созвучного ответа со стороны окружения,

чтобы помочь вынести ее, контейнировать, переработать и уменьшить». Давайте для начала послушаем голоса тех, кто уже писал об этом в своих работах.

Роберт Столору (2007), основываясь на двадцатилетних размышлениях о своем травматичном опыте и философии Хайдеггера, разработал феноменологию травмы и выделил три важных элемента. Во-первых, она разрывает временной континуум; разрушает наш опыт линейности времени (прошлое, настоящее и будущее). Травматичное событие всегда присутствует в настоящем, всегда рядом. Ничто не оседает в прошлом навечно – чтобы это ни значило – угроза всегда маячит на горизонте. Во-вторых, травма формирует чувство глубокой изоляции, человек больше не включен в мир других, ощущает себя тенью или приведением, чужаком, постоянно переживающим свою странность и непохожесть на других. В-третьих, она уничтожает то, что Столору называет «очевидностями повседневной жизни», знакомого чувства уверенности в том, что другие будут в нашей жизни каждый день и т.д. Единственной надеждой для травмированного человека становится то, что обнаруживается на втором этапе после того, как пройдет шок. Столору называет это «эмоциональным приютом» (интерсубъективный контекст, обеспечивающий человеку отношения принятия его травмы), в котором травматический опыт и его дезорганизирующие последствия могут быть приняты и контейнированы, страдающий человек встретит «собрата-во-тьме» (2007, с. 47).

Военный психиатр Рассел Карр (2011) великолепно применил и дополнил идеи Столору, организовав краткосрочную терапию для солдат, вернувшихся из зон военных действий. Он говорил, что терапевт должен привлечь свой собственный опыт для поиска «интерсубъективного ключа» к пониманию травмы. Далее, подобно порталу из книг о Гарри Поттере (Rowling and Dale, 2000; Stolorow, 2011), совместное изучение этого ключа терапевтом и пациентом создает связь и переносит их в «эмоциональный приют».

Жизнь Джорджа Атвуда демонстрирует неразрывную связь между травмой и сумасшествием. Как Гарри Стак Салливан, Фрида Фромм-Райхман и Дональд Винникотт («на самом деле мы бедны, если психически здоровы» (Winnicott, 1945, с. 140)), Атвуд всегда считал психотиков и шизофреников одними из нас, а мы все – их братья и сестры. Если человек остается один на втором этапе переживания травмы, если никто так и не протянул ему руку помощи в темноте, он начинает вести себя странно, и мы начинаем его избегать. По мнению Атвуда, Даниэль Пауль Шребер³ и пациенты, независимо от степени тяжести расстройства или спутанности мышления, изо всех сил старались рассказать истории убийства их душ любыми доступными им средствами. Он напоминает нам, что травму невозможно излечить. Ее не миновать: «Травматичные события будут оказывать влияние на человека до конца его жизни, до последнего вдоха. Однако, надежда на жизнь и будущее остается...Задача аналитика – совместно с пациентом создать среду, в которую можно будет принести то самое непереносимое и невыразимое словами. На этом пути пациент будет отчаиваться, чувствуя, что надежды на возрождение жизни нет. В такие моменты аналитик должен соединиться с этим отчаянием и подумать о его истоках и эмоциональном контексте. Так он сможет опровергнуть представление пациента о том, что его страданию нет места, и постепенно возникает новый контекст, позволяющий невыразимому и невысказанному появиться. Это и есть путь к целостности, но он может быть очень долгим» (Atwood, 2010, с. 118–119).

Открытое и доброе отношение Атвуда (Orange, 2011) к невыразимому страданию, его неустанные поиски смысла человеческих страданий во всех его формах являются тем, что Столорю назвал «эмоциональным приютом» для переживания травмы, вдохновив целые поколения студентов и психотерапевтов. Работа по созданию «приюта» требует огромной преданности и доверия как со стороны аналитика, так и со стороны пациента.

Итак, в нашем хоре появились голоса американцев и европейцев из области феноменологии, герменевтики и этики: Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер и Левинас. Давайте послушаем представителей Франции (Davoine and Godilliere, 2004), которые тоже подверглись влиянию американцев через деятельность больницы Остин Риггс и пережили ужасы войн 20-го века в Европе. Согласно Давоин и Годильер каждый сумасшедший/травмированный человек несет в себе стигму невыразимого и невысказанного всех поколений людей погибших во время войны и геноцида. В каждом «случае» (*casus* по-латински означает «падение») «интерсубъективный ключ» (очень удачный термин Карра) состоит в признании аналитиком судьбы человечества в целом, «социальной взаимосвязи» между ним и пациентом. Давоин и Годильер (2004, с. 136) писали: «Вне зависимости от нашего желания аналитический дискурс может быть установлен, когда речь протекает из места без субъекта или кого-то, кто чувствует себя оказавшимся за бортом жизни... В условиях военных действий и риска, эта речь может быть адресована только терапевту, который тоже знаком с этими событиями и переживаниями, пересечение траекторий двух жизней создает триангуляцию. Только таким способом самые важные моменты, исключенные из процесса коммуникации (травмы), могут быть обнаружены. После аннулирования в прошлом их возвращение становится возможным, когда появляется «свидетель», готовый слушать из точки неучастия в этих событиях, но имеющий свой собственный опыт схожих переживаний».

Аналитик должен очень внимательно слушать себя и пациента, чтобы отследить моменты пересечения. Меня этому научили мои клиенты.

Джеб, примерно моего возраста, вырос штате Северная Дакота, откуда родом был мой дедушка (я видела его лишь один раз в жизни). На нашу первую встречу он пришел с четким планом покончить жизнь самоубийством - застрелиться. Будучи воспитанной в рамках психоанализа и задолго до того, как я позволила себе большую степень самораскрытия в отношениях с клиентами, я инстинктивно сказала ему на первой же встрече, что я тоже переехала в Нью-Йорк, а мой дедушка из Северной Дакоты. Потом я попросила его выбросить пистолет, чтобы мы могли работать вместе дальше. Он послушал меня, и мы проработали вместе 7 лет, к сожалению, он умер от рака легких.

Когда ему было 8 лет, его отец (сложная, но очень важная фигура его детства), которого он обожал, бросился под поезд. Его старшие братья не хотели поддерживать его в горе, поэтому он просто гулял в одиночестве по городу. Его мать говорила с ним о своем горе, но запомнилась ему только со спины, потому что постоянно делала что-то по хозяйству. Он был ее слушателем за спиной.

Возможно, несмотря на наши разногласия в политике (он как-то заметил, что я читаю «Нью-Йорк Таймс»), я смогла выстроить с Джебом отношения, потому что наш «интерсубъективный ключ» заключался не только в Северной Дакоте, чья роль так и осталась для меня загадкой, но и в образе матери, чье лицо не видно, а голос

постоянно говорит с ним, но никогда о нем. В то время я еще не до конца понимала, как можно использовать эти пересечения, но именно они сформировали этот интересующий мостик или социальную связь (Davoine and Gaudillière, 2004). Эта связь позволила мне стать свидетелем травмы Джеба.

Травма и очевидцы⁴

Несколько лет назад у меня сломался компьютер и мне пришлось обратиться в техподдержку. Специалист решил мою проблему минут за тридцать. Я заметила его узнаваемый индийский акцент. Когда в разговоре возникла пауза, я спросила его, откуда он. Оказалось, что из южной части Индии. «Надеюсь, недавний цунами прошел мимо вас?», - спросила я. «Нет, но все в порядке. Я и моя семья не пострадали. Спасибо, что спросили», - ответил он и начал повторять одну и ту же фразу почти нараспев: «Это было так неожиданно. Мы совсем не ожидали. Это было так неожиданно. Мы совсем не ожидали». Мы смогли вернуться к моей проблеме, только когда в его словах образовалась пауза, но он снова начал повторять эту фразу «Это было так неожиданно. Мы совсем не ожидали. Спасибо, что спросили», и т.д. Даже после того, как мы решили проблемы с моим компьютером, очень сложно было закончить разговор.

Данный случай иллюстрирует несколько аспектов феноменологии травматичного опыта, с которыми знакомо большинство клиницистов и специалистов помогающих профессий: аффективное оцепенение, нарушение ожиданий, разрушение темпоральности, необходимость присутствия других, дезорганизация опыта и скорбь. Давайте рассмотрим необходимость присутствия других, которая помогает высвободить травматичное переживание из состояния «заморозки» и частично восстановить человеческое достоинство пострадавшего. Далее мы немного поговорим о влиянии роли очевидца рассказа травмированного человека на того, кому она предлагается. Эта ключевая пассивность, уязвимость или чувствительность превращается в этическую основу субъективности или *травматизации*, этическое условие того, то Левинас называл полезным страданием, к которому мы еще вернемся.

Для начала давайте предположим, что травма – это опыт и событие. Случилось что-то ужасное: землетрясение, изнасилование, смерть ребенка, пытки, геноцид, рак. Ничего уже не будет по-прежнему, все будет не так, как мы полагали раньше. Мир просто рухнет (Stolorow, 2007), и даже после того, как всё вокруг постепенно восстанавливается после торнадо или правления жестокого диктатора, наша реальность наполняется ожиданием, что в любой момент может случиться что-то ужасное. Очевидец в лице психоаналитика, как довольно метко и точно подметил Уоррен Поланд (2000), и есть тот, кто «осознает» произошедшее, позволяя тем самым пациенту тоже осознать. Мой вопрос специалисту техподдержки высвободил его травматические переживания.

Буквально недавно появился еще один пласт материала по данной проблеме – свидетельства практически исчезающего сообщества тех, кто пережил холокост. Их очевидцами становились заинтересованные психоаналитики (Laub and Auerhahn, 1993), работники архивов, следующие поколения – дети и внуки. Жертвы холокоста «размораживали» свои истории и умирали в относительном спокойствии. Во всех рассказах повторяется примерно следующее: «Мне кажется, я

не должен перекладывать на ваши плечи все эти тяжелые воспоминания. Думаю, вы не хотели бы их слушать, ведь они жуткие, мерзкие и беспросветные». В тот момент, когда дети или внуки говорили: «Но я хочу узнать *тебя*», появлялась частичка человечности, утраченная много лет назад. Что-то подобное происходит и в кабинете, как писал Поланд (2000, с. 20):

Для того, чтобы рассказы пациентов ожили и вышли за пределы простого понимания, требуется присутствие чуткого очевидца. Оно становится катализатором способности пациента к самопознанию и самоопределению как уникальной личности, придавая смысл и глубину тому, что произошло.

Терапевтическая задача присутствия свидетеля заключается в приглашении к рассказу, запуску процесса восстановления человеческого достоинства клиента, описывающего случившееся. Джудит Льюис Херман, дочь Хелен Блок Льюис, изучавшей теорию стыда, вставшая на защиту самых страшных жертв насилия, поясняет:

В течение медленного и тяжелого процесса повествования фрагментированный набор бессловесных и статичных образов постепенно наполняется движением, чувствами и смыслом. Роль терапевта заключается не в расследовании или осуждении, не в извлечении признаний и интерпретировании опыта пациента, а в свидетельствовании процесса, во время которого пациент обнаруживает свою собственную правду жизни. В этом и заключаются наш долг и привилегия.

(Herman, 2009, с. 135⁵)

Возможно Поланд имеет ввиду что-то похожее, когда пишет следующее: «Казалось, очень важно, чтобы другой тоже знал. Я должен был не контейнировать, а просто быть рядом с ним» (2000, с. 24). Свидетельствование травмы не избавляет человека от страдания, но способствует ее осознанию⁶ с чувством достоинства, дает возможность открыто взглянуть на нее, чтобы в некоторой степени восстановить единство с остальным человечеством.

Никто не сможет отменить случившееся насилие, пытки, пренебрежение и отвержение. Невозможно компенсировать убийство души (Shengold, 1989). Клиницист видит в пациенте человека, который не заслуживал подобного обращения. Конечно, мы анализируем вместе с ним то, как травма оказывает влияние на его нынешнюю жизнь, но ни в коем случае не виним его за это. Вместо этого мы постоянно говорим о том, что *мы оба, вместе* люди, являющиеся частью человеческого сообщества. Данное утверждение, зачастую имплицитное, понемногу уменьшает чувство стыда, сопровождающее шок от травмы. «Это было настолько неожиданно. Спасибо, что спросили». Единство с другими постепенно работает против унижения и стыда.

Стоит отметить, что работа по свидетельствованию травмы и восстановлению единства с другими совсем не выглядит героической. Я не бросила всё и не помчалась в Индию устранять последствия цунами. Я всего лишь задала другому простой вопрос, увидев в нем человека, а не функцию. Возможно, Мартин Бубер сказал бы, что я переключилась с позиции Я-Оно на Я-Ты (Buber and Kaufmann,

1970). Эммануэль Левинас назвал бы меня человеком, поприветствовавшим другого. (Levinas and Nemo, 1985). Я бы сказала, что травматический опыт ждет и требует появления intersубъективного очевидца для его воплощения в реальности.

Мои коллеги, работавшие с жертвами пыток, говорят, что наиболее травмирующим последствием случившегося является отрицание обществом реальности произошедшего (Cordal, 2005; Vinar, 2005), что мы и увидим в работах Примо Леви. Самуэль Герсон (2009) описывает при помощи его «мертвого третьего» ситуацию, когда не только свидетели события уже умерли, но и те, кто находятся рядом, переживаются как «мертвые», потому что отказываются или неспособны стать очевидцами. Он вспоминает историю Хелен Бамбер, основательницы Медицинского фонда для жертв пыток в Лондоне, которая в 20 лет приехала в только что освобожденный Берген-Бельзен и описывала свои наблюдения:

Люди были в очень тяжелом состоянии. Они сидели на полу, цеплялись за других, впились ногтями в наши руки, раскачивались, раскачивались и раскачивались. И мы раскачивались вместе с ними. Думаю, вы видели что-то подобное, но именно это общее раскачивание передавало их боль без ответного отторжения и становилось чем-то очень важным и существенным. Причина, по которой люди ощущали себя настолько униженными телесно и духовно, состояла в том, что они чувствовали себя «заразными» и оскверненными. Я поняла, что мне необходимо принять их полностью, такими, как они есть, не испытывая при этом чувства отвращения или отвержения. Именно в Бельзене я получила самый важный урок. Я помню, как сказала умирающей женщине, что сохраню ее историю и передам другим.

(Из интервью с Дорон Левен, см. Gerson, 2009, с. 1353)⁷

Роль очевидца явно предполагает больше, чем простое наблюдение со стороны. Она может заключаться как в обычном вопросе работнику службы поддержки, так и в эмоциональной доступности другого «без отвращения и отвержения», как выразилась Хелен Бамбер. Холокост - событие, произошедшее без свидетелей, как описал его Дори Лауб (1992), рассчитанное на уничтожение любой такой возможности, и требует нечто большего, чем обычная реакция. И даже сейчас мы только начинаем говорить о нем как о реальности.

В прошлом году я была в Сантьяго по работе, две моих коллеги, которые пережили период диктатуры Пиночета, повели меня в недавно открывшийся музей-мемориал, в котором подробно рассказывается об этом этапе истории. Они сказали, что до этого просто не могли сходить в музей, но сказали себе: «Когда Донна приедет, мы пойдем». Будто я была тем самым свидетелем, позволив им теперь стать пострадавшими. До моей поездки в Чили я читала несколько книг, в которых излагались разные точки зрения на эти события, и была знакома с «фактами» и мнениями жителей Чили о диктатуре того периода.

Вместе с моим мужем и коллегами, с которыми я до этого встречалась в Нью-Йорке и Мадриде, мы отправились в музей. В первом зале в полной темноте была инсталляция из фотографий, которые появлялись и исчезали. Мы стали их рассматривать и разбрелись в разные стороны. По пути я встретила моих коллег,

которые показали мне важные для них фото. Неожиданно в полной тишине мы встретились втроем в зале пыток. На стенах были выставлены различные инструменты, пояснялось их назначение, и демонстрировались видео выживших, рассказывающих свои истории. Мы стояли и плакали. Больше я ничего не помню, кроме того, что заблудилась и долго не могла найти выход из музея. Мои коллеги сказали, что мой интерес к истории их страны и совместный поход в музей стали для них очень важным событием.

Некоторые называют это intersубъективное свидетельство процессом *реализации* травмы, ее воплощения в реальности. В своем «замороженном» состоянии травма постоянно присутствует как привидение. Ганс Левальд (1960) сказал бы, что клиницист приглашает травму в перенос, где она сможет ожить в дневном свете и прервать наиболее разрушительные последствия ее повторения, либо привнести их в диалог. Дори Лауб отмечает, что рассказ пациента остается «непрерывающейся борьбой» и призывает очевидцев этой травмы, как и терапевтов, помочь страдающему начать процесс горевания о тяжелых потерях его жизни:

Мы осознаем, что те, кого мы потеряли, больше не вернутся, что жизнь практически заключается в переживании несбывшихся надежд; но в этот раз мы чувствуем, что не одиноки. Рядом есть другой, который знает тебя, проживает вместе с тобой все несбывшиеся надежды и говорит тем самым: «Я буду рядом с тобой в этом процессе потери меня. Я твой очевидец».

(Felman and Laub, 1991, с. 90)

Другие (например, Гудман, 2012) говорят, что процесс свидетельствования, как со стороны рассказчика, так и со стороны слушателя, дает возможность заговорить тем, кто лишился этого права, кто уже ушел, ради их человеческого достоинства: «Каждый рассказ жизненно необходим, поскольку он разрушает стену беспомощности и молчания травмы» (с. 11). Повествование и уважительное слушание – вот, что имеет значение. Вызываясь быть очевидцем, мы говорим другому, что его страдание имеет для нас значение. Как сказал Роберт Луис Джексон (1993, с. 67): «Увидев и узнав всё, очевидец расплачивается за это ощущением мрака и отчаяния. В тоже время сам акт свидетельствования, акт страдания – это и есть единственно возможный выход из темноты».

Печаль и скорбь

К сожалению, данный этап невозможно пропустить или сократить; печаль и горевание появляются во многих главах данной книги и кажутся единственно возможной дорогой. В трудах лучших психоаналитиков, например, работа Левальда, посвященная угасанию Эдипова комплекса⁸, говорится об убийстве родителей и скорби как королевской дороге к психологической зрелости через интернализацию. Как можно полностью прожить горе не просто по поводу утраты адекватных родителей, – судьба большинства из нас – а по поводу огромной психологической травмы, включая вину и страх, что мы оказали недостаточное сопротивление, когда подверглись насилию из-за страха под угрозой применения к нам еще большего насилия или отказались от борьбы в концентрационных лагерях?

Возможно ли до конца пережить горе жертв холокоста, диктаторских режимов, заставлявших из года в год жить в постоянном страхе, насилии и пытках? А детство, прошедшее в ужасе и жестокости, которое перерастает во взрослой жизни в истории домашнего насилия? Насколько можно оплакать воспоминания о перенесенном насилии и пытках? Как оплакать воспоминания о том, как мы отводили глаза от чужих страданий или не заступились за кого-то из-за собственного страха? Все эти вопросы возникают у терапевтов. Как сказал Жан Амери: «однажды подвергшийся пыткам, страдает вечно». Эти вопросы преследуют нас, когда мы читаем работы Примо Леви и стихи Пауля Целана, которые рассказывали свои истории, призывали нас стать их свидетелями и не переставали скорбеть.

Мы, терапевты, сталкиваемся в том числе и со своим горем: возможно наших усилий будет недостаточно, чтобы помочь другим. Мы делаем всё, что в наших силах; слушаем и находимся рядом, имплицитно говоря тем самым, что ни один человек в мире не заслужил такого обращения, независимо от того, что он сделал до этого или после. Но мы признаем, что этого бывает недостаточно. Нас бывает недостаточно. Другой – это другой. Поланд (2000, с. 24) в своем эссе (в момент предполагаемого момента честности, возникшей между ним и пациентом) написал: «пророк в Книге Проповедника сказал «многие знания – многие печали»». Возможно, это утверждение применимо и к нашей работе с теми, кто пережил тяжелую психологическую травму.

А как же свидетель?

Поланд отмечает, что каждый раз, когда он становился свидетелем рассказа клиента, происходили удивительные перемены:

Изменялось мое ощущение наших отношений...В такие моменты я чувствовал себя более вовлеченным в его опыт, будто он наделяет меня этим правом. Это не похоже на ответную реакцию на его внутренний хаос и смятение, а больше на то, будто я меньше занят расшифровкой своих ощущений и их значения для происходящего в кабинете. Несмотря на сильную эмоциональную реакцию на рассказ пациента, в этот момент я чувствовал понимание (новое и комфортное ощущение) того, что вот сейчас он становится немного другим, даже когда мы вместе. Я вижу его целостность.

(Poland, 2000, с. 25)

Далее Поланд продолжает теоретически осмысливать свой опыт⁹, но давайте пока остановимся и рассмотрим это описание в контексте идей Левинаса о травме.

Травма преследования

Саймон Критчли (1999, с. 188) задается вопросом: «Что значит понять смысл бессознательного в контексте травмы преследования? Когда объектом бессознательного становится травма?»

В описании Поланда и комментариях Альфреда Маргулиса (2000) происходит сдвиг от реакции на пациента к отклику на другого. Маргулис пишет: «Ослабив

внимание с герменевтики настороженного внимания, Поланд переходит от позиции *попытаться понять, что происходит с другим* к позиции *попытаться быть с Другим*» (2000, с. 76). Я бы немного исправила данную формулировку: Поланд *находит себя* рядом с другим. Вероятно, это последствия более кардинальных изменений в его точке зрения: он часто пишет о своей работе как о человеке, находящемся на службе у пациента. А как же травма и преследование?

Клиницист находится в двойной асимметрии. С одной стороны, мы в позиции человека, более знающего и наделенного властью в терапевтических отношениях. Мы устанавливаем правила, назначаем время, место встречи и принимаем решение берем ли мы этого человека в терапию. С другой стороны, как писал Эммануэль Левинас, начав работу с клиентом, мы окружены и нас преследует мир другого. Для описания этого состояния бесконечной ответственности в условиях наших ограниченных возможностей он выбрал слово «травматизация». ¹⁰ Критчли (2007, с. 60–61) поясняет, что «мои отношения с другим – это не мягкосердечная добродетель, сострадание, забота или уважение автономии другого, а навязчивое ощущение ответственности, которое преследует меня и давит своей тяжестью. Этическая сторона этой профессии – это травма, которая причиняется вне субъекта, исходит от гетерономного источника, но сказывается на субъекте». (2007, с. 61). Состояние ощущения себя субъектом, которого преследует травмирующее до-первичное чувство ответственности, никогда не прекращается. В словах Левинаса мы слышим два регистра: человека, страдающего от того, что убийства никогда не прекратятся, а умерших не вернуть, ¹¹ и философа-субъективиста, существующего вне и до эго.

Давайте вслушаемся в его слова: «Из субъективности можно понять Я, отказать от его сокращения (уменьшения), Эго при этом не появляется, а приносит себя в жертву, и тогда возможны отношения с другим как коммуникация и трансцендентальность» (Levinas, 1996, с. 92). Субъект Левинаса, далек от огромного и агентивного эго ¹¹, он находится в подчиненном положении, более пассивном, преследуемом, взятом в заложники, отвечающим за Другого и появившегося до травмы. Способность субъекта к восприятию делает возможным отношения с Другим в виде коммуникации и трансцендентности «с более близкого расстояния» еще до того, как что-либо будет произнесено. Субъект становится субъектом в «первичной травме» как объект преследования и страдания. По мнению Критчли (1997, с. 231): «Он рассматривает субъекта как саму травму, этика – процесс травматизации». Что же он имел в виду?

В ранних работах Левинаса мы слышим тему «там что-то есть», ужас, держащий человека в напряжении и без сна, что и является симптомом травмы. Левинас писал об «оглушающей травме», это напоминает мне о солдатах, вернувшихся из Ирана или Афганистана, и моих пациентах, чья обстановка в семье напоминала поле боя, утопающего в криках. Левинас придал бессоннице философский смысл, трансформировав ее чуть позже в нескончаемое чувство ответственности за другого. Этический субъект обладает чувствительностью и слышит плач страдающего, видит лицо другого еще до того, как он перейдет к осмыслению, и страдает сам от оглушающей травмы. ¹³

Вместе с жертвами насилия терапевты могут пострадать от «слишком сильного контраста». Фотографы знают, что слишком большая контрастность портит кадр,

все становится нечетким, становится трудно что-то разобрать на фото. Опытный фотограф, даже имея в своем распоряжении самое лучшее оборудование, будет регулировать контрастность снимка, подбирая ее в соответствии с сюжетно-фоновой линией. Похожим образом люди, пережившие травму, не могут организовать и уловить смысл контраста между старой и новой картинами мира, причин произошедшего и гармонии, перенесенного опыта тотального разрушения (физического и/или психического). Президенты и мэры, которые посещают города после торнадо, пытаются успокоить людей, становясь свидетелями этого непереносимого контраста, просто оставаясь в этих городах как можно дольше.

Для большинства людей, перенесших тяжелые травмы, слишком сильный контраст между их опытом и тем, что окружает, сбивает их с толку и разрушает надежды. Ребенок, переживший сексуальное насилие со стороны родителя, который усиленно создает в глазах других образ идеальной семьи, не может вынести это контрастное несоответствие и пытается выжить при помощи диссоциации, иных способов избегания или, например, очень тяжелой попытки адаптироваться. Взрослые, пережившие потерю, плохое или жестокое обращение (иногда в раннем детстве), зачастую тяжело адаптируются к требованиям «обычной» жизни. Отзывчивые клиницисты говорят им о том, что понимают неспособность вынести этот контраст. Простое проявление уважения к невозможности уже ставит нас в положение свидетеля, создавая включенность пациента в общество других людей, несмотря на их чувство изоляции и веру в то, что они никогда не смогут снова стать как все. Супервизоры и консультанты, работающие с людьми помогающих профессий, тоже распознают этот шок контрастности в других терапевтах и пытаются его смягчить.

Путь к включенности тяжел, мрачен и тернист. В память о своем друге, швейцарском психотерапевте Гансе Трубе (1952), Мартин Бубер написал, что «душа никогда не болеет в одиночестве, всегда есть некое «между», ситуация между одиночеством и существованием другого» (Buber and Buber Agassi, 1999, с. 21). Даже если человек чувствует себя одиноким, находясь лицом к лицу с другим, через инкапсуляцию необходимо и можно прорваться, дав начало новым, исцеляющим отношениям для человека, у которого способность их создавать нарушена... Труб пошел именно этим рискованным путем через пугающую тишину, размышления, личную вовлеченность, кажущуюся уверенность и робкие шаги навстречу другому. (Buber and Buber Agassi, 1999, с. 21)

Поясняя Буберу, почему, несмотря на положительный опыт, он так и не смог написать об этом книгу, Труб сказал, что его состояние похоже на кессонную болезнь, возникающую у тех, кто работает под землей или водой:

В условиях продолжительного самоотречения в его общем духовном значении я достиг того самого неизведанного состояния, в котором пребывают глубоко одинокие изолированные от всех люди, в котором ты надеешься на лучшее, если найдешь выход из него. И теперь, когда я по-настоящему могу выстраивать отношения с одинокими людьми, я уже не могу найти выход на поверхность. Я боюсь совершить ошибку, проявить неосторожность и выболтать тайну. Я избегаю дневного света и боюсь моего собственного мира.

(Buber and Buber Agassi, 1999, с. 171)

Исцеление через встречу, как говорили Бубер и Труб, или работу в пространстве между людьми – рискованный путь для обоих (см Jaenicke, 2008). Бубер писал: «Путь к целостности, путь к себе – это жестокое и опасное предприятие» (Buber and Buber Agassi, 1999, с. 26).¹⁴

Левинас часто критиковал психоанализ за идеи о том, что всем должно управлять только сознательное и разумное эго. Как и многие другие современные психоаналитики он говорил, что в попытке эмпатийно принять пациента ответственный и чувствительный клиницист неизбежно страдает от травмы, которую ему наносит сам страдающий (Marcus, 2006). По словам Критчли (1999, с. 239–240) контакт с чистой травмой калечит субъекта и создает внутренние шрамы, недоступные сознанию и осознанию, субъект навязчиво пытается воспроизвести исходную травму... становясь субъектом меланхолии, но это хорошо. Как такое событие может быть хорошим? Левинас верил, что этика, чувство ответственности за другого может предотвратить те катастрофы, которые он видел и пережил сам. Данная этика становится непосредственным способом поставить себя на службу другому. Только в таком случае становятся возможными добро, щедрость, уважение и даже целостность. В этом был смысл его рассуждений. Некоторые ученые размышляют о доброте и эгоизме в рамках теории эволюции. Согласно Роберту Бернасconi (2002), Левинас задавался вопросом – главным и для нашей книги – каковы условия для проявления возможностей этики? Какими людьми мы должны быть и оставаться, чтобы произошел обмен жизнями двух людей? Когда мы работаем без «ударов и мести с ответ», как призывали Винникотт (1969) и Рэкер (1966), происходит смена позиций, по крайней мере на некоторое время. Как же другому оставаться чувствительным, чтобы услышать и почувствовать страдания пациента, но при этом быть достаточно сильным, чтобы выжить в процессе построения связи с теми, кто обречен нам не доверять?¹⁵

В мемориальном музее в Сантьяго я не увидела историй о том, как люди рисковали своими жизнями, чтобы спасти других от диктаторского режима, хотя возможно, у меня не было времени и не хватило знаний испанского, чтобы их прочесть. Но я уверена, что такие истории есть, они запечатлены в музеях, в Южной Африке, в борьбе за гражданские права в США. Конечно, таких людей немного, но нам нужны эти крупицы доброты, напоминающие о человечности. Именно они помогают верить, что эгоизм никогда не вытеснит человеческую субъективность. Левинас назвал эти истории «историями целостности».

Его труды – философия травмы и скорби – напоминают нам, что горевание будет длиться вечно, но мы можем улыбнуться сквозь слезы, потому что травма – это возможность встретить и сопровождать другого.

Травма и стыд

Несколько лет назад Джудит Льюис Херман соединила в своих работах идеи о военной травме и инцесте, а сейчас обратила свое внимание на другие аспекты травмы. Обратившись к работам своей матери в области стыда (Lewis, 1974, 1987), она рассматривает посттравматический стресс как проблему вины. Что же она имеет в виду? Как вина заражает клинициста настолько, что создает то, что

Левинас назвал травматизацией? Никки Джiovанни (2002, с. 106) описывает влияние крайней бедности человека на другого:

Я плакала над историей девочки со спичками. Я ненавижу тех, кто говорит, что это милая история. Она была бедной, как и ее семья. Она замерзла и умерла из-за безразличия людей, у которых при этом был теплый камин, еда и вода. Вот и все. Это не музыкальная комедия. Это не смешно. Нам должно быть стыдно перед лицом крайней бедности.

Возможно, самое важное в работе свидетеля травмы, как говорилось выше, лежит как раз в области стыда и восстановления человеческого достоинства. Шошанна Фелман (1995, с. 53) пишет:

В основе ярости по поводу холокоста – самой сути уничтожения и аннигиляции – является не сама смерть, а тот факт, что смерть ничего не меняет, она безразлична по своей сути: мы все равны перед ней, люди умирали в огромном количестве, лишь вспоминая имена погибших мы возвращаем очевидцам их личность.

Примо Леви (1989) писал, что подлинным свидетелем травмы может стать только тот, кто сам едва не погиб и выжил, кто практически достиг дна. Для того, чтобы увидеть, почувствовать и узнать по-настоящему страдания наших пациентов, мы, выжившие клиницисты, должны почувствовать стыд (см главу 7) и соединиться на время той частью человечества, которая совершала преступления против других. Леви описывает свое чувство стыда как один из признаков возвращения доли человечности выжившим. Позже мы вернемся к этой теме в других главах.

Травма и отношение не безразличия

Не имея возможности сбежать от исследования своих собственных ран и слов, чтобы выразить то небольшое, что нам удастся понять, терапевты ежедневно сталкиваются с разрушающими последствиями травмы. Мы прибегаем к дистанцированию, диагностике, цинизму, или даже нарушению этических правил, что приводит пациента к еще большему замешательству и самообвинениям. Долгие дни, недели и годы работы на службе у другого, который приходит к нам полностью сломленным¹⁶, приводят к тому, что клиницистам требуется внешняя и внутренняя опора. Непрерывающееся обучение, супервизорские и обучающие группы или сообщества, всевозможные хобби, увлечение искусством, наши семьи, друзья и занятия спортом – это внешние источники, о которых мы забываем, когда слишком устали или уверены в себе.

Посвятив две главы вопросам ответственности и ее ложного друга, мазохизма, я буду говорить о том, что клиницисты и другие специалисты помогающих профессий редко обсуждают: необходимости постоянной подпитки своего Я и внутреннего мира. Чтобы поддерживать себя на тяжелом пути не-безразличного отношения к страданиям другого, жизни «по-другому», нам необходимы голоса других. В некоторых главах я расскажу об участниках моего внутреннего хора, чтобы показать, как создать свой собственный. По мере продвижения вы заметите,

что не все хористы солируют на протяжении всей главы: например, Эммануэль Левинас, Ганс Левальд и Джудит Льюис Херман. В последних главах мы поговорим о ценностях, ориентирах нашей жизни, помогающих нам стать опорой для другого. Мы поговорим о негативных аспектах этих ценностей, необходимости взглянуть на свою чувствительность перед лицом всепоглощающего зла. Мы часто задаемся вопросом: защитить себя или остаться доступным и отзывчивым? Как-то мне в душу запали слова Леви (Hatley, 2000): смогу ли я когда-то жить в мире и спокойствии? Где наши границы, особенно нашего не безразличного отношения? В следующих двух главах мы попытаемся найти ответы на эти вопросы.

Примечания

- 1 Я с большим уважением отношусь к клинической мудрости Джудит Льюис Херман, неутомимой защитницы восстановления человеческого достоинства жертв. Она советует работать с ними в терапевтических группах, в которых у аналитика больше возможности получить поддержку, поскольку он не может нести ответственность за всех участников группы.
- 2 Герменевтика – наука об искусстве толкования и интерпретации. Первоначально она пыталась установить правила и принципы толкования библейских текстов. Благодаря работам Ханса-Георга Гадамера она стала философским направлением диалогического понимания, основанного на слушании голоса другого. К нам в кабинет зачастую приходят сломленные люди, ищущие понимания и отклика. (см Orange, 2012).
- 3 См. Шребер и др. (1955) и Оранж (1993).
- 4 Часть данной работы была представлена на международном заседании Международной Ассоциации Реляционного Психоанализа и Психотерапии в Сантьяго, Чили, ноябрь 2013.
- 5 Здесь Херман пишет о воспоминаниях виновных в совершении преступлений и очевидцев.
- 6 Лауб (1992, с. 10, курсив автора) отмечает систематическую утрату способности к осознанию: «Нацисты не только пытались устранить всех свидетелей их преступлений, но сами их деяния становились непереносимым и обманчивым по структуре событиями, исключаясь возможность последующего свидетельствования о произошедшем даже со стороны самих жертв».
- 7 Я советовала бы посмотреть фильм Альфреда Хичкока «Память о лагерях» (*Memories of the Camps*), в котором показано то, что описывает Хелен Бамбер.
- 8 В названии своей работы «Угасание Эдипова комплекса» Левальд (1979) говорит о судьбе комплекса в жизни человека и центральном положении в теории психоанализа. Эта работа стала второй по важности после «О терапевтическом воздействии психоанализа» (1960).
- 9 Он хочет сказать, что клиническая работа – это своего рода лаборатория, где тестируют идеи философии. Я бы сказала, что иногда хожу по ее коридорам.
- 10 Я безмерно люблю великолепные работы Саймона Критчли (1997), который единственный в своем роде объединил идеи Левинаса о травме и достижения психоанализа. В психоаналитическом эссе (Бокановски, 2005, с. 252) он использует слово «травматизация», но в несколько ином контексте, чтобы обратиться к «уровню дезорганизации, относящейся к вторичным процессам и не разрывающей объектные отношения или связь с инстинктивными влечениями». Травма – это более серьезное состояние.

- 11 Он начал писать о бессоннице во время пребывания в нацистском трудовом лагере, я не знаю, была ли она у него после окончания войны.
- 12 К счастью, есть и другие пути понимания фрейдовского Эго, например, как появившегося в результате связи с другими, как у Левальда (1951), но, возможно, Левинас не знал об этом значении.
- 13 Существует обширная литература о психоаналитике и травме из-за страдания за другого, что приводит к проблемам существования в несовместимых мирах (например, Herman, 1992; Pearlman, 2005).
- 14 Ранее я говорила о Бубере и Трубе (2010).
- 15 В личном общении с Робертом Фиоре я выяснила, что в южных штатах США навязчивое повторение в работах Фрейда называют «вынужден-на/обречен-на» (дословно «привязан-к»), как в предложениях «она была вынуждена выйти замуж за этого парня» или «он вынужден был снова наступить на те же грабли».
- 16 Моими любимыми авторами, возможно, в силу моей личной истории, являются Ференци (Ferenczi, 1949; Ferenczi and Dupont, 1988), Фейерберн (1952), Брандчафт (Brandchaft et al., 2010), Шенголд (1989), Шо (2014) и многие другие, но вы можете пополнить список своими авторами.

Список литературы

- Atwood, G. (2010). The Abyss of Madness: An Interview. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 5, 334–356.
- Atwood, G. E. (2011). *The Abyss of Madness*. New York: Routledge.
- Bernasconi, R. (2002). What Is the Question to which “Substitution” Is the Answer? In S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 234–251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bokanowski, T. (2005). Variations on the Concept of Traumatism: Traumatism, Traumatic, Trauma. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 251–265.
- Brandchaft, B., Doctors, S., and Sorter, D. (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft’s Intersubjective Vision*. New York: Routledge.
- Brothers, D. (2008). *Toward a Psychology of Uncertainty: Trauma-Centered Psychoanalysis*. New York: The Analytic Press.
- Brown, E., Laub, D., Loew, C., Richman, S., Itzkowitz, S., Sussillo, M. V., and Behm, A. (2007). Last Witnesses: Child Survivors of the Holocaust, Part I: A Roundtable Discussion. *Psychoanalytic Perspectives*, 4, 1–50.
- Buber, M., and Buber Agassi, J. (1999). *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. New York: Syracuse University Press.
- Buber, M., and Kaufmann, W. (1970). *I and Thou*. New York: Scribner.
- Buechler, S. (2000). Necessary and Unnecessary Losses. *Contemporary Psychoanalysis*, 36, 77–90.
- Carr, R. (2011). Combat and Human Existence: Toward an Intersubjective Approach to Combat-Related PTSD. *Psychoanalytic Psychology*, 28, 471–496.
- Chefetz, R. (2009). Waking the Dead Therapist. *Psychoanalytic Dialogues*, 19, 393–404.
- Chefetz, R., and Bromberg, P. (2004). Talking with “Me” and “Not-Me”: A Dialogue. *Contemporary Psychoanalysis*, 40, 409–464.
- Cooper, A. (1986). Some Limitations on Therapeutic Effectiveness: The “Burnout Syndrome” in Psychoanalysts. *Psychoanalytic Quarterly*, 55, 576–598.
- Cordal, M. (2005). Traumatic Effects of Political Repression in Chile: A Clinical Experience. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 1317–1328.

- Critchley, S. (1997). The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis. In R. Kearney and M. Dooley (Eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy* (pp. 230–242). London: Routledge.
- Critchley, S. (1999). *Ethics—Politics—Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Davoine, F., and Gaudillière, J.-M. (2004). *History beyond Trauma: Whereof One Cannot Speak, Thereof One Cannot Stay Silent*. New York: Other Press.
- Fairbairn, W. (1952). *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Tavistock.
- Felman, S. (1995). Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching. In C. Caruth (Ed.), *Trauma: Explorations in Memory* (pp. 13–60). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Felman, S., and Laub, D. (Eds.) (1991). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the Tongues between the Adults and the Child (the Language of Tenderness and of Passion). *International Journal of Psychoanalysis*, 30, 225–230.
- Ferenczi, S., and Dupont, J. (1988). *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gerson, S. (2009). When the Third is Dead: Memory, Mourning, and Witnessing in the Aftermath of the Holocaust. *International Journal of Psychoanalysis*, 90, 1341–1357.
- Giovanni, N. (2002). *Quilting the Black-Eyed Pea: Poems and Not Quite Poems*. New York: William Morrow.
- Goodman, D. (2012). *The Demanded Self: Levinasian Ethics and Identity in Psychology*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Gump, J. (2010). Reality Matters: The Shadow of Trauma on African American Subjectivity. *Psychoanalytic Psychology*, 27, 42–54.
- Hatley, J. (2000). *Suffering Witness: The Quandary of Responsibility after the Irreparable*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Herman, J. (1992). *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books.
- Herman, J. (2009). Crime and Memory. In K. Golden and B. Bergo (Eds.), *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisciplinary Dialogues* (pp. 127–141). Albany, NY: State University of New York Press.
- Jackson, R. (1993). *Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Jaenicke, C. (2008). *The Risk of Relatedness: Intersubjectivity Theory in Clinical Practice*. Lanham, MD: Jason Aronson.
- Kahr, B. (1996). *D. W. Winnicott: A Biographical Portrait*. Madison, CN: International Universities Press.
- Laub, D. (1992). An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival. In S. Felman and D. Laub (Eds.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (pp. 75–92). New York: Routledge.
- Laub, D., and Auerhahn, N. C. (1993). Knowing and Not Knowing Massive Psychic Trauma: Forms of Traumatic Memory. *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 287–302.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage International.
- Levi, P., and Woolf, S. (2008). *Survival in Auschwitz: If This Is a Man*. Thousand Oaks, CA: BN Publishing.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E., and Nemo, P. (1985). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

- Levinas, E., Peperzak, A., Critchley, S., and Bernasconi, R. (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Lewis, H. (1974). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- Lewis, H. (1987). *The Role of Shame in Symptom Formation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum Associates.
- Loewald, H. (1951). Ego and Reality. *International Journal of Psychoanalysis*, 32, 10–18.
- Loewald, H. (1960). On the Therapeutic Action of Psycho-Analysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 16–33.
- Loewald, H. (1979). The Waning of the Oedipus Complex. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 27, 751–775.
- Marcus, P. (2006). Religion without Promises: The Philosophy of Emmanuel Levinas and Psychoanalysis. *Psychoanalytic Review*, 93, 923–951.
- Margulies, A. (2000). Commentary. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 48, 72–79.
- Orange, D. (1993). The Restoration of Schreber's Stolen Self. In B. Magid (Ed.), *Freud's Case Studies* (pp. 135–156). London: Routledge.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2012). Clinical Hospitality: Welcoming the Face of the Devastated Other. Keynote address presented at the New Zealand Association of Psycho-therapy, Wellington.
- Pearlman, L., Saakvitne, K., and Cavalcade Productions (2005). *Vicarious Traumatization* [video]. Nevada City, CA: Cavalcade Productions.
- Poland, W. (2000). The Analyst's Witnessing and Otherness. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 48, 17–34.
- Racker, H. (1966). Ethics and Psycho-Analysis and the Psycho-Analysis of Ethics. *International Journal of Psychoanalysis*, 47, 63–80.
- Rowling, J., and Dale, J. (2000). *Harry Potter and the Goblet of Fire* [audio recording]. New York: Listening Library.
- Schreber, D., Macalpine, I., and Hunter, R. (1955). *Memoirs of My Nervous Illness*. London: W. Dawson.
- Shaw, D. (2014). *Traumatic Narcissism: Relational Systems of Subjugation*. New York: Routledge.
- Shengold, L. (1989). *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Shengold, L. (1999). *Soul Murder Revisited: Thoughts about Therapy, Hate, Love, and Memory*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Shengold, L. (2000). Soul Murder Reconsidered. *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 8, 1–18.
- Stolorow, R. (2007). *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psycho-Analytic, and Philosophical Reflections*. New York: The Analytic Press.
- Stolorow, R. (2011). *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Stolorow, R., and Atwood, G. (1992). *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Trüb, H. (1952). *Heilung aus der Begegnung: Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jung's*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Viñar, M. (2005). The Specificity of Torture as Trauma: The Human Wilderness when Words Fail. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 311–333.
- Winnicott, D. (1945). Primitive Emotional Development. *International Journal of Psychoanalysis*, 26, 137–143.

- Winnicott, D. (1969). The Use of an Object. *International Journal of Psychoanalysis*, 50, 711–716.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Childism: Confronting Prejudice against Children*. New Haven, CT: Yale University Press.

Радикальная ответственность и клиническое гостеприимство

Меня определяет моя субъективность, я отдельный человек, как в местоимении «я» именно потому, что я открыт перед другим, обращен к нему. Моя индивидуальность раскрывается в неизбежном и неотвратимом отклике на другого и отчетности пред ним. Мое Я несет ответственность и становится этическим в той степени, в которой я согласен отодвинуть в сторону и лишиться власти себя – низвергнуть мою центральность – ради ранимого другого.

(цитата Левинаса у Cohen, 1986, с. 26–27)

Столкновение с травмой, разрушающей душу, как мы видели в предыдущей главе, по крайней мере для меня, призывает рассматривать психотерапию как моральный и человеческий процесс. Что же это значит? Конечно, не стоит забывать про практические цели, мы всегда помним о том, что страдающий человек должен существовать в социальном контексте. Психотерапия как моральная задача приводит нас к понятию и практике ответственности. Слово «ответственность» имеет свою историю и оттенки значений, среди которых я выделила бы три: ответственность профессиональная, ответственность за свою жизнь и личную историю, ответственность перед другим.

Профессиональная ответственность

В моменты тяжелых страданий пациенты вручают свои души в руки клиницистов. Ответственность подразумевает не только соблюдение этического кодекса, но и многое другое. Мы обязаны не навредить другому, но такое может случиться, даже когда мы пытаемся помочь. Клиническая и профессиональная этика связана со сложными дилеммами, которые появились на современном этапе развития психоанализа, когда мы отошли от «стандартной техники». В мире психоаналитической этики есть такие имена как, Глен Габбард и Андреа Селенза. Оба терапевта изучали случаи противоправного сексуального поведения по отношению к клиентам (Celenza, 1991, 1998, 2010; Gabbard, 1994, 2002), однако именно Габбард, обратил внимание на необходимость уважения достоинства и частной жизни пациента, когда мы пишем о нем (Gabbard, 1997, 2000; Gabbard and Williams, 2001). Я оставляю данную тему в стороне, ни в коем случае не умаляя важность данных работ. Мой собственный опыт работы с последствиями

нарушений этических норм во многом определил мою жизнь, личность и чувствительность как терапевта.

Я уделила немного внимания профессиональной этике и ответственности, чтобы перейти к более интересным для меня аспектам – этике не безразличного отношения (Levinas, 1981) и внутренним ресурсам необходимым для подобной работы. Для начала давайте обратимся к работе Ганса Левальда – лучшему примеру того, что может предложить традиционный психоанализ в поле этического не безразличия к судьбе другого человека.

Ответственность за свою жизнь и личную историю: вклад Левальда

Для того, чтобы рассмотреть личную ответственность за свою жизнь я предлагаю обратиться к работам Ганса Левальда как этического мыслителя.¹ Хотя в его трудах слово «этический» встречается лишь однажды, а «этика» - ни разу, именно работы Мартина Хайдеггера, посвященные этике, привели Левальда в психоанализ. Давайте сравним его ранние тексты о терапевтическом взаимодействии, более зрелый труд «Угасание Эдипова комплекса» и последнюю работу, чтобы проследить его этическое мышление. При этом не стоит забывать о большом влиянии труда Хайдеггера «Бытие и время», которая была настольной книгой Левальда. Предательство было сокрушительным, но связь не прервалась, то ли к счастью, то ли к сожалению.

Работа Ганса Левальда «О терапевтическом взаимодействии в психоанализе» (1960) стала своего рода центральным моментом в истории психоанализа, появившись между работой Фрейда «Толкование сновидений» и сегодняшним днем. Он описал объектные отношения, перенос, взаимодействие инстинктивных влечений и Эго, и задачи аналитика, совершающего своего рода подвиг достаточно уважительного свержения себя, тем самым фактически положив начало развитию поля интересубъективности в американском психоанализе.

Давайте вкратце рассмотрим некоторые аспекты ранних работ Левальда и далее обратимся к его этическим размышлениям в попытке переосмыслить ответственность и сублимацию. И зададим себе вопросы о том, что еще можно было бы сделать в этой области. Какие из его размышлений стали более понятными или наоборот? Куда дальше мог бы отправиться в своих рассуждениях мыслитель подобного рода?

Левальд собрал блистательную коллекцию цитат Фрейда, которые он разбросал в своих текстах как части клинической и теоретической головоломки для следующих поколений терапевтов, далее он применил идеи Хайдеггера, чтобы составить из них единое целое. Левальд говорил, что человек всегда пытается заново переосмыслить свой уникальный опыт, восстановить свое «исконное содержание», о котором Винникотт (1960) сказал, что «нет такой вещи, как младенец», состояние, из которого позже мы дифференцируемся и становимся собой в отношениях с другими² (Балинг (1979) назвал бы его «гармоничным взаимопроникающим смешиванием»). Левальд пересмотрел теорию драйвов, как и современная биология развития, не как теорию борьбы, а эротическое (Leag, 1998) стремление заново открыть исходное единство с другим. Влечения возникают из интеграции младенца и его окружения. Основные понятия психоанализа становятся более ясными в работах Левальда. «Либи́до, сосредоточенное на объекте» становится

организующей деятельностью, связью, иногда даже любовью. «Первичные процессы» превращаются в роскошь перманентного доступа к нашим ранним и воплощенным отношениям «мать-дитя», постоянно перемежающиеся более дифференцированной, организованной речевой жизнью. «Вторичное» приобретает значение вторичности, появляясь позже в процессе психологической организации и интеграции опыта. «Первичные процессы» полностью лишены стыда и становятся богатым источником воображения, культуры и даже трансцендентной жизни. Левальд, внимательный читатель текстов Фрейда, остававшийся членом Американской Психоаналитической Ассоциации, так и не основав своей школы, считал Винникотта и других ученых, наблюдавших за младенцами, своими родственными душами.

Нет ничего удивительного, что как феноменолог Левальд много размышлял о темпоральности. Прошлое, настоящее и будущее очень тесно переплетены друг с другом, он мог бы назвать первичные процессы источником нашей креативности и религиозности. (Позже он сожалел о том, что Фрейд так и не смог оценить конструктивное использование религии.)

Как же шел процесс рассуждений Левальда? *Nachträglich* – что означает «задом наперед». Он взял отрывок из последней работы Фрейда «Недовольство культурой» и использовал его для того, чтобы переосмыслить то, что предшествовало этому тексту, будто говоря «вот тот самый более глубокий смысл, который Фрейд бы вложил, если бы у него было время». Фрейд писал:

Младенец еще не отличает своего «Я» от внешнего мира как источника приходящих к нему ощущений. Его постепенно обучают этому различные импульсы... Так «Я» отделяется от внешнего мира. Вернее, первоначально «Я» включает в себя все, а затем из него выделяется внешний мир.

(Freud and Strachey, 2005, с. 66–68)

На основе данного отрывка Левальд (1960) привнес тему отношений в текст Фрейда и утверждал, что терапевтической силой психоанализа является трансформация горя прошлых отношений, т.е. переноса. Аналитики, перестав быть нейтральным зеркалом, стали доступны для переноса пациента. Левальд (2000, с. 250) писал:

Без переноса – от интенсивного бессознательного, истории жизни младенца в условиях отсутствия речи и практически хаосе, при этом с удивительным желанием жить, к предсознательному и сегодняшней жизни и объектам, - именно без такого переноса и его неудач человеческая жизнь превратилась бы в стерильную пустую оболочку. С другой стороны, бессознательному требуется настоящая внешняя реальность (объекты) и настоящая психическая реальность (предсознательное) для его непрерывности, чтобы не превратить жизнь в подобие призрака или не уничтожить ее.

Давайте обратимся к его самому знаменитому отрывку:

Невроз переноса, в его техническом смысле устанавливается и разрешается в процессе терапии. Он становится возможен в силу узнавания, бессознательное

идет за ним, как гончая по следу, возвращая призраков прошлого к жизни. Те, кто имел дело с призраками, говорят, что они очень сильно хотят освободиться и уйти к предкам. Поскольку предки продолжают жить в следующих поколениях, привидения вынуждены преследовать их. Перенос является патологией до тех пор, пока бессознательное наполнено толпой приведений³, с этого и начинается невроз переноса в анализе: призраки прошлого, заключенные в тюрьму защит, преследующие пациента во мраке его же защит и симптомов, вдруг берут след и срываются с поводка. Выйдя на свет аналитической сцены приведения находят успокоение, становятся предками, чья сила трансформируется в новое качество текущей жизни пациента, его вторичных процессов и нынешних объектов.

(Loewald, 2000, с. 248–249)

Многие часто забывают, что этот знаменитый отрывок из ранней работы Левальда. Является ли перенос лекарством от наших страданий? Может ли психоанализ, каким его описал Левальд в 1960 году, и знаем его мы из нашей практики, стать «терапией для людей», каким его видел Фрейд, Леон Арон и Карен Старр (2012)? Давайте спросим у Левальда.

Изначально, как и Дэниел Стерн (1985), теоретик детского развития, Левальд верил, что наш путь к самоорганизации и само-исцелению лежит через интернализацию или развитие суперэго. Другими словами, не испытывая больше автоматического принуждения, растущий ребенок или взрослый присваивает себе моральные ценности: «Ощущение себя начинается с интернализации, ведущей к развитию чувства само-ответственности, формированию суперэго и принятия на себя чувства вины» (Loewald, 1985, с. 437). В анализе работа горя тесно связана с возобновлением процесса интернализации:

Отказ от внешних объектов и их интернализация включает процесс сепарации, потери и восстановления себя, что во многом схоже с работой горя. В анализе проблемы сепарации и горя выходят на первый план в периоды перерывов и на последнем этапе завершения отношений.

(Loewald, 2007, с. 1114)

Позже Левальд скажет, что горевание вбирает в себя то, что следует отпустить, способствуя интеграции личной жизни и морали.

Горевание

В своей второй по важности работе, «Угасание Эдипова комплекса», Левальд развил идеи Фрейда о скорби в представлении об этической стороне человеческого существования. Для того, чтобы взять ответственность за свою жизнь, мы должны интернализировать чувство вины за свое собственное *Vatertötung* (убийство отца). А именно, взять ответственность за свою жизнь и прожить ее соответственно, что подразумевает не только отпускание наших родителей (или аналитиков), но и их уничтожение. (Что напоминает идею Винникотта о дискурсе уничтожения-ведущего-к-цели.) По словам Левальда (2000, с. 387):

Убивается именно родительская власть и, вследствие этого, преступается то, что свято в узах ребенка и родителя. Если мы рассмотрим этимологию слова "родитель", то оно означает не только воспитание, обеспечение и защиту ребенка, но и то, что входит в понятие быть родителем и иметь родительскую власть над кем-то. Именно она и создает святыне узы ребенка с ними.

Итак, согласно Левальду, процесс становления себя в процессе развития и анализа становится необходимым и неотвратимым этапом для каждого из нас. Эта тяжелая задача включает принятие вины за те страдания, которые мы причиняем тем, кто дал нам жизнь: «Мы узурпируем их власть, компетентность и ответственность за нас и отвергаем их как либидинальные объекты... мы разрушаем те их качества, которые до настоящего времени были жизненно необходимы нам ранее» (2000, с. 390). На этом пути мы «присваиваем» - Левальд, просит заметить, что использует то же самое слово, которое он использовал, когда говорил о присвоении родительской власти – наши потребности и импульсы. Ответственный и наделенный родительской властью по отношению к себе обладает не только силой, но и потребностями. Мы начинаем «переживать самих себя как активных деятелей, не смотря на факт, что мы рождаемся без нашего согласия и не выбираем родителей» (с. 392). Никогда больше я не встречала более ясного выражения данности условий /фактичности Хайдеггера (*Geworfenheit*).

По словам Левальда, то, что останется, если все будет хорошо - это нежность, взаимное доверие и уважение. Однако этот путь лежит через переживание глубокого горя, в чем и заключается задача этического существования, которой никак не избежать. Хотя процессу горевания уделено не так много внимания в данной работе, она заканчивается великолепным определением самости: «Самость, в своей автономии, является искупающей структурой, структурой примирения и как таковая является высшим достижением» (2000, с. 394). Что он имел в виду? Возможно, Эдипов комплекс вместо угасания само-разрушается или нет? Далее следует предупреждение: «Если бы я углубился в эти вопросы, то было бы необходимо обсудить такие понятия как горевание, угрызения совести, раскаяние» (2000, р. 394). Ни искупление, ни ответственность за свою жизнь, ни полное принятие вины за свои преступления, ни раскаяние не приходят без процесса горевания.

Он вернулся к этой теме в одной из последних опубликованных работ «Завершение анализируемое и не анализируемое» (1988, с. 156–157) и предположил, что горевание в каком-то смысле отменяет сепарацию:

Горевание в полном смысле этого слова включает постепенное отпускание дорогих сердцу отношений с другим человеком и их интернализацию. Под интернализацией я понимаю не обычное воспоминание о человеке и отношениях с ним в мыслях, образах и фантазиях. Я имею ввиду распад этих отношений с внешним объектом (настоящим или воображаемым), что ведет к их включению в саму структуру субъекта.

В этом случае горе пронизывает процесс анализа с самого его начала, но принимающее различные формы в зависимости от проблемы пациента. Сегодня мы можем взглянуть на эти вопросы с точки зрения теории привязанности. Один пациент может сопротивляться – в принципе бояться терапии или отвергать

близость и зависимость. Другой может не желать завершать терапию из-за страха перед непереносимостью потери. Но мысль об окончании отношений всегда незримо преследует совместную работу с самого начала. Моя коллега Элизабет Корпт (2013) говорила, что дверь, которая открывается (в каждом анализе на каждой сессии), тут же и закрывается.

Следует отметить любопытный контраст между понятием психического здоровья Левальда, которое появляется в результате хорошего анализа и преобладавшей на тот момент эго-психологией. Он писал: «большая степень индивидуации подразумевает прохождение опыта одиночества и уязвимости, а также богатство и свободу индивидуального существования» (Loewald, 1988, с. 161). Парадокс заключается в том, что индивидуация несет в себе меньше индивидуальности, самодостаточности и больше одиночества и уязвимости. А как насчет решительности (*Entschlossenheit*) Хайдеггера? Возможно, мы видим следы его понимания источников предательства, о которых Левальд не говорит напрямую. Ниже мы посмотрим на связь уязвимости и этики, которая не была достаточно описана в работах Левальда.

Сублимация

Кроме интернализации и связи между первичными и вторичными процессами, Левальд пересмотрел психоаналитическую концепцию сублимации как процесса творческой трансформации личной истории субъекта. Как мы говорили ранее, бессознательное наполнено призраками прошлого, которые становятся предками в процессе анализа и горевания о прошлом. С этого момента жизнь принимается и воспринимается по-новому, как часть общего вечного процесса, даже в некотором роде мистическом, как в *nunc stans* (пребывании сейчас). Мы становимся участниками чего-то большего, чем мы сами. Левальд изображает человеческую жизнь, как интеграцию со всеми ее потерями, горем и возможностями, лежащими вне возмущения несправедливостью жизни, при помощи вовлечения в отношения переноса и проживания драмы, которую рационалисты называют «активным проигрыванием». В конце анализа пациент знает, что его жизнь – это его жизнь, его мечты – исключительно его, как и остальные начинания. Он берет на себя ответственность за свою жизнь:

При такой трансформации наши основные потребности не упускаются из виду, равно как и травмы детства, которые становятся частью сознания чтобы потерять свою силу через процесс оплакивания того, что уже невозможно. Из этого состоит наша жизнь. Возможным же становится деятельность по реорганизации, переработке, творческой трансформации того раннего опыта, который несмотря на всю его травматичность, предопределил смысл нашей жизни с самого начала. Чем больше мы знаем, с чем мы имеем дело, тем лучше можем вписать наше детство в личную историю путем постоянно повторяющихся трансформаций. Быть взрослым, значит, не бросить своего внутреннего ребенка.

(Loewald, 2000, с. 545)

Для меня это утверждение означает не исцеление травмы и изгнание призраков из бессознательного, а процесс принятия раненого человека, убитую душу (Shengold, 1989), чтобы постепенно он сам смог присвоить себе историю своей жизни.

Пациенты Левальда (Hurwitz, 1986; S. Stern, 2009) говорили о его немногословности, но если он что-то говорил, то эти слова очень точно описывали их эмоциональное состояние.

Левальд использовал тексты Фрейда, чтобы придать им более гуманистический, реляционный и экзистенциальный смысл. Он утверждал, что психоанализ как теория или терапевтический метод рассматривает человека как морального активного деятеля:

Мы рассматриваем роль психоанализа в контексте таких вопросов и понятий, как внутренний конфликт, тревога, вина и стыд, суперэго и противостояние между социальной жизнью и влечениями. В тоже время психоанализ в первую очередь имеет дело с любовью; подумайте о ее влиянии на нашу сексуальную жизнь, центральную роль в развитии переноса, его значении и последствиях. Еще одним важным аспектом психоаналитических исследований стала религия, хотя Фрейд относился к ней несколько предвзято.

(Loewald, 2000, с. 534–535)

Прежде всего, как мы видим, он размышлял о морали как о принятии ответственности. В психотерапевтическом смысле Левальд рассматривал ответственность как ответственность за свою собственную жизнь, даже бессознательную. Он писал:

Движение от бессознательного к сознанию, от влечений Оно к осмысленной и целенаправленной жизни Я, означает принятие ответственности за свою личную историю, которая уже была прожита и создается в настоящем...прошлое и весь его опыт, который был прожит без самоосмысления, а зачастую и без участия Я (что более существенно). Идея ответственности в ее исходном смысле...имеет отношение к внутренней чуткости к своему чувственному опыту, которая является характерным признаком Я, и переводит переживаемый опыт в другую плоскость.

(Loewald, 2000, с. 538–539)

Другими словами, я принимаю свою исходную ситуацию - все, что случилось со мной до, без моего выбора – и интегрирую ее в понятие *моя жизнь*. Я прекращаю рассматривать мою жизнь, как предопределенную судьбой или случившимся; я пойду путем скорби и стану ответственным человеком. Мы буквально слышим идеи Хайдеггера: темпоральность, конечность и решительность.

В последней работе Левальда мы видим следы сокрушительного и нескончаемого горя. Я – это искушение.⁴ «Сублимация – это способ примирения субъект-объектной дихотомии, расплата за эту поляризацию» (Loewald, 2000, с. 460). Индивидуация и интернализация подразумевает осознание уязвимости. Да, он говорит о горевании по поводу Эдипальных преступлений, а как же остальные шесть миллионов (холокост)? Намеки и оттенки находятся под поверхностью, в каждой сноске, которая содержит печаль о невозможности читать и передавать идеи Фрейда на языке оригинала.

Возможно, хотя я точно не знаю, Левальд не смог сделать следующие шаги к радикальной этике, будучи относительно привилегированным беженцем, он не мог говорить, как многие из его поколения (Kuriloff, 2014), о своей собственной травме,

когда другие пострадали гораздо больше по сравнению с ним. Для нас же он оставил несколько подсказок:

Я влюбился в философию с первого взгляда. Я рад, что она оказала огромное влияние на мое мышление, хотя с осторожностью отношусь к некоторым ее ответвлениям. Моем учителем стал Мартин Хайдеггер, за что я ему очень благодарен, несмотря на предательство в период нацизма, которое на время отдалило меня от него.

(Loewald, 2000, с. xliii)

Один из студентов Хайдеггера, который провел пять лет в концентрационном лагере, написал: «На мою жизнь очень сильно повлияли последствия и воспоминания ужасов нацизма» (Levinas, 1990a, с. 291).

Однако Левальд, как мы узнаем из работ Джонатана Лира (1998), вдохновленный работами Фрейда и Хайдеггера, подарил нам свои тексты о скорби и ответственности, креативной связи между первичными и вторичными процессами, Эросе и сублимации.

Как было сказано выше, существуют и другие формы ответственности – мы должны защитить наших клиентов от вреда, утечки информации и использования своего положения более знающего, чтобы наша терапевтическая работа и исцеление могли продолжаться. Поэтому мы говорим о профессиональной ответственности, ответственности за свою жизнь и за другого.

К сожалению, в современной культуре к вопросу ответственности подходят намного проще. Вслушайтесь в слова офисных секретарей, которые так легко уверяют нас в чем-то и дают обещания. «Да, я беру на себя полную ответственность, не надо больше никаких вопросов». «Да, я готова рискнуть своей работой». «Да, я за это отвечаю, не волнуйтесь». Все очевидно. Даже из уст женщин ответственность звучит сильно, по-мужски, она наполнена энергией и действием, интеллектом, возможностями, никакой ерунды, всё серьезно. Ведь, если мы признаемся в своей уязвимости и чувствительности, то нас поставят нас в один ряд с нуждающимися, слабым полом, темнокожими, сумасшедшими и т.д., а их всегда обходят стороной.

Но в мире всегда были люди, которые избегали этой дихотомии, не потому что в ней присутствуют две крайности, а потому что такие категории гораздо глубже, чем две противоположности неспособные вместить в себя всё человеческое. Что если работа, которую описал Левальд – успокоить призраков прошлого, отправив их к предкам, чтобы мы смогли взять на себя ответственность за свою жизнь – это всего лишь начало? Что если – каким-то волшебным образом – она лишь этап к тому процессу, который делает нашу работу и жизнь в этом раздробленном и «обжигающем мире» (Cushman, 2007), этической задачей?

С моей точки зрения в описании родительства у Левальда появилось понятие ответственности с оттенком значения, которого не было в работах Хайдеггера, - ответственность не только за свою жизнь, но и другого:

Действия людей, ухаживающих за ребенком, направленные на распознавание его нужд и предоставлении соответствующей заботы, в большой степени определяют путь развития психики ребенка, потому что они значительно

опережают его в стадии организации мира вокруг. Родительский уход, понимание, забота, выраженные во взаимодействии с ребенком, происходит в контексте и перспективе его дальнейшего будущего в принципе, даже в тех случаях, когда родитель неправильно распознает потребности ребенка.

(Loewald, 2000, с. 540)

В этом отрывке переплетаются слова Хайдеггера, предупреждающие не забегать слишком вперед, и сторонников теорий развития, описывавших зону ближайшего развития. Здесь же можно вспомнить Хайнца Кохута и истории семейного соперничества, Одиссея, который защитил своего сына, и Эрика Эрикссона, который считал генеративность естественной. Однако Левальд (2000, с. 242) продолжил описывать пути, через которые «действия матери по организации деятельности и опыта ребенка в воображаемой темпорально-пространственной тотальности его существования» позволяют младенцу начать существовать. В 1960 Левальд писал, что аналитик, как и мать, представляет образ того, каким может стать его пациент, и этически предоставляет себя другому. Левальд много раз повторял, что там, где было Оно (недифференцированное), придет Я. Возможно, нам надо послушать его еще несколько раз.

Ответственность за другого: этический поворот

Травма делает нас уязвимыми. Зная это, мы видим в современном психоанализе что-то похожее на «этический поворот» (Baraitser, 2008), выходящий за рамки самого психоанализа и рассуждений об этике. В 2011 проводились две междисциплинарные конференции с участием большое количество психоаналитиков: «Психология и Другой» (Кембридж, Массачусетс)⁵ и «Больше никаких безучастных наблюдателей» (Нью-Йорк). Находясь под впечатлением от работы Нила Алтмана (2010), многие писали о Палестино-Израильском конфликте, трансгендерах, вопиющем неравенстве, классовых и расовых различиях и т.д. Мы начали говорить о вещах, которые нам неприятны. Нам стало все равно, одобряет кто-то это или нет.

Мы перестали говорить о дискурсе, языковых играх и даже самом психоанализе, и вошли в мир этического. Давайте прислушаемся к некоторым голосам этого мира, чтобы увидеть разумность этого поворота: Эммануэлю Левинасу, Саймону Критчли и Джудит Батлер.

Левинас появится на некоторое мгновение, чтобы далее рассказать нам более подробно о субъективности. Пробыв в концентрационном лагере пять лет и потеряв свою семью, он писал:

Отношение к Лицу — это одновременно отношение к абсолютно слабому, к тому, кто совсем не защищен, кто наг и обездолен, это отношение к лишению и, следовательно, к тому, кто одинок, подвластен крайнему одиночеству, называемому смертью; стало быть, за Лицом Другого всегда стоит смерть Другого и, в каком-то смысле, подстрекательство к убийству, желание идти до конца, полностью отринуть Другого и — как это ни парадоксально — одновременно Лицо есть призыв: «Не убий!». Последнее можно и дальше растолковывать, но факт остается фактом: я не могу оставить Другого умирать в

одиночестве, он как бы взывает ко мне, следовательно — и это чрезвычайно важно для меня — отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я», то передо мною предстоит такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности (разве я не сторож моему брату или сестре?).⁶ Я же, напротив, считаю, что отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен.

(Levinas, 1999, с. 24–25)

Нуждающийся другой *интерпеллирует* (зовет меня), наносит мне травму, берет меня в заложники, подчиняет, призывает стать на его место (Levinas, 1981), ради единственного смысла страдания – взять его на себя ради другого. Левинас использовал слово «интерпеллирует» в его философском значении «создать или обозначить» и «распорядиться». Именно ответ на запрос, который возлагает на меня страдающий, я создаю мою субъектность, я становлюсь субъектом в его глазах. В этом нет никакого мазохизма, нет удовольствия от страдания. Конечно, никто не сможет выдержать условия бесконечных требований, нескончаемой ответственности, как и Достоевский (см главу 7), я прежде всего всегда виновен за все. Каждый день я встречаю незнакомых мне людей, они стоят в очереди передо мной, кому-то помогают подняться по ступенькам метро, уступают место в транспорте. Если им нужна помощь, показывать паспорт не обязательно. Когда кто-то обзывает другого «грязным евреем», я могу сказать, что я тоже еврейка, или просто встать на защиту. Если человек из Палестины, он *мой* брат. Дети беженцы из Латинской Америки или Сирии, и *мои* дети тоже. В этом и заключается не безразличное отношение. Однако этика ответственности – сформировавшаяся в рамках нестандартных ситуаций и травматичных воспоминаний – берет свое начало в ежедневной близости с этическими призывами другого. «Даже ничего не сделав, я *всегда* виновен, меня преследуют» (Levinas et al., 1996, с. 89).

Критчли (2007) добавляет, что бесконечная ответственность перед другим создает то, что Левинас называл «кривой интерсубъективного пространства» (Levinas, 1969, с. 291), в которой другой всегда находится в наивысшей точке. Все теории интерсубъективности, делающие акцент на взаимности, взаимодействии и диалектике – в частности Гегель, Гуссерль и Хайдеггер – упускают эту несимметричность позиций. «Когда я нахожусь в отношениях, другой не равен со мной, моя ответственность перед ним бесконечна» (Critchley, 2007, с. 60). Критчли (с. 60–61) продолжает:

Левинас говорит, что безграничное требование моей связи с другим является не какой-то великодушной добродетелью, состраданием или уважением его автономии, а больше похожа на безграничную ответственность, которая ложится на меня и преследует своим грузом. Другой взял меня в заложники, я готов отдать себя его страданиям и унижению, через которые он проходит. Я отвечаю за это преследование и даже за моего преследователя; подобное требование, которое испытали на себе члены семьи Левинаса и другие люди, пострадавшие во Второй мировой войне, ничто иное, как что-то безграничное и чрезвычайное.

Критчли говорит, как и Деррида (1999), что этическая субъективность должна быть расщепленной.

В тоже время ответственность появляется в голосе Джудит Батлер, хотя этот вопрос часто не попадал в поле зрения феминисток, возможно, из-за использования Левинасом гендерных категорий или, потому что женщины от природы призваны заботиться о других. Она видит этический призыв в подтверждении существования пошатнувшегося, уязвимого и травмированного человека:

Если они [неназванные и неоплаканые жизни] не появляются в акте их уничтожения, мы ничего не почувствуем. Мы не вернемся к чувству этической ярости Другого, во имя Другого. В условиях современности мы не сможем услышать их крики агонии, увидеть их лицо и быть призванными ими.

(Butler, 2004, с. 150)

Она беспокоится о том, что наша этическая субъективность систематически перекрывается манипуляциями со стороны СМИ.

Этическая составляющая субъективности

Благодаря психоаналитикам, занимавшимся теориями развития и интерсубъективности, мы знаем, что субъективность или чувство самости изначально появляется – при отсутствии тяжелой травмы развития - из гармоничного взаимопроникающего смешивания (Balint, 1979); материнской заботы (Winnicott, 1965); связи селф-селфобъект (Kohut, 1977); исходного единства (Loewald, 1980); интерсубъективного поля (Stolorow et al., 1987); или реляционности (Mitchell, 2000). Ежедневный труд психотерапевта включает понимание и отклик на людей, чьи ранние и поздние травмы или другие неприятные события привели в наш кабинет.

Что же составляет нашу собственную субъективность, наш моральный центр или *гегемоникон*, как его называли древние греки и римляне? Как мы слышим голос нашего *даймона*, сознания, ответственности? В своей лекции в музее Нобеля в Швеции Батлер (Butler, 2011) предположила, что лицо страдающего другого на экране телевизора и прочих гаджетов бесконечно близко и далеко одновременно.

Как мы реагируем на это лицо с экрана? Кто-то присоединяется к организации «Врачи без границ», определенно это путь без получения признания. В 1939 году теолог Дитрих Бонхёффер вернулся в Германию, чтобы присоединиться к другим христианам в заговоре против Гитлера – его сестра-близнец вышла замуж за еврея, поэтому он был в курсе событий в стране - вместо того, чтобы остаться в Нью-Йорке, как советовали его коллеги (см главу 6). Большую часть войны он провел в тюрьме, где его казнили незадолго до ее окончания. Витольд Пилецкий (2012) добровольно сдался немцам, чтобы попасть в лагерь, где он пробыл три года, пытаясь организовать подпольное сопротивление и установить связь с внешним миром, чтобы рассказать о том, что там происходило. Он скрывал свое настоящее имя, чтобы защитить других. Его пытали и казнили в Польше в марте 1948. Подобным образом погибло больше количество журналистов в попытке рассказать нам истории насилия и угнетения.

Многие работают практически незаметно, говоря, что они делают то, что должны. Моя коллега не хочет говорить о себе, как о последовательнице Левинаса,

потому что, по ее словам, она просто сопровождает и заботится об «умирающих друзьях», а не работает. Но я верю, что ее субъективность – что бы это ни значило – проистекает из отклика на другого. Я благодарна французскому теоретику Жилью Делёзу за его слова:

Говорить что-либо от своего имени весьма любопытно; это совсем не похоже на то, когда кто-то берется говорить от своего имени вместо меня, какой-либо личности или субъекта. Напротив, индивид приобретает свое подлинное имя в результате самого строгого упражнения в деперсонализации, раскрываясь в множествах, насквозь его пересекающих, в силах, которые через него проходят.

(цитата из Baraitser, 2008, с. 86)

Получается, что не стоит ожидать, что мы когда-нибудь будем признаны от нашего имени. Множества пересекают нас. Как когда-то сказал Достоевский, отбывая каторгу в Сибири, мораль – не абстрактное понятие. Другой – возможно, уродливый, отвратительный, требующий, по крайней мере, когда нуждается в моей заботе – мой брат или сестра. Младенец, у которого колики, не может мне ничего дать, он ждет моей реакции, ответа. Ответственность заменяет признание в мире этического. Признание, конечно по своей сути и может прийти в мир, который философ Томас Хоббс считал естественным для человека: одинокий, бедный, отвратительный, жестокий и низкий. Когда признание происходит случайно, оно кажется мне даром, который скромно принимают и передают другим.

Субъективность, созданная на основе отклика на другого, будет выглядеть очень скромно.⁷ Несколько лет назад я, выпускница философского факультета, переехавшая в Нью-Йорк, была несколько дней в монастыре, пока искала себе квартиру. За две недели я выяснила, которая из монахинь была главной среди них. Ее отношение к служению другим отличало ее от остальных. Несколько лет она работала современным психоаналитиком фрейдистского направления и оказала огромное влияние на мое решение изучать психологию и психоанализ. Неудивительно, что мы дружили с ней на протяжении 35 лет.

Служение другому без признания, саморекламы, значит позволить нам быть призванными другими (подчиниться и быть созданными) ежедневно. Кто-то назовет это невозможной жизнью, и кому-то из нас когда-то действительно станет тяжело и наступит предел. Дарованная нам необычайная доброта присутствует в каждом дне. Разве мы согласимся на меньшее?

Ответственность и клиническое гостеприимство⁸

У нас дома никогда не было гостей. Моя мать была сиротой, ее тяготили заботы о своих десяти детях (я была самой старшей), и она совершенно ясно дала нам понять, что гостей приглашать домой нельзя. Ей было стыдно, что она не знала, как быть гостеприимной, сама она никогда не была в гостях. Лишь однажды, когда мне было шесть, и нас было всего пятеро, она сделала исключение. К нам на обед пришел пастор, мы сидели очень тихо, а взрослые разговаривали. Я, как обычно, сидела между двумя самыми младшими детьми, чтобы кормить их с ложки и реагировать на их остальные просьбы. Кроме этого случая у меня больше не было

возможности обучиться науке гостеприимства. Зачастую я, как сказал один писатель, «полагалась на доброту незнакомцев».

На сегодняшний день культура США является образцом гостеприимства, мы создали целую индустрию. Однако об иммигрантах мы говорим в терминах высоких заборов, заключения под стражу, депортации, а не гостеприимстве и радушии. На входе к статуе Свободы выгравировано стихотворение Эммы Лазарус, – «А мне отдайте из глубин бездонных своих изгоев, люд забытый свой, пошлите мне отверженных, бездомных» - которое теперь служит лишь отдаленным напоминанием истории создания и духа нашей страны. Мы становимся свидетелями обеднения нашей культуры и истории. Мне хотелось бы вернуть нам «гостеприимство», которое подразумевает сострадание, отзывчивость, доброту, радушие и гуманизм. Все эти понятия относятся к междисциплинарному дискурсу: антропологическому, литературному, историческому, теологическому, философскому и психологическому, т.е. к гуманитарным областям. На основе моего опыта знакомства с философией и психоанализом я бы хотела взглянуть на гостеприимство в работе клиницистов гуманистического направления и поговорить про клиническое гостеприимство.

Давайте обратимся к работам французских философов двадцатого века, чтобы найти вдохновение. Начнем с Эммануэля Левинаса, который говорил об этической ответственности за страдающего другого, приходящего к нам неожиданно и без приглашения. Далее поговорим с Жаком Деррида, чтобы вспомнить, что в романских языках есть слово, обозначающее одновременно хозяина и гостя, напоминая нам о лингвистической и концептуальной двусмысленности и сложности нашей работы. Он пояснил, как хозяин в работах Левинаса становится гостем в собственном доме, даже заложником. И напоследок встретимся с герменевтом Полем Рикером, чьи труды посвящены лингвистическому радушию, приглашающему к диалогу и гореванию. Каждый из философов даст нам пищу для размышления.

Левинас никогда не забывал французских монахинь, которые укрывали его жену и дочь, пока он был пять лет в нацистском лагере. Он знал цену радушия. Чтобы пояснить ее смысл он обратился к Талмуду и Аврааму, который является не только родоначальником трех монотеистических религий, но и каждого человека Он писал:

Отец верующих? Безусловно. Кроме этого он был человеком, который знал, как встречать и кормить гостей: его палатка была открыта со всех сторон. Он высматривал прохожих и приглашал к себе. Как же он их встречал? Больше всего мы слышаны об одной встрече с тремя ангелами – не зная, что они ангелы - ...должно быть он принял их за бедуинов, кочевников из пустыни Негев, одним словом арабов! Он подбежал к ним и назвал «Ваша светлость». Своим потомкам он завещал служить людям, это бесконечное обязательство, от которого никогда невозможно освободиться. Долг принимает форму обязательства перед другим, мы должны его приютить и накормить. Потомками Авраама являются все народы: любой настоящий человек без сомнения является его последователем.

(Levinas, 1990b, с. 99)

В религиозном и библейском контексте Левинас говорит о философском и этическом требовании (ему нужна моя забота и защита), оно существует на «кривой интерсубъективного пространства» (Levinas, 1969, с. 291), незнакомец переходит все возможные границы моей способности предоставить ему комфорт. «Авраам был единственным человеком, чей дом был открыт для гостей днем и ночью, встречал всех еще до того, как они могли бы его об этом попросить» (Chalier, 2002, с. 107).

Однако тут же он говорит о сложностях истории Авраама: сын раввина нанял нескольких рабочих и согласился накормить их. Раввин говорит:

Теперь, даже если ты предложишь им трапезу, как у царя Шломо (Соломона), ты не выполнил перед ними своего обязательства. Ведь они (как все евреи) — потомки Авраама, Ицхака и Яакова. Пока они не начали работать, скажи им, что сможешь дать им только хлеб и похлебку.⁹

(Бава Мециа в работе Levinas, 1990b, с. 94)

Левинас сказал, что раввин боится, поскольку понимает, что его сын взял на себя обязательство о бесконечном гостеприимстве, этическом долге, и потомки Авраама, Ицхака и Яакова, понимают это, поскольку знают о палатке, открытой со всех сторон. Левинас (1990b, с. 99) приводит слова известного литовского раввина Исраэля Салантер: «удовлетворение материальных нужд моего соседа – это и есть мои духовные потребности». Поэтому раввин тут же говорит сыну установить границы его возможностей по исполнению взятого на себя обязательства (хлеб и похлебка). «Настоящая человечность находится за пределами человеческих возможностей», - продолжает Левинас (1990b, с. 100). Тема наших ограниченных возможностей прописана даже в Талмуде.

Левинас был студентом Хайдеггера, пробыл пять лет в нацистском лагере, жил и работал во Франции, где умер в 1995 году. Он предложил к обсуждению философскую идею: первыми появляются «радикально асимметричные отношения бесконечной ответственности перед другим человеком» (Critchley and Bernasconi, 2002). В своей работе «Тотальность и бесконечное» он противопоставил то, что называет «тотальным», - обращаться с другим как предметом изучения, классификации или понимания – с откликом на «лицо» страдающего другого».

Другой (не альтер-эго, напоминающее меня) разрывает границы феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Как сказал Дэвид Росс Фрайер (2007, с. 582): «Гуссерль обнаружил, что это другого такое же, как и мое, но Левинас открыл, что другой человек – радикально другой, находящийся вне моей способности и возможности его понять. Лицо другого всегда выходит за пределы наших концепций, репрезентаций, категорий и идей. Он ставит передо мной бесконечное требование обеспечить его заботой и защитой, как в ситуации с раввином и ответственностью его сына. Каждое лицо говорит: «Не убий. Не оставь меня погибать в одиночестве.» Видеть и слышать – значит жить по-другому, для другого.

В своем эссе под названием «Смена мест» (Levinas et al., 1996, с. 91) Левинас пишет: «Через состояние заложника другого в мире может появиться жалость, сострадание, прощение и близость, даже если это всего лишь такая малость, как

фраза «После вас»». Ответственность за другого – «это неотъемлемая составляющая нашей субъективности» (Levinas and Nemo, 1985, с. 95).

Субъективность трансформируется. Только в страдании другого и моей реакции на него я начинаю существовать (Я, а не эго), “*Вот я*”, эта фраза, появившаяся из-за открытого и уязвимого лица другого. Независимое Я с его «местом под солнцем» всегда пытается завладеть еще большим и останется абсолютно безразличным к тяжелой участи другого. Моя субъективность приходит ко мне через отклик на вдову, сироту и незнакомца. В одно волшебное мгновение «другой лишает меня власти, потому что посвящение себя ему – это не действие, а этическое событие, в котором я теряю чувство себя перед лицом другого» (Critchley and Bernasconi, 2002, с. 240). Хотя этого не было у Левинаса, перед лицом нуждающегося другого со мной происходит нечто, что становится участием. Моя роль второго плана становится привычной. Деррида (1999, с. 46) позже перефразировал Левинаса: «связь с другим и есть проявление уважения к нему.»

Как же нам применить это к нашей практике? Где *наш* дискурс гостеприимства и радушия? Относительно недавно в психоаналитической литературе появились такие слова как сострадание (Orange, 2006), доброта и отзывчивость (Corpt, 2009). Если присмотреться, то можно найти их предшественников. Шандор Ференци писал Фрейдю о чувстве такта: «Я думаю, что аналитик должен со стороны, места вне его самого, почувствовать себя на месте пациента» (Ferenczi, 1949, с. 248; Poland, 1975). Ян Сутти (1935) писал о нежности, Винникотт (и институт Психоанализа в Великобритании, 1975) – о материнской заботе. В других гуманистических направлениях психологии, с которыми я не очень знакома, тоже говорят о радушии.

Странно, но сдержанность психоаналитиков сочетается со стремлением к эффективности и рентабельности при оказании практически незаметной и недооцененной психологической помощи, предоставлении теплого и принимающего отношения. Подобная эмоциональная доступность (Orange, 1995) предполагает наличие готовности к любому проявлению открытой эмпатии, которая потребуется другому.

Элизабет Янг-Брюэль (цитата у Fox, 2011) описала эмпатию, когда говорила о работе биографа: «Обычно эмпатия описывается заезженными словами вроде «поставить себя на место другого», мне это кажется абсолютно неправильным... Эмпатия подразумевает помещение другого в себя, вы становитесь местом его обитания». Она продолжает: «она зависит от вашей способности отличать субъекта и себя.» Эмпатия не имеет ничего общего со слиянием, она как раз требует отдельности другого, если говорить терминами Левинаса. По словам Ханса-Георга Гадамера «Именно другой разрушает мой эгоизм, предлагая мне что-то для понимания» (Gadamer, 1985, с. 9). С подачи Левинаса эмпатия или клиническое добродушие может означать создание пространства для пациента в моем собственном бездомном сердце (я верю в это всей душой), чтобы сломленный другой получил второй шанс на жизнь (Orange, 1995).

Однако вопрос нескончаемой ответственности перед и за другим беспокоит клиницистов (в связи с этим появилась глава 3 о мазохизме). Кэтрин Шалье (2002, с. 108) пишет:

В своей работе о Талмуде Левинас настаивает, что ... потомки Авраама знают, что они предъявляют безграничные требования другим людям. Именно

контракт определяет мои границы как исполнителя, он создается не для того, чтобы облегчить мою задачу, снизив уровень моей ответственности, как часто думают другие. [Очень точное замечание!] Наоборот контракт и есть подтверждение существования безграничной ответственности перед другим, которая совершенно не подвластна нашей воле или выбору. Ответственность предшествует свободе и возводит потомков Авраама (по сути каждого человека) в ранг святых, обязуя нас служить им всю жизнь. Она намного шире обязательств, контрактов и традиций, которые есть ни что иное как попытки установить некие рамки этой исконной и древней бесконечности.

Левинас говорил, что пока есть двое, потребности другого полностью выходят за пределы меня. Мое гостеприимство делает меня заложником (гостеприимство и заложник являются однокоренными словами в романно-германских языках: *hospitality, hostage*). Если появляется третий, сразу возникает вопрос справедливости и правосудия, и необходимость появления законов, контрактов и договоров, чтобы установить правила и границы.

Можем ли мы сказать сломленному другому, что мы способны дать ему лишь хлеб и похлебку? Пятьдесят минут раз-два в неделю? Конечно нет. Много лет назад один мой пациент (умный, но балансирующий на грани сумасшествия) сказал, что всё в психотерапии и психоанализе создано лишь для того, чтобы обеспечить терапевту спокойствие и защиту, и не имеет ничего общего с нуждами пациентов. Лишь после того, как я попросила его помочь мне создать что-то, что могло бы лучше удовлетворить его потребности и попробовать это сделать на практике (образно говоря я открыла два полога своей палатки), у нас начался процесс терапии, которая продлилась несколько лет. До этого мы пробовали прогулки на пляже и встречи в кафе, чтобы уменьшить его чувство собственной странности.

Поскольку у каждого пациента существуют уникальные потребности, а я всего лишь человек со своими ограничениями, мне приходится ежегодно и ежемесячно проговаривать условия контракта по поводу времени, места встречи и оплаты и прочие моменты, чтобы оставаться добродушной и принимающей настолько, насколько это возможно. Иначе пологи палатки начнут опускаться, и я стану закрытой, а они убегут от меня в полном отчаянии.

Деррида видел, что политическая этика Левинаса может привести к стиранию границ между странами, что фактически невозможно. Он вырос в Алжире и был очень хорошо знаком с антисемитизмом и изоляцией. Его надгробное слово «Прощай, Эммануэль Левинас» было опубликовано вместе с эссе о радушии «Приветственное слово». Он пояснил, что встретить другого с распростертыми объятиями - значит подчиниться ему, стать восприимчивым и учиться у него.

Однако вскоре появляются некоторые осложнения и неясности. Если бы мы так просто могли открыть дверь и сердце навстречу всем нуждам потомков Авраама, как приказывает закон о гостеприимстве. Но условные *законы* гостеприимства всегда идут вразрез с абсолютными *законами* радушия. Согласно условным законам вы можете зайти, только если вас пригласили; в гостях вы должны соблюдать рамки приличия и местные традиции. Вы должны есть, то что дают, говорить (или выучить несколько слов) на местном языке и не требовать от хозяина знания вашего родного языка. Вы должны вносить своей вклад в местную экономику и впитать чужую культуру, стараться не высовываться и т.д. Кроме этого вы не можете быть другим, заявлять о своих потребностях, чтобы не

нарушить законы гостеприимства данной страны. Эта система держится на шатком балансе, правила которого были созданы до появления незваного чужестранца: вдовы, сироты или незнакомца.

Деррида предположил, что между двумя типами гостеприимства существует некоторая взаимосвязь. Он обратил внимание на лингвистическую двусмысленность в романских языках в словах «гость» и «хозяин»:

Давайте посмотрим на закон гостеприимства: *hôte* (хозяин) – тот, кто принимает и приветствует приглашенного *hôte* (гостя), хозяин считается владельцем жилища и на самом деле принимает *hôte* (гостя/хозяина) у себя дома. Он получает гостеприимство, которое фактически дарит в своем собственном доме; он получает его *из* своего дома, который в конечном счете ему не принадлежит. Хозяин и есть гость... Тот, кто встречает, приветствует себя в своем доме. Тот, кто приглашает, приглашен тем, кого он позвал сам.

(Derrida, 1999, с. 41)

Давайте посмотрим на парадокс нашего ежедневного труда. Страдающий человек (новый или уже знакомый нам) приходит ко мне на встречу. Тут же происходит смена мест. Пока я не откажусь от ведущей роли, ничего не произойдет. Меня ведет пациент, он учит меня, берет в заложники и «поселяется» во мне (как описала эмпатию Элизабет Янг-Брюэль). Мое гостеприимство дает другому возможность меня в свой мир потери, смятения и отчаяния. Теперь я могу принять его как потерянного и плутающего путника. Дом, который якобы принадлежал мне, становится всего лишь перевалочным пунктом на его пути, он может заглянуть на огонек и поделиться чем-то со мной, например, своими страданиями. Деррида приводит слова Левинаса:

Дом...- это не совсем имущество, в смысле предмета, который можно подобрать и сохранить. Мы владеем им, потому что он изначально принял своего хозяина. Гостеприимство относится к его внутреннему пространству и проживающему в нем человеку, который был принят домом еще до появления первого хозяина.

(цитата Левинаса в Derrida, 1999, с. 43)

Гостеприимный человек лишается не только субъективности активного действующего лица, принимая роль подчиненного и принимающего, но и самого факта обладания, в том смысле, что он больше не хозяин своего дома. Точно также клиницист по мере накопления своей «клинической мудрости» будет жить с чувством постоянно ослабевающего контроля. Моя свекровь как-то сказала мне, что она «учится быть девяностовосьмилетней». Все что нам требуется – оставаться в незнании. Так мы сможем держать полог палатки открытым для страждущих незнакомцев.

Еще один философ, на этот раз из христианской традиции, пострадавший во время Второй мировой войны, обратил свой взор к проблемам языка. Поль Рикёр (1913–2005) приводит герменевтику гостеприимства к вопросам перевода. Мне всегда казалось, что психотерапия и переводоведение основываются на схожих процессах, мое интуитивное предположение обретает философское основание в работе Рикера «Парадигма перевода» (Ricoeur, 2006). Согласно старой поговорке

(по крайней мере в итальянском и французском языках) «Переводить - значит предавать». Другими словами, в процессе перевода я пытаюсь понять мой смысл ваших слов, даже если мы говорим на одном языке, и тем самым предаю вас. Подтверждение этому можно увидеть в любой литературе о переводе, особенно в области поэзии. Любой, кто знает хотя бы один иностранный язык или занимается психотерапией, понимает смысл этой поговорки.

Рикер отмечает, что насилие, совершаемое в момент перевода, совершается с двух сторон. Я совершаю насилие над итальянским, когда перевожу текст на английский, терапевт делает примерно тоже самое, когда пытается прочесть смысл слов и невербального поведения пациента в рамках своего контекста и опыта. Итальянец тоже совершает насилие надо мной, когда буквально терзает мой мозг, заставляя меня понять его слова и передать их на другом языке. (Некоторые теории психоанализа говорят, что пациент действительно намеревается передать мне его страдание, чтобы я его почувствовала на себе.) Если вернуться к рассуждениям Левинаса и Деррида, мы оба окажемся страдающими незнакомцами, входящими в дома друг друга, разрывая ощущение пребывания у себя дома (хозяина своего дома). Неудивительно, что во время клинической работы мы часто недопонимаем друг друга и заходим в тупик.

В процессе перевода мы пытаемся совместить исходный текст и свои собственные слова, что иногда удается, хотя и с трудом. Рикер советует искать выход в «языковом гостеприимстве». Что же это означает? Во-первых, мы должны отказаться от предположения Хомского об универсальности языков и универсальных образах Юнга и принять идею об уникальности другого, реальной множественности (James, 1977). Углубившись в наш язык, наше бессознательное, мы не сможем найти другого. Другой находится в своем языке, культуре, истории, религии, именно это имеет для него значение, только в них он может быть собой.

Отбросив идею об универсальности Хомского (1968) и приняв настоящую множественность, мы сможем принять комплексность и сложность (Coburn, 2009, 2014; Galatzer-Levy, 2002) и перестать искать свободную от контекста простоту. Мы должны воспринимать язык оригинала и перевода, как и человеческую жизнь, как явления «неконтролируемые и неопределенные» (Taylor, 2011, с. 2). Рикер писал (2006, р. 33; курсив автора):

Что касается совершенного языка, кроме того факта, что он так и не был *создан*, никто не может объяснить, каким образом живые языки, со всем их своеобразием, странностями и причудами, смогли бы взаимодействовать с так называемым универсальным языком, ибо невозможно преодолеть разрыв между языками живыми, исторически сложившимися, и языком логически созданным, универсальным, "совершенным". Он изначально не будет способен передать все многообразие при помощи простых универсальных идей и слов.

Переводчик, как и клиницист, должен отказаться от поиска простых и универсальных способов перевода (анализа пациента) и искать смысл, оставаясь верным оригиналу. Читатель переведенного текста и пациент терапевта нуждаются в нашем гостеприимстве, преданной заботе. Не имея ввиду клиницистов, Джеймс Тейлор (2011, с. 4) писал: «Без использования третьего, совершенного языка, переводчик должен работать внимательно и аккуратно, опираясь на ресурсы своего языка, чтобы адаптировать иностранный.» В условиях отсутствия

профессиональных ресурсов мы должны опираться на наш личный опыт. Зачастую мы полагаемся именно на личные травмы прошлого.

Другими словами, работа гостеприимного терапевта включает в себя то, что Рикер назвал «работой воспоминания» и «работой скорби». Переводчик/клиницист постоянно сталкивается со своими ограничениями, возникающими из неспособности языка понять и передать то, что хотел бы сказать другой. Мой учитель итальянского говорил: «Так не говорят. Это не по-итальянски». И далее мы скорбели о невозможности использовать идиому родного языка и пытались принять ограничения обоих языков. Я не имею права ни навязать свою идиому другому, ни считать, что она лучше. Я должна скорбеть по поводу утраты моего «домашнего» родного языка, преодолеть сопротивление, открыть полог моей палатки и попросить итальянцев пояснить мне, что бы они сказали в этой ситуации.

Примерно так же, когда я предполагаю, что смогла понять опыт моего пациента, (совершила работу по припоминанию) – даже если он очень совпадает с моим – а он реагирует на мой ответ уходом или злостью, я должна оплакать мою «чуждость», отследить сопротивление принятию собственного незнания и начать совместное изучение опыта пациента. Именно так мы открываем полог палатки, чтобы другой, несоответствующий моим стандартам и меркам, смог начать процесс обучения меня. Однако соблазнительная идея о существовании общего языка – это очень сложное препятствие, с ним сложно справиться даже при помощи «языковой гостеприимности».

Рикер (2006, с. 9) говорил, что мечты об идеальном переводе пропорциональны желанию переводчика получать без каких-либо потерь. Именно данную потерю мы должны оплакать прежде чем принять непреодолимые различия между знакомым и неизвестным.

Рикер ясно дал понять, что не только пациент, но и радушный клиницист должны быть вовлечены в работу припоминания и скорби. Однако в этом процессе есть и преимущества, о которых редко говорят в клинической литературе:

Помимо этого, в работе над переводом есть и своя глубокая скорбь, ибо "совершенный" перевод недостижим и переводчик в какой-то момент вынужден отказаться от воплощения своего идеала. А между тем, именно этот идеал его манил и делал его труд счастливым. Отбросить мечту о "совершенном" переводе означает признать, что граница между родным и иностранным по-прежнему непреодолима. Итак, не остается ничего, кроме попытки вхождения в чужой язык и испытания себя в контакте с чужим. Привести читателя к автору, привести автора к читателю, рискуя при этом не только служить двум господам, но и вводить их в заблуждение, - это то, что я называю проявлением *языкового гостеприимства*.

(Ricoeur, 2006, p. 10; курсив автора)

Для меня данное утверждение описывает суть работы переводчика и психотерапевта. Когда мы открываем себя для страдающего другого, откинув все предрассудки и предположения о том, что будет дальше, мы сможем найти удовольствие в том, что мы отдаем себя другому и сдаемся его инаковости. Нам не надо быть идеальными, понимать всё от и до, ничего подобного.¹⁰ Винникотт назвал бы это достаточно хорошим гостеприимством, я думаю, Рикер его бы понял.

Мы начали эту главу с истории об Аврааме, который открыл свой дом для всех путников, позже раввин понял, что никто другой не сможет повторить его путь. Далее послушали взгляды Деррида о неизбежной сложности гостеприимства, в котором моментально происходит смена ролей, о которой мы знаем из практики. И закончили размышлениями Рикера о сложностях работы в условиях языкового гостеприимства. Каждый из этих философов достоин отдельного изучения, надеюсь, вы заинтересуетесь и познакомитесь с их работами.

А пока давайте обратимся к самому популярному вопросу радикальной ответственности – опасностям мазохизма.

Примечания

- 1 Ганс Левальд (1906–1993) родился в Германии, бежал из оккупированной немцами Европы и большую часть жизни прожил в Нью-Хейвене (Коннектикут), где стал одним из знаменитых теоретиков психоанализа. Его личный стиль немного помешал популяризации его работ.
- 2 В своем известном высказывании Винникотт имел в виду, что младенец существует только в контексте заботы его матери. В ситуации наличия достаточно хорошей матери младенец появляется как личность.
- 3 Мое любимое определение бессознательного.
- 4 «Слово «искупление» во многих контекстах означает примирить, согласовать, привести к гармонии или согласию» (Loewald, 2000, с. 390).
- 5 Данная конференция проводилась повторно в 2013 году и собрала вдвое больше участников.
- 6 В этом отрывке Левинас ссылается на историю Каина 4:9 («разве я сторож моему брату?»), чтобы обратить внимание людей на проблемы безучастного наблюдения и безразличия страданий другого.
- 7 Во второй работе «От существования к существующему» (1981) Левинас противопоставил «выражение» (этическая субъективность, ответ, смена ролей) и «сказанное» (сведение другого до объекта знания, категории). Здесь, в отличие от контраста между убийственной тотальной и бесконечной ответственностью, «выражение» и «сказанное» взаимосвязаны. И тем не менее, каждый полюс противоположности стремится к полноте.
- 8 Более ранняя версия была представлена в докладе «Клиническое гостеприимство: принятие страдающего Другого» на заседании Ассоциации психотерапевтов Новой Зеландии.
- 9 По крайней мере, говорит Левинас, в тексте не говорится о только хлебе, да еще и из сушеных овощей, который мы ели во время войны. (Levinas, 1990b, с. 100)
- 10 Эссе Томаса Огдена о Фейерберне (Ogden, 2010) напоминает мне идеи Рикера.

Список литературы

- Altman, N. (2010). *The Analyst in the Inner City: Race, Class, and Culture through a Psychoanalytic Lens* (2nd edn.). New York: Routledge.
- Aron, L., and Starr, K. (2012). *A Psychotherapy for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Balint, M. (1979). *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. New York: Brunner/Mazel.
- Baraitser, L. (2008). Mum's the Word: Intersubjectivity, Alterity, and the Maternal Subject. *Studies in Gender and Sexuality*, 9, 86–110.

- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso.
- Butler, J. (2011). *Precarious Life: The Obligations of Proximity*. Lecture given at the Nobel Museum, Sweden. Retrieved from www.youtube.com/watch?v=KJT69AQtdtg, (accessed September 5, 2015).
- Celenza, A. (1991). The Misuse of Countertransference Love in Sexual Intimacies between Therapists and Patients. *Psychoanalytic Psychology*, 8, 501–509.
- Celenza, A. (1998). Precursors to Therapist Sexual Misconduct. *Psychoanalytic Psychology*, 15, 378–395.
- Celenza, A. (2010). The Analyst's Need and Desire. *Psychoanalytic Dialogues*, 20, 60–69.
- Chalier, C. (2002). Levinas and the Talmud. In S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 100–118). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Chomsky, N. (1968). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Coburn, W. (2009). Attitudes in Psychoanalytic Complexity. In R. Frie and D. Orange (Eds.), *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 183–200). New York: Routledge.
- Coburn, W. J. (2014). *Psychoanalytic Complexity: Clinical Attitudes for Therapeutic Change*. New York: Routledge.
- Cohen, R. A. (1986). *Face to Face with Lévinas*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Corpt, E. (2009). The Importance of Analytic Generosity in the Treatment of Intergenerational Trauma. Paper presented at the Conference on Intergenerational Trauma, Dublin/London.
- Corpt, E. (2013). Peasant in the Analyst's Chair: Reflections, Personal and Otherwise, on Class and the Formation of an Analytic Identity. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 8, 52–69.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Critchley, S., and Bernasconi, R. (Eds.) (2002). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Cushman, P. (2007). A Burning World, an Absent God: Midrash, Hermeneutics, and Relational Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 43, 47–88.
- Davoine, F., and Gaudillière, J.-M. (2004). *History beyond Trauma: Whereof One Cannot Speak, Thereof One Cannot Stay Silent*. New York: Other Press.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ferenczi, S. (1949). Ten Letters to Freud. *International Journal of Psychoanalysis*, 30, 243–250.
- Fox, M. (2011). Elisabeth Young-Bruehl, who Probed Roots of Ideology and Bias, Dies at 65. *New York Times*, December 5.
- Freud, S., and Strachey, J. (2005). *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton.
- Fryer, D. (2007). What Levinas and Psychoanalysis Can Teach Each Other, or How to Be a Mensch without Going Meshugah. *Psychoanalytic Review*, 94, 577–594.
- Gabbard, G. O. (1994). Sexual Excitement and Countertransference Love in the Analyst. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 42, 1083–1106.
- Gabbard, G. O. (1997). Case Histories and Confidentiality. *International Journal of Psychoanalysis*, 78, 820–821.
- Gabbard, G. O. (2000). Disguise or Consent. *International Journal of Psychoanalysis*, 81, 1071–1086.
- Gabbard, G. O. (2002). Boundary Violations and the Abuse of Power. *Studies in Gender and Sexuality*, 3, 379–388.
- Gabbard, G. O., and Williams, P. (2001). Preserving Confidentiality in the Writing of Case Reports. *International Journal of Psychoanalysis*, 82, 1067–1068.

- Gadamer, H.-G. (1985). Zwischen Phaenomenologie und Dielektik: Versuch einer Selbstkritik. In *Gesammelte Werke* (Vol. 2, pp. 2–23). Tübingen: JCB Mohr.
- Galatzer-Levy, R. M. (2002). The Emergent Ego: Complexity and Coevolution in the Psychoanalytic Process. *Psychoanalytic Quarterly*, 71, 350–356.
- Hurwitz, M. R. (1986). The Analyst, His Theory, and the Psychoanalytic Process. *Psychoanalytic Study of the Child*, 41, 439–466.
- James, W. (1977). *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kuriloff, E. A. (2014). *Contemporary Psychoanalysis and the Legacy of the Third Reich: History, Memory, Tradition*. New York: Routledge.
- Lear, J. (1998). *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1990a). *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1990b). *Nine Talmudic Readings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E., and Nemo, P. (1985). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E., Peperzak, A. T., Critchley, S., and Bernasconi, R. (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Loewald, H. W. (1960). On the Therapeutic Action of Psycho-Analysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 16–33.
- Loewald, H. W. (1980). *Papers on Psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Loewald, H. W. (1985). Oedipus Complex and Development of Self. *Psychoanalytic Quarterly*, 54, 435–443.
- Loewald, H. W. (1988). Termination Analyzable and Unanalyzable. *Psychoanalytic Study of the Child*, 43, 155–166.
- Loewald, H. W. (2000). *The Essential Loewald: Collected Papers and Monographs*. Hagerstown, MD: University Publishing Group.
- Loewald, H. W. (2007). Internalization, Separation, Mourning, and the Superego. *Psychoanalytic Quarterly*, 76, 1113–1133.
- Mitchell, S. A. (2000). *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Ogden, T. (2010). Why read Fairbairn? *International Journal of Psychoanalysis*, 91, 101–118.
- Orange, D. M. (1995). *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*. New York: Guilford Press.
- Orange, D. M. (2006). For Whom the Bell Tolls: Context, Complexity, and Compassion in Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 1, 5–21.
- Pilecki, W. (2012). *The Auschwitz Volunteer: Beyond Bravery*. Los Angeles, CA: Aquila Polonica.
- Poland, W. S. (1975). Tact as a Psychoanalytic Function. *International Journal of Psychoanalysis*, 56, 155–162.
- Ricoeur, P. (2006). *On Translation*. London and New York: Routledge.
- Shengold, L. (1989). *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psycho- analysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books.
- Stern, S. (2009). My Experience of Analysis with Loewald. *Psychoanalytic Quarterly*, 78, 1013–1031.

- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., and Brandchaft, B. (1987). *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Suttie, I. D. (1935). *The Origins of Love and Hate*. London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Taylor, J. (2011). Translating Hospitality: Paul Ricoeur's Ethics of Translation. *The New Arcadia Review*, 4. Retrieved from omc.bc.edu/newarcadiacontent/translating_Hospitality_edited.html (accessed September 5, 2015).
- Winnicott, D. W. (1960). The Theory of the Parent–Infant Relationship. *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 585–595.
- Winnicott, D. W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International Universities Press.
- Winnicott, D. W., and the Institute of Psycho-Analysis (Great Britain) (1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Глава 3

Этика – это мазохизм?

Безграничная этическая ответственность и ограничения каждого человека¹

Уважать – не значит подчиняться, и тем не менее, другой распоряжается мною, значит, он считает меня способным выполнить эту работу. Уважать – значит преклоняться не перед законом, а перед другим, который говорит, что мне делать. Для того, чтобы его распоряжение не приводило к унижению, которое лишит меня самого уважения, его команды мне должны быть одновременно распоряжением командовать им. Оно состоит в предписании другому человеку командовать мной.

(Levinas, 1998, с. 35)

Боль и страдания мазохиста (и в некоторых случаях садиста, хотя это менее очевидно) могут быть освобождением от обязанности, переданной ему Я ухаживавшего за ним взрослого, и созданные для того, чтобы привести истинное Я туда, где его смогли бы найти. Это своего рода сигнал, что где-то глубоко внутри есть разрыв в его Я, неизвестное ему самому, которое ждет исцеления. Мазохистские модели поведения, особенно в случае, когда есть доля получения удовольствия и удовлетворения, являются выражением попыток пациента излечить самого себя.

(Ghent, 1990, с. 132)

Во время разговора с моими коллегами об этике Левинаса я с ужасом ждала вопросов. Не является ли радикальная ответственность и безразличное отношение к другому скрытой формой мазохизма? Что если пациент или аналитик уже вовлечены в отношения ребенок-родитель, в которых один хочет снять с себя долю ответственности в них? Не является ли этика, о которой вы говорите, тем, что Бернард Брандчафт назвал «патологической подстройкой», а Винникотт описал как «фальшивое Я»? Не скрывается ли за религией нарциссизм? Достаточно посмотреть новости, чтобы понять, куда приведут эти высокомерные самообманщики.

Коллеги, задававшие эти вопросы, не хотят уклоняться от этического призыва; они всего лишь хотят понять, как он работает, и убедиться, что он не уничтожит то человеческое, что есть в них и пациентах. Те, кто знаком с моей книгой

«Страдающий незнакомец» (Orange, 2011) уже практически не задают таких вопросов. С философской точки зрения стоило бы поговорить о нюансах этики, мазохизма, подстройки и субъективности. Конечно, такие вопросы не могут не вызывать беспокойства.

Для начала давайте посмотрим на этическое требование жить для другого, о котором говорят разные философы, писатели, религии. Далее перейдем к концепции мазохизма в работах фрейдистских аналитиков и психоанализе отношений, чтобы найти пересечения/расхождения с этикой. Напоследок обратимся к работам Брандчафта и Винникотта (патологическая подстройка и фальшивое Я), чтобы выяснить может ли этика стать мазохизмом или чем-то опасным для нашей работы. На этом пути я буду говорить о тонких различиях, включая размышления Эммануэля Гента о том, что жизнь для-другого возможна без потери субъективности.

Жить для-другого

Что же пугает моих читателей? Вернувшись из концентрационного лагеря Эммануэль Левинас узнал о гибели всей его семьи и миллионов людей по всей Европе. Его философией на следующие 50 лет стала тема ответственности перед лицом страдающего другого. Единство с другим приводит к моему страданию, так путь так и будет. *Вот я.*² Другие нуждаются в моей заботе, при этом ответственность безгранична, а мои возможности ограничены, а значит, должна появиться третья сторона - социальная справедливость. Моя пассивная уязвимость перед другим – мое полезное страдание (Levinas, 1998) – необходима для восприятия страдания уязвимого и сломленного другого, но создает ощущение вечного преследования. Левинас часто приводил цитаты Достоевского, особенно из «Братьев Карамазовых»: «Пред всеми людьми за всех и вся виноват, и прежде всего я». Моя жизнь – это не обо мне, а обо всех других. Моя готовность стать ответственным за другого никогда не закончится, но я никогда не искал этой ответственности.

В современном мире, как заметил журналист Нью-Йорк Таймс Дэвид Брукс (2013) эгоизм и индивидуализм глубоко укоренились в нашем повседневном, интеллектуальном и политическом дискурсе. Язык общности, единения, добра практически исчезает. Неудивительно, что работа терапевта описывается в контексте самореализации, аутентичности и содействия, неудивительно, что невозможно в корне изменить эту ситуацию словами того, кто заявляет, что в первую очередь мы ответственны перед другим, а единство людей ставится превыше моей собственной выгоды.

Этика Левинаса пронизана двумя главными темами. Первая касается преследования, смены ролей, взятия в заложники, бесконечной вины и ответственности, настойчивых требований другого. Она напоминает слова пророка: «Так говорил Господь» (Думаю, звучит довольно пугающе для терапевтов.) Вторая связана с добром, теплотой, гостеприимством, отсутствием осуждения и может быть выражена словами: «Чем я могу вам помочь?» Давайте поговорим о последней теме. Левинас был феноменологом, учеником Гуссерля и Хайдеггера. Однако его феноменология отличается от интенциональности Гуссерля: мы идем не от знающего к менее знающему, а от другого ко мне. Прежде чем возникнут

какие-либо договоренности, страдающий другой должен получить в моем лице гостеприимный отклик. Именно он создает этическую субъективность, которую Левинас назвал «кривой intersубъективного пространства» (Levinas, 1969, с. 291). На первом месте всегда стоит другой.

Откуда же у Левинаса появились подобные идеи? Давайте вспомним историю его жизни. Он родился в г. Ковно (Каунас, Литва) в 1906,³ в 1914 был выслан на Украину из-за начала Первой мировой войны, где учился в гимназии. В семье говорили на русском языке, и именно русские писатели оказали на него существенное влияние – Пушкин, Лермонтов и Достоевский – и практически привели его в философию. (Этическую ценность литературы мы рассмотрим в главе 7.) В возрасте 14 лет он вернулся в Литву, где увлекся иудаизмом. В 1924 году начал учебу в Страсбургском университете, изучал феноменологию и на основе своей диссертации написал книгу о философии Гуссерля, Сартра и Мерло-Понти. Мне кажется, так появились три основных источника мысли Левинаса:

- 1 Русская литература (особенно произведения Достоевского и его тема ответственности);
- 2 Тора и Талмуд;
- 3 Западная философия, начиная с трудов Платона.

А затем произошли исторические события, которые Примо Леви (1989, 1996) назвал радикальным и массовым нападением на человеческое достоинство.

В то время в феноменологии и ее отношении к психоанализу произошел важный сдвиг. Центральная идея феноменологии – преднамеренность, интенциональность – подразумевала направленность разума на вещи или положение вещей в мире. Думать – значит думать что-то; хотеть – хотеть чего-то; чувствовать – чувствовать что-то. Все начинается с меня. Пока не появились идеи Левинаса. С того самого момента феноменология – это больше не обо мне: не о *моей* смерти, не о *моих* потерях, не о *моей* травме, не о *моей* тревоге, не о *моей* конечности. Давайте попробуем в этом разобраться.

В интервью с философом Франсуа Пуарье Левинас начинает свои рассуждения так, будто поворот в феноменологии – вполне обычное дело:

Разве первое слово другому – это не «добрый день»? Очень простое слово. Приветствие, параллельно сообщающее другому, что я нахожусь в его распоряжении. Не констатация факта, что день добрый, а пожелание благополучия и хорошего дня, означающее, что вы беспокоитесь о другом. На нем основывается вся последующая коммуникация и дискурс.

(Levinas and Robbins, 2001, с. 47)

Для-другого. Мы говорим не обо мне, но о *моем* месте под солнцем. Просто приветствие и пожелание добра людям в лифте или на улице изменяет всю феноменологию от поиска сущего, определений и тотального к ответственности перед другим. Пойдем дальше? Далее Пуарье спросил Левинаса, завершил ли он описание своей жизни. Левинас ответил: «Ну, я никогда не думал о написании биографии». (Другими словами, она не обо мне.) Вместо этого он рассуждает о

настоящей бесспорной ценности – добродетели. Она заключается не в умеренности, а в уверенности, что человек должен отдать другому первое место во всем: от фразы «только после Вас», когда пропускаете его вперед, до диспозиции – практически невыполнимой, но добродетель требует этого – «я готов умереть за другого». Именно такой подход к добродетели преворачивает обычный ход вещей: бытие как таковое. (Levinas and Robbins, 2001, с. 47)

Знаменитая интенциональность феноменологии, ее направленное динамичное движение превращается в пассивное и чувствительное восприятие другого. Известное высказывание раввина о том, что «удовлетворение материальных нужд моего соседа – это и есть мои духовные потребности», и есть проявление не безразличия к другому, которое полностью перевернуло научный математический подход Гуссерля. Первые изменения начались с Хайдеггера, который сказал, что мы рождаемся в определенном контексте и не можем вырваться из этой направленности. Далее он рассматривал вопросы подлинности, сокровенной способности (ownmost термин в англ и (*eigenste*) *Eigentlichkeit* в немецком). (Ирония заключается в том, что немецкое слово *Eigentlichkeit* переводится на английский как «аутентичность»). Хотя *Eigen* означает «обладать», а два суффикса -ness (означающие «иметь состояние/качество») превращают это слово в практически непереводаемое понятие (обладающее качеством обладания качеством сущего), именно оно является ключевым для философии Хайдеггера и сыграло большую роль в повороте в сторону этики в работах Левинаса.)

Когда Левинас говорил о добродетели, он соглашался с идеей Ницше о смерти Бога. Богооправдание, аргументы в пользу всевидящего и милостивого Бога⁴ после концлагерей и холокоста казались ему абсурдными и отвратительными. Но при этом в людях оставались доброта и добродетель, именно по их следам он и шел всю свою жизнь. В последние годы жизни он увлекся работами российского журналиста и писателя Василия Гроссмана и упоминал историю его жизни из романа «Жизнь и судьба»:

Когда Сталинград был освобожден, пленные немцы, включая офицера, расчищали подвал от разлагающихся трупов. Казалось, больше всех от унижения страдал офицер. Одна женщина из толпы, которая была рада видеть страдания немца, протянула ему свой последний кусок хлеба. Просто удивительно. Даже в случае лютой ненависти существует сострадание, которое сильнее. В этом поступке есть что-то религиозное. Именно так благодать Бога проявляется в конкретном человеке – и не потому, что он как-то отличается от других или принадлежит к какой-то религиозной организации или сообществу. Больше похоже на немного глупую бессмысленную доброту.

(Levinas and Robbins, 2001, с. 89)

Левинас считал такие проявления доброты феноменологией и этикой.

С моей точки зрения, как будет показано ниже, способность к доброте – это и есть та ранимость и уязвимость, которую он называет «этической субъективностью», которая делает нас бесконечно ответственными заложниками другого, травмированными его страданиями. Возникшая в ответ на другого, эта смиренная субъективность больше не пытается выйти на первое место или заявить

о своей собственной важности. Она ненавязчиво служит другому. Давайте вчитаемся в текст более внимательно:

«один» для другого становится тем, кто отпускает свое Я (по своей воле) и не превращается в равного «другому», не занимает равное положение рядом с ним, не впускает свое Я в качестве темы разговора. Он становится одним-для-другого. Между мной и другим я имею для него значение в моем не безразличии, ответственности перед ним, обретаю смысл, несводимый ни к какой системе в принципе. Не-безразличие, близость с другим определяет основу общности одного и другого.

(Levinas and Poller, 2003, с. 6)

Другими словами, ты и я – двое, мы находимся на одной территории. Мы разные, но я никогда не буду безразличен тебе. Я - твой сторож, смотритель.

Давайте перейдем к рассмотрению проблемы мазохизма, который часто определяется как поиск и получение удовольствия от боли.

Мазохизм: в поисках боли

Лапланш и Понталис (1973) напоминают нам, что Крафт-Эббинг первым развернуто описал мазохизм как сексуальное извращение у мужчины в виде отношений и практики подчинения доминирующей женщине. Они предлагают более общее определение: «Сексуальное извращение, при котором удовлетворение связано со страданием и унижением субъекта» (1973, с. 245). Фрейд в работе «Экономическая проблема мазохизма (1924) расширил психологическое понимание мазохизма и описал моральный мазохизм. Он писал:

Ко всем прочим мазохистским страданиям привязано условие, чтобы они исходили от любимого человека и претерпевались по его повелению. В моральном мазохизме это ограничение отпадает. Само страдание оказывается тем, что имеет значение; уже не играет никакой роли, принесено ли оно любимым или же равнодушным человеком; оно даже может быть вызвано какими-то безличными силами или обстоятельствами: настоящий мазохист всегда подставляет щеку там, где видит возможность получить удар.

(Freud, 1924a, с. 165)

Фрейд делает отсылку к религии («подставляет щеку»), в частности христианам, очевидно, он намеревался описать более широкое явление в лице морального мазохизма и его мотивы.⁵ Желание испытывать страдание ради другого он связывает с бессознательным стремлением к страданию:

При объяснении этого поведения напрашивается мысль оставить в стороне либидо и ограничиться допущением того, что здесь разрушительное влечение вновь было обращено вовнутрь и свирепствует теперь против своего Я; однако, должен же быть смысл в том, что языковое употребление не

отказалось от соотнесения этой нормы поведения с эротикой и называет мазохистом и подобного самоеда.

(Freud, 1924a, с. 164)

Другими словами, моральный мазохизм Фрейда, к которому отправляет нас заголовок данной главы и вопросы моих коллег, подразумевает бессознательное *удовольствие* от страдания, проистекающего из вины за некоторое преступление, которое никогда не искупить и не найти. Мазохизм *бессознательно желает страданий и принимает его как заслуженное*. Фрейд продолжает:

Бессознательность морального мазохизма выводит нас на один бросающийся в глаза след. Мы смогли перевести выражение “бессознательное чувство вины” как потребность в наказании от рук какой-то родительской силы. Теперь мы знаем, что столь часто встречающееся в фантазиях желание быть избитым отцом стоит весьма близко к другому желанию — вступить с ним в пассивную (женскую) сексуальную связь, — и является не чем иным, как его регрессивным искажением. Если вложить это объяснение в содержание морального мазохизма, то нам станет ясен его тайный смысл. Совесть и мораль возникли через преодоление, десексуализацию Эдипова комплекса; через моральный мазохизм мораль вновь сексуализируется, Эдипов комплекс воскрешается, проторивается путь регрессии от морали к Эдипову комплексу.

(Freud, 1924a, с. 169)

Итак, загадка решена: сознательная доброта морального мазохиста маскирует садистичное суперэго, наказывающее за универсальные преступления Эдипова комплекса. По мнению Фрейда, категорический императив Канта (поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом) – прямой наследник Эдипова комплекса. Он накладывает жесткое требование искать наказание за совершение убийства своего родителя, которое все мы должны совершить (Loewald, 1979), чтобы стать собой и интернализировать наших родителей. Мы – пациенты и терапевты – хотим страдать и получаем удовольствие, потому что знаем, что заслуживаем этого.

Именно моральный мазохизм пациентов и клиницистов является причиной вопросов моих коллег об этике Левинаса. Является ли наш отклик на другого – особенно, когда мы должны служить другому – тем самым неосознаваемым моральным мазохизмом? Возможно нам стоит установить более жесткие границы ради нашего же блага и блага пациента? А кто определяет, что будет лучше для пациента? Какие границы будут лучше? Кто решает, на чей телефонный звонок ответить, а на чей – нет? Кому отказать в дополнительной встрече? Кого отправить к другому специалисту? Как понять, где служение другому, а где мазохизм? Вне зависимости от того, как мы решим проблему мазохизма, все эти вопросы останутся. Мне кажется, ответы получить можно только на основе практической мудрости, для которой нужен клинический опыт, внутренний хор и сообщество психотерапевтов.

Тем не менее, некоторые рассматривали мазохизм иначе. В 1950-х Бернард Берлинер (1958, с. 39, 44) говорил о нем в контексте отношений с другими:

Другой человек не появляется на горизонте нашего мира, как только становится нашей пассивной целью. Он реален с самого начала и становится инструментом, запускающим мазохизм... Я не считаю мазохизм инстинктивным феноменом вроде садизма или агрессии. Мазохизм – защитная реакция, мотивированная либидинальными потребностями, на садизм *другого человека*... Опыт отношений ненависти и плохого обращения подавляется. Ребенок в своем желании и потребности быть любимым принимает ненависть и плохое обращение за любовь, не осознавая разницы. Страдание интроецируется и становится либидинально нагруженным.

Итак, мазохизм является результатом интернализованного жестокого обращения, подобно идентификации с агрессором у Ференци (1949). Он напоминает поиск боли лишь при поверхностном рассмотрении. Мазохизм воссоздает ситуацию детства, когда мазохист разыгрывает роли преступника и жертвы одновременно. Примо Леви рассказывал о более привилегированных «гостях» (согласно его ироничному сравнению) лагеря Освенцим, которых определяли в серую зону (подразделение, состоявшее из евреев и работавших при газовых камерах). Берлинер (1958, с. 53) продолжает:

Мазохистический пациент предстает перед нами в двойном свете: он есть *жертва* своего травматичного детства и *причина всех проблем (возмутитель беспокойства)*, поскольку сам развязывает или втягивается в конфликты, чтобы снова почувствовать себя жертвой. Если перефразировать Шекспира: перед ним грешны другие больше, чем он грешен сам. В анализе нам следует двигаться по линии жертвы, а не возмутителя беспокойства.

В идеях Фрейда оставалась возможность появления искренней и настоящей эмпатии по отношению к бедственному положению другого, который, кажется, навечно обречен страдать; даже когда сторонний наблюдатель видит, что жизнь сама предлагает выход из тяжелой ситуации. Возможно, последователи Фрейда могли бы упомянуть идентификацию с агрессором – принятие пациентом точки зрения его агрессора – если перешли бы в поле объектных отношений Фейрберна и Винникотта.

Такая двойная жизнь характерна не только для пациентов, но и клиницистов, пытающихся (именно пытающихся) применить этическое гостеприимство. Означает ли это, что мы ищем боль? Если наша личная история привела нас в нашу профессию, мы – моральные мазохисты? Мы можем поискать ответы у других ученых и философов.

Гарри Стек Салливан называл идеи о мазохизме «неясным, размытым мышлением» (Sullivan and Perry, 1953, с. 352). Как отмечает Рут Имбер (1995), он не мог обойти своим вниманием клинический феномен, у которого нет четкого понимания и определения. Салливан назвал «неблагожелательной

трансформацией» то, что Берлинер понимал под «моральным мазохизмом». Имбер перефразирует:

Существуют люди, которые в детстве узнали, всю беспомощность и даже опасность поиска любви или нежности у своих незаботливых и отвергающих родителей. Вместо того, чтобы продолжать страдать от боли и разочарования, они выучиваются изменять свое *поведение* от поиска нежности к злобному отвержению или проказам. Пока желание нежных отношений отвергается, неблагоприятная трансформация *действительно* защищает от боли и тревоги из-за отвержения со стороны родителей и наказания за поиск того, что он не сможет получить. Если в ответ на «плохое» поведение ребенка его наказывают, то такие отношения он хотя бы может контролировать. Так ребенок приобретает какое-то чувство безопасности, говоря своими действиями: «Если я источник своих страданий, я не должен бояться воззвать к милосердию другого и получить его прощение (за мое плохое поведение)».

(Imber, 1995, с. 581–582)

В данном отрывке мы слышим о попытках другого сохранить человеческое достоинство, пусть даже путем причинения себе боли. Подобное страдание происходит не ради себя, а для возникновения важного «Нет!» доминированию другого.

Далее появились работы Генриха Рэкера, который не побоялся вспомнить труды Фейрберна и Винникотта, чтобы рассмотреть вопрос мазохизма аналитика. Он считал, что «психоаналитическая терапия состоит в установлении единства с психической структурой пациента. Большая часть того, что чуждо эго, должно быть отброшено в сторону или заново интегрировано в структуру эго» (1958, с. 555). Он имел ввиду эго не как часть психического аппарата, а как Я (всё я) человека в целом. Если аналитик удерживает части пациента при помощи проекции или других видов бессознательного контрпереноса, то терапия останавливается. (Мне бы понадобилась отдельная глава, чтобы рассказать о взглядах Рэкера на контрперенос, которые я считаю одними из лучших на сегодняшний день.)

Рэкер предполагал, что мазохизм (понимаемый как отголосок процесса развития) присутствует не только у каждого аналитика/терапевта, но и в «особенностях контрпереносных реакций в зависимости от патологии характера», о которых мы должны знать, как можно лучше. Он предупреждает:

Стоит отметить, что прежде всего мазохизм аналитика стремится «провалить» его работу. Поэтому мы никогда не можем быть уверены, что движемся к успеху, должны быть готовы признать существование «внутреннего саботажника» (как говорил Фейрберн) нашей профессиональной деятельности. Кроме этого необходимо принимать во внимание мазохизм аналитика и пациента.

(Racker, 1958, с. 558)

Как мы видим, Рэкер использовал концепцию мазохизма, которая отличается от идей Фрейда о поиске страданий и от взглядов Берлинера о «внутренней жертве». Здесь мы сталкиваемся с «внутренним саботажником» Фейрберна (плохой

внутренний объект, действующий против терапевта, пациента и самой терапии). В мире Фейрберна, где больше нет темы наказания за преступления Эдипова комплекса, мы останемся вечно нелюбимыми, поскольку не можем заставить наших матерей любить нас. Нам нет необходимости искать боль, мы должны вечно пытаться стать любимыми. Внутренний саботажник никогда не оставит нас в покое.

Рэкер (1958, с. 559) говорит о том, что аналитик чувствует преследование со стороны пациента и ощущает его негативный перенос и агрессию. Мазохизм и параноидная тревога становятся своего рода затемненным стеклом, мешающим увидеть любовь пациента, то хорошее, что есть в нем, и тем самым усиливающим негативный перенос. Наше восприятие становится лишь частичным; встречаясь с явным негативным переносом, мы становимся слепы к скрытому потенциальному позитивному переносу.

Я довольно много писала о герменевтике доверия (Orange, 2011), противоположное частичное восприятие только положительного переноса также может ввести в заблуждение и к довольно плачевным результатам. В любом случае, отслеживание наших реакций убергает нас от ловушек превентивной подозрительности и обвинений.

Не смотря на пересмотр сути мазохизма, *само слово* несет в себе оттенок обвинения. Если быть точными, учитывая особенности нашего исследования, в классическом понимании и контексте отношений с другими, слово *стремится* обвинить. В классическом психоанализе подразумевается, что мазохист (пациент и аналитик) ищет и получает удовольствие от страдания. В контексте отношений с другими мазохизм предполагает наличие травмы в ранних отношениях. Возможно, стоит упомянуть, что в последнее время мы переключились от уничижительных оттенков мазохизма к стыду (Lansky, 1994; Morrison, 1999; Wurmser, 1991). Уязвимость рассматривается как интересубъективность, основанная на моделях унижения и жестокого подчинения (Orange, 2008), смещение фокуса в сторону желания страдать кажется автоматическим принятием на себя привычной роли. Джудит Льюис Херман (2011) недавно писала о посттравматическом стрессе и стыде. Вместо пренебрежения («Пациент сам хочет страдать»), мы переходим к другой позиции: «Как ему выбраться из этой тюрьмы?» Независимо от степени нашего понимания, мы не идеализируем страдания. По словам Левинаса (1998) страдание другого – бесполезное страдание. Оно может стать полезным только в присутствии принимающего другого.

Является ли полезным страдание, которое кто-то берет на себя ради другого? Это более сложный вопрос. На данный момент мы находимся в поле этики, в которой мы находимся ежедневно в нашем кабинете. Похожа ли она на моральный мазохизм и бессознательное наказание? Если мы берем на себя слишком много страданий других, то быстро «сгораем» или начинаем нарушать границы. Если мы избегаем страданий других, мы оставляем его умирать в одиночестве и сводим нашу деятельность к техническим приемам. Ситуация осложняется, когда к нам в кабинет приходят компульсивно заботливые люди (альтруисты на автопилоте), которые не могут отказать, даже когда другие откровенно или скрыто используют их.

Давайте рассмотрим проблемы этики и мазохизма на практике. Наиболее мудрые терапевты разных направлений сказали бы, что они хотят помочь таким пациентам

найти и смоделировать для них жизнь более благородную, чем роль коврика в прихожей. Как мы могли бы концептуализировать различие между податливостью фальшивого Я Винникотта (жалкое и ужасное положение) и откликом на страдающего другого (или благодушие), о котором писал и рассуждал Левинас?

Податливость, подстройка и этическая субъективность

В вопросах о моральном мазохизме есть более глубокие переживания и страхи о том, что этическая чувствительность и эмоциональная доступность (Orange, 1995) или сострадание (Orange, 2006) – открыть полог нашей палатки настолько, насколько возможно – вовлечет нас в адаптивное поведение фальшивого Я. В худшем случае мы создадим фальшивое Я в своих пациентах и не поможем им выйти из него.

В своих ранних трудах Винникотт писал о фальшивом Я (далее заменил его на подстройку, адаптивное поведение) как о попытке младенца выжить в условиях чрезмерных требований окружения. Даже если среда воспитания достаточно хорошая, мы неизбежно развиваем в себе долю фальшивого Я для адаптации к социуму. В зависимости от тяжести требований – его примеры включали как переезды из-за войн или разводов, так и случаи тяжелых отклонений и патологий в психике родителей – необходимость создания защитного фальшивого Я может быть более или менее сильной, и даже приводить к подмене истинного Я фальшивым. Его чуткое понимание того факта, что многие симптомы (от лжи и воровства до тяжелой формы психоза), появившиеся в результате очень ранней депривации и жестоких требований, требуют от терапевта усилий по высвобождению креативности и спонтанности пациента в переходном пространстве кабинета. Многие считали, что именно тяжелая работа Винникотта, а не его пристрастие к курению (ставшее причиной его сердечных приступов), является примером морального мазохизма. (Я в этом сомневаюсь, потому что на протяжении всей жизни он сохранял игривое отношение к жизни, участвовал в культурной жизни и у него было много друзей.) Не случайно читатели Левинаса часто вспоминают работы Винникотта (Alford, 2007) и Ференци, их доброту и великодушие в работе с пациентами.

Бернард Брандчафт (Brandchaft et al., 2010) писал о том, что Леонард Шенголд (1989) назвал «убийством души». Он рассказывал о пациентах, к сожалению, подобные судьбы типичны и для клиницистов, которые слишком рано сделали выбор между подчинением доминирующим родителям и развитием своего Я, души и пути. Жертва приспосабливается через пассивность, сопротивление или некоторое безумное сочетание и того, и другого, которые составляют все виды патологий, описанных в наших справочниках.

«Патологическая подстройка» звучит лучше, чем убийство души, но формирует отчаянные попытки пережить подобное убийство. Кажется, будто пациент сам является виновником преступления, но по мнению Брандчафта, это не так. Он пытался описать интересную субъективную ошибку, которую постоянно пытается увековечить пациент, страдания ребенка, родившегося у родителей эксплуататоров. Пациент чувствует, что за любую значимую привязанность необходимо расплачиваться убийством своей души, жизненного пути и желаний. Эта установка остается бессознательной до встречи с терапевтом, который может почувствовать

на себе тиски данного жесткого требования, эта убежденность удерживает пациента в депрессивной яме, яростном сопротивлении, постоянном терроре или хаотичной комбинации всех трех компонентов. Данте даже представить себе не смог бы весь ад процесса патологической подстройки.

Столкнувшись с таким адом, я начала писать (до чтения работ Левинаса) об отсутствии в психоаналитической литературе дискурса сострадания:

Психоаналитическое сострадание не сводится к моральному мазохизму аналитика, но и не является чем-то абсолютно чуждым аналитической работе, которую часто ассоциируют исключительно с интерпретациями. Это процесс непрямого интерпретирования смысла жизни и придания человечности страданиям человека при помощи интеграции его боли и потерь вместо их диссоциации и фрагментации. Чуткое отношение к пациенту заключается в послании: ваше страдание – это страдания и других людей, когда колокол звонит по вам, он звонит и по мне.

(Orange, 2006, с. 16)

Со временем каждый терапевт приходит к тому, что на первом месте стоит его служение другому (Poland, 2000), но при этом он не забывает о своей жизни, здоровье, семье и прочих ценностях. Каждый из нас может потерять равновесие и баланс. Если работа становится своего рода подчинением, а не откликом моей субъективности (иногда подобное происходит и со мной), необходимо задуматься о консультации. Возможно, терапевт идеализирует пациента, принимая травматичное страдание за простую доброту. Такой пациент может взорваться при малейшем предположении о том, что он хотя бы на миллиметр отступил от идеала добродетели. Что-то (возможно, абсолютно необходимая ярость в системе отношений переноса-контрпереноса) происходит в пространстве кабинета, для того, чтобы вызвать в терапевте ощущения, связанные с (вероятно травматичной) историей уничтожения. Когда к терапевту возвращается спокойствие и способность к гостеприимству в значении Левинаса, выживанию у Винникотта или уступчивости у Гента, то слова в стиле «мазохизм» больше не подходят. Человеческое достоинство может быть найдено, смоделировано и привнесено в диалог. В крайнем случае, даже если в истории пациента и терапевта присутствует мазохизм, его не спутать с этическим подчинением и откликом.

Этическая субъективность и клиническая покорность

Давайте вернемся к классическому отличию мазохизма от подчинения в рассуждениях Эммануэля Гента и контрастом между полезным и бесполезным страданием у Левинаса.

Левинас писал:

Без какого-либо умышленного поиска страдания и унижения (подставь вторую щеку) как говорил нам пророк, в первоначальном страдании, страдании как страдании, присутствует невыносимое согласие, запускающее пассивность. Пассивность как таковая не обладает ни силой, ни намерением, нравится нам это или нет. Бессилие или унижение, сопровождающее страдание, находятся

под пассивностью подчинения. Именно в этом контексте слово «искренность/чистосердечие» обретает свой смысл: обнаружить, что ты полностью обезоружен, тебя завоевали. Интеллектуальная искренность, истинность намерений изначально подразумевают уязвимость.

(Levinas and Poller, 2003, с. 63–64)

В данной цитате присутствуют два слова из трех, упоминавшихся Гентом: мазохизм, подчинение и завоевание (Ghent, 1990). Со временем на вопросы коллег о мазохизме в работах Левинаса я начала отвечать: «Почитайте Мэнни Гента». Он описывал мазохизм как один из вариантов образования фальшивого Я, которое хочет, чтобы его подчинили и завоевали, и оно смогло бы освободить истинное Я, о котором говорил Винникотт. Такой мазохизм, «который может происходить из поиска понимания, желания сломать изоляцию» (Ghent, 1990, с. 127), не стоит путать с настоящим подчинением, характерным для обычного мазохизма. Левинас говорит нам примерно тоже самое. Страдание без участия эго, без намерения, является искренним и не стремится к поиску боли; мы страдаем ради другого. Сдаться - не означает искать боль и наказание.

Гент (1990, с. 133) говорил, что аналитики пытаются «сдаться» клиенту, но впадают в мазохизм:

Не стоит недооценивать роль мазохизма и подчинения в нашей профессии. Где еще специалисту требуется стать объектом жестокой критики, угроз, отвержения со стороны клиента, или подвергаться мучительным просьбам «дотроньтесь до меня», при наличии запрета на подобные действия? В какой профессии изначально подразумевается наличие огромного чувства беспомощности, тупости и потерянности, как неотъемлемой и необходимой составляющей нашей работы? Какая профессия предлагает специалисту роль наблюдателя и помощника процесса создания жизни другого человека? Никто, кроме психоаналитика, не сможет выполнять такого рода работу. В некоторой степени мы описали портрет мазохиста. Однако, я полагаю, что глубинным мотивом, по крайней мере у некоторых аналитиков, является подчинение другому и свой собственный личностный рост. Его можно сформулировать в контексте мазохизма или отрицания нарциссического и/или садистического использования другого. Когда аналитик чувствует или реализует свое желание подчиниться другому, его работа становится плодотворной, и он растет вместе со своими пациентами.

Полагаю, внимательное прочтение данной статьи поможет нам разобраться со страхами, преследующими аналитиков, и увидеть тот самый этический дух, помогающий откликаться на просьбу другого.

В своей работе я стараюсь помнить о двух ценностях: человеческой доброте и восстановлении человеческого достоинства. (Ни одно из этих понятий практически не появляется ни в психоаналитической, ни в философской литературе.) Хотя доброта и гостеприимство – сложные понятия, но при этом требуют немедленного реагирования с последующим осмыслением и теоретическими рассуждениями. Я думаю, что восстановление достоинства начинается именно в реакции на

незащищенного и безутешного другого, про которого нам напоминает Жан Амери (1986, с. 40):

Тот, кто подвергался пыткам, больше не может ощущать себя в мире, как дома. Стыд от произошедшего невозможно стереть из памяти. Доверие к миру, которое пошатнулось от первого удара, и полностью было уничтожено в процессе, никогда не будет восстановлено в полной мере. То, что ближний испытал, находясь в позиции не-человека, остается в нем в виде огромного ужаса.

Когда мои ценности подводят меня, я сталкиваюсь с моими собственными ограничениями, мне нужна помощь со стороны еще одного ценного ресурса – клинической смиренности и покорности (о которой мы поговорим далее). Гент говорил про подобные ситуации словами: ««дотроньтесь до меня», но на это наложен запрет». Поскольку я всегда старалась гибко относиться к теории, время от времени приходит время подчиниться уязвимости и пассивности, отсутствующих в виде ограничений моей клинической работы, и признать, что что-то не в моих силах и не зависит от меня.

К сожалению, неопытные клиницисты часто считают, что они должны уметь работать с любым пациентом, который приходит к ним в кабинет. В процессе обучения им редко говорят о таких вещах, как слабые и сильные стороны терапевта. Еще реже им рассказывают о том, как определить, подходит тебе клиент или нет, и когда терапия пришла в такую точку, где сделать что-либо невозможно, потому что это лежит за пределами наших возможностей. Вместо этого начинающих терапевтов оценивают по их способности удержать пациента в терапии. Приняв во внимание все эти сложности и наше желание служить другому, существует опасность попасть в ловушку под названием «я - классный терапевт». Не стоит забывать, что наша работа в контексте и масштабе всего общества вполне скромная, возможно, это поможет сдерживать наше высокомерие. Конечно, мой отклик на просьбу другого и эмоциональная доступность могут стать очень важными для него, но я не единственный человек, который мог бы ему помочь, я должна осознать, что я один из многих из «возлюбленного сообщества» (термин Мартина Лютера Кинга). Кроме всего прочего смиренность подразумевает скромность, отказ от солипсистского эго.

Давайте вернемся к нашему вопросу о том, как связана этика и мазохизм. Без смирения служение другому будет напоминать поверхностную классическую историю о желании страдать или подстройке фальшивого Я к потребностям пациента. С клиническим смирением, работой на благо общества (та самая третья сторона, о которой говорил Левинас), у нас появится гораздо лучшее (не идеальное) ощущение того, отвечаем ли мы на запрос другого или пора обратиться к обществу за поддержкой.

Отступление для читателей

В следующих четырех главах мы поговорим об общественных источниках, которые стали моими внутренними. Я ни в коем случае не говорю, что они должны стать

участниками и вашего внутреннего хора, но я могу подсказать вам направление поиска того, что вас будет подпитывать в работе. Я начну с краткой информации о жизни и деятельности каждого из моих хористов (за исключением главы 6, причины будут озвучены там же), далее я расскажу, почему каждый из этих людей стал важным для меня. Этика, как вы, наверное, уже заметили, проходит красной нитью через всю книгу, но все понимают под ней разное. В моем хоре наблюдается многоголосье. И тем не менее, этика требует отваги, а она невозможна без поддержки.

Примечания

- 1 Более ранние версии этой главы были представлены на конференции в Кембридже (Массачусетс, 2013) и в главе книги «Этический поворот: Другой и субъективность в современном психоанализе (Goodman and Severson, готовится к печати).
- 2 Левинас очень часто использовал слово “*hineni*” (вот я), чтобы передать чувство этической субъективности без вовлечения эго. Благодаря Карен Старр я узнала, что в этом слове нет ни местоимения «я», ни «мне». Оно выражает лишь желание ответить на просьбу.
- 3 Дополнительную информацию о жизни и деятельности Левинаса можно найти в моих двух предыдущих книгах (Orange, 2010, 2011), в работах Кричли и Бернасconi (2002) и самого Левинаса (Levinas, 1969, 1981).
- 4 Западные религии пишут слово «бог» с заглавной буквы. В данной книге я использую религиозные цитаты для этических целей, поэтому не всегда соблюдаю данное правило.
- 5 Немецкое выражение «подставить другую щеку» звучит как “*die andere Wange hinhalten*”. Фрейд (1924b, с. 378) говорит (дословно): «настоящий мазохист всегда держится за щеку, в ожидании второго удара». Поэтому невозможно утверждать, что он ссылаясь на христианство, но вероятно это так.

Список литературы

- Alford, C. (2007). Levinas, Winnicott, and Therapy. *Psychoanalytic Review*, 94, 529–551.
- Améry, J. (1986). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. New York: Schocken.
- Berliner, B. (1958). The Role of Object Relations in Moral Masochism. *Psychoanalytic Quarterly*, 27, 38–56.
- Brandchaft, B., Doctors, S., and Sorter, D. (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision*. New York: Routledge.
- Brooks, D. (2013). What Our Words Tell Us. *New York Times*, May 13.
- Critchley, S., and Bernasconi, R. (Eds.) (2002). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the Tongues between the Adults and the Child (the Language of Tenderness and of Passion). *International Journal of Psychoanalysis*, 30, 225–230.
- Freud, S. (1924a). The Economic Problem of Masochism. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 19 (1923–1925), pp. 155–170). London: Hogarth.
- Freud, S. (1924b). Das ökonomische Problem des Masochismus. In *Gesammelte Werke* (Vol. 13, pp. 371–383). Frankfurt am Main: Fischer.
- Ghent, E. (1990). Masochism, Submission, Surrender: Masochism as a Perversion of Surrender. *Contemporary Psychoanalysis*, 26, 108–136.

- Goodman, D., and Severson, E. (Eds.) (Forthcoming). *The Ethical Turn: Otherness and Subjectivity in Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Herman, J. (2011). Posttraumatic Stress Disorder as a Shame Disorder. In R. Dearing and J. Tangney (Eds.), *Shame in the Therapy Hour* (pp. 261–276). Washington, DC: American Psychological Association.
- Imber, R. (1995). The Role of the Supervisor and the Pregnant Analyst. *Psychoanalytic Psychology*, 12, 281–296.
- Lansky, M. (1994). Shame. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 22, 433–441.
- Laplanche, J., and Pontalis, J. (1973). *The Language of Psycho-Analysis*. New York: Norton.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage International.
- Levi, P. (1996). *If This Is a Man: The Truce*. London: Vintage.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E., and Poller, N. (2003). *Humanism of the Other*. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Levinas, E., and Robbins, J. (2001). *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Loewald, H. (1979). The Waning of the Oedipus Complex. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 27, 751–775.
- Morrison, A. (1999). Shame in Context. *International Journal of Psychoanalysis*, 80, 616–619.
- Orange, D. (1995). *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*. New York: Guilford Press.
- Orange, D. (2006). For Whom the Bell Tolls: Context, Complexity, and Compassion in Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 1, 5–21.
- Orange, D. (2008). Whose Shame Is It Anyway? Lifeworlds of Humiliation and Systems of Restoration. *Contemporary Psychoanalysis*, 44, 83–100.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge.
- Poland, W. (2000). The Analyst's Witnessing and Otherness. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 48, 17–34.
- Racker, H. (1958). Psychoanalytic Technique and the Analyst's Unconscious Masochism. *Psychoanalysis Quarterly*, 27, 555–562.
- Shengold, L. (1989). *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sullivan, H., and Perry, H. (1953). *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton.
- Wurmser, L. (1991). Shame: The Underside of Narcissism. *Psychoanalysis Quarterly*, 60, 667–672.

Глава 4

Философия как способ жить¹

Пьер Адо

В современных университетах философия перестала восприниматься нами как стиль или способ жизни, если только это не профессор философии.

(Hadot and Davidson, 1995, с. 271)

Я искренне верю, что нашей самой важной и сложной задачей на сегодня является, как сказал Гете, «научиться верить в простоту». Разве в античной философии не слышен основной урок... о том, что философия – это не сложная, пафосная и искусственная система дискурса, а процесс трансформации нашего восприятия и жизни, который придает смысл банальному высказыванию «любовь к хорошему»?

(Hadot, 1993, с. xi)

Нет такого понятия, как удача или неудача в жизни человека; в жизни всё едино.

(Seneca, 1932, 48.3)

Почему я ценю Пьера Адо? Он самый неизвестный из числа моих хористов, всю свою жизнь он старался донести до нас работы греческих и римских философов. Больше всего он хотел, чтобы мы узнали, что античная философия была не трудной для понимания академической дисциплиной с «заумными терминами» (Chase, 2007). Не была она и техническим исследованием или головоломкой из концепций, в которую превратилась англо-американская философия во время моей учебы в 70-е годы.² Датский философ Джинн Пейенбург (2000) пишет о мире философии очень похоже на то, каким его видела я в те годы:

Концентрируешься на стиле изложения, языке, смысле и анализе, будто продираешься через текст; ясный стиль и точные определения терминов; обильное использование логических знаков и формул; избегание метафизических, социальных и религиозных вопросов; отсутствие интереса к истории философии, уважение к естественным наукам.

(цитата из Chase, 2007)

На самом деле античная философия означала трансформацию жизни человека под руководством наставников, которые упорно старались сами изменить свою жизнь. Они пытались познать себя и быть дисциплинированными ради человечества.

Жизнь и творчество

Пьер Адо (1922–2010) учился в католической семинарии и под влиянием своей матери принял сан священника, затем он последовал своему увлечению философией и стал ученым и философом. Хотя он отошел от церкви, но сохранил свою любовь к изучению текстов и их интерпретации (герменевтике) в историческом контексте, в юности у него был опыт, который многие назвали бы «океаническое чувство»: «ощущение, что ты – волна бескрайнего океана, часть чего-то загадочного и бесконечного» (Hadot et al., 2009, с. 8). Он нашел описания подобных переживаний в различных литературных источниках от Тита Лукреция до более поздних писателей (включая «Братьев Карамазовых» Достоевского), но в текстах католической церкви нет ничего подобного. Больше всего ему не нравилось, что ему, как любому семинаристу, пришлось принять знаменитую «присягу против модернизма». Он писал:

Я не знал про эту формальность и был вынужден читать тексты, в которых каждое слово вызывало отторжение. Мне кажется, эта клятва больше не нужна. Она была принята приказом Папой Пием X 1 сентября 1910. Мне пришлось пообещать, что среди прочего я верю, что доктрина веры, переданной нам апостолами и Отцами, остается абсолютно непреложной истиной, потому что модернизм является «синтезом всех ересей». Я должен был согласиться, что чисто научные толкования священных текстов и писаний наших Отцов являются абсолютно недопустимыми, и в данном случае свобода суждения просто запрещена. Помню, меня очень озадачила эта неожиданная присяга, но я сказал себе «давай потом посмотрим, чем это обернется». Теперь я могу сказать, что подобное отношение, как и жалость, может обернуться большими трагедиями... Я познавал правду жизни постепенно.

(Hadot et al., 2009, с. 16)

Я безмерно благодарна Адо за его труды по античной философии, которые оказались подтверждением моих интуитивных знаний и выводов, а также за его убежденность в том, что философия – это стиль жизни, а не специальные знания. В чем-то наши с ним жизни похожи: знакомство с религией дало нам инструменты для дальнейшего развития и подтолкнуло к отступлению от догматических институтов общества. К сожалению, религия привела нас к решениям, о которых мы потом сожалели. Отношение в стиле «давай потом посмотрим, чем это обернется» может затуманить наш взгляд, и мы не увидим того, что перед нами – чудовищный брак, нарушения правил этики, поддержка диктаторского режима. Забегая немного вперед, хотелось бы спросить каждого из вас: как часто в попытке приспособиться к переменам и стрессу вы говорили себе «посмотрим, чем это обернется»?

Я задумалась над фразой Адо «как и жалость». Жалость, приводящая к трагедиям, очень сильно отличается от настоящего сострадания, совместного

страдания с другим, потому что она ставит меня выше того, кто страдает. Мы уже видим глубину мысли Адо о понимании морали.

Его «переход в другую веру» (его собственное выражение) произошел под влиянием желания создать семью и знакомством с философией Людвиг Витгенштейна.³ Отличное знание немецкого языка позволило ему перевести труды Витгенштейна на французский в начале 50-х. Из его работ он узнал о концепциях языковых игр, значения в контексте⁴, и философии как этики. Он научился понимать античных философов, тексты которых он изучал как филолог и историк для того, чтобы понять, как их можно применить для «форм жизни». Вместо поиска стройных систем знаний он искал функции текста: обучение, напоминание, решение трудной задачи и т.д. Со временем он убедился, что жизнь поставила его перед нечестным выбором: быть историком философии или философом. Он отказался от него и провел следующие 50 лет своей жизни в этом отрицании. На этом пути он сделал важное открытие: «Философия была методом духовного роста, который требовал радикального перехода в другую веру и трансформации пути существования каждого человека» (Hadot and Davidson, 1995, с. 265).

Лишь совсем недавно его послание достигло людей вне франкоговорящего мира через работы Мишеля Фуко. С 1964 по 1982 он преподавал в Высшей нормальной школе, затем в Коллеж де Франс с 1982 по 1991, выйдя на пенсию, он начал писать свои книги. На английский было переведено всего лишь три из них, тем не менее, в них он упоминает Адо (Hadot, 1998, 2002; Hadot and Davidson, 1995; Hadot et al., 2009). И всё же античная философия остается в стороне, когда терапевты ищут смысл несправедливости в жизни вокруг.

Перед лицом голода, бедности и несправедливости мы совсем не думаем об античности. В ответ на это Адо любил говорить:

Читайте античных философов каждый день! Хотя бы несколько минут. Практикуйтесь ежедневно в одиночестве или в компании тех, кто тоже хотел бы стать лучше. Упражняйтесь духовно...избавьтесь от страстей, суеты и обсуждения ваших текущих дел, мысли о которых мучают сильнее некоторых болезней. Не клеветайте. Избавьтесь от жалости и ненависти. Любите всех людей. Станьте вечностью, выйдя за пределы себя.

Работа над собой необходима; это вполне обоснованное решение. Многие полностью поглощены политикой и социальной революцией. И в очень-очень редких случаях появляются люди, которые готовят революцию, просто развиваясь, меняя себя, находя ценности внутри.

(Жорж Фридман, *Сила мудрости*, цитата в Hadot and Davidson, 1995, с. 35)

Адо начал изучение античных текстов с определения контекста их появления. Он понял, что не только диалоги Платона, но и все прочие античные тексты казались сложными и хаотичными, потому что были написаны не в виде четко организованных трактатов. Вместо этого они имели вид воспоминаний учеников (Сократа, Аристотеля, Эпикура, Гай Музония Руфа, Эпиктета и т.д.), писем с наставлениями старшего поколения младшему (Сенека), записок для себя самого (Марк Аврелий). В каждом случае, как выяснил Адо, исходная форма и контекст

каждого текста дает нам ключи к пониманию его предназначения. Кроме этого изучение античных текстов позволило ему пересмотреть саму природу и задачи философии в целом.

Другими словами, жизнь и творчество Адо стали примером того, что пытается пояснить данная книга: создание и подпитка внутреннего мира для поддержания этической жизни. Его собственный внутренний хор состоял из голосов Сократа, Марка Аврелия, Сенеки, Гете и многих других. Его карьера ученого и профессора помогла ему понять жизнь философа как путь размышлений, неэгоистичного служения обществу. По многочисленным воспоминаниям его знакомых он всегда был готов прерваться, чтобы помочь другому.

Жизнь философа

Адо считал, что философия античного и чуть более позднего периодов (Монтень, Спиноза, Гёте, Ницше, Генри Бергсон и Витгенштейн⁵) имеет мало сходства с тем, чему учат на уроках философии в современных университетах. Он писал (Hadot and Davidson, 1995, с. 270–271):

Структура университета – это профессора, которые обучают других профессоров, или специалисты, обучающие будущих специалистов. Задачей образования больше не является обучение всесторонне развитой личности, лишь специалиста, который сможет потом научить другого специалиста... В современном университете философия больше не является способом жизни, если только у профессора философии.

Неудивительно, что студенты боятся изучать или читать философские труды.

В античном мире люди сторонились и иногда высмеивали философию, но не за стиль изложения. Философы носили простые одежды, не следили за модой, не стремились к славе или богатству. Они выглядели довольно странно. Сократ, ставший вдохновителем многих античных философских школ, был напоминанием о том, что простой внешний вид не имеет ничего общего с добротой или красотой внешней. Император Марк Аврелий дома снимал свою мантию, чтобы напомнить себе, что он всего лишь служит обществу.

У философов был особенный стиль речи. Софисты обращали внимание на контраст. Образ Сократа был создан во многом политическими пиарщиками античного времени. Как и нынешняя молодежь, изучающая маркетинг, финансы и коммуникации, молодежь античного мира устремлялась к софистам, чтобы узнать, как преуспеть в мире. Сократ беседовал с людьми, чтобы вызвать критическое отношение к догматическим утверждениям, за что и был приговорен к смерти. Марк Аврелий, возможно, самый любимый античный философ Адо, обладал простым стилем и рекомендовал его придерживаться: «философия проста и тактична. Пусть нас не сбивает с толку напыщенность торжественных притворств» (Marcus Aurelius, 2011, 9.29).⁶ Адо писал:

Я искренне верю, что нашей самой важной и сложной задачей на сегодня является, как сказал Гете, «научиться верить в простоту». Разве в античной

философии не слышен основной урок... о том, что философия – это не сложная, пафосная и искусственная система дискурса, а процесс трансформации нашего восприятия и жизни, который придает смысл банальному высказыванию «любовь к хорошему»?

(Hadot, 1993, с. xi)

Простота всегда вызывает в воображении загадочную фигуру Сократа.

В работах Адо Сократ занимает не только центральное место среди античных философов Греции, но и является своего рода основоположником многих западных учений. Вкратце о нем можно сказать следующее:

- Сократа волновали вопросы этики – религиозные традиции и функции пророка – он призывал общество вернуться к справедливости. Лучше страдать, чем совершать несправедливые поступки.
- Насколько нам известно, он обучал людей при помощи диалога. Даже если он знал, к чему должен привести диалог, он все равно шел вслед за рассуждениями ученика. По словам Адо Сократ становился двумя людьми: Сократ, который заранее знает, чем закончится диалог, и Сократ, который проходит весь путь вслед за учеником. (Hadot and Davidson, 1995, с. 153).
- Сократ жил простой и обычной жизнью, был женат в отличие от многих других философов.
- Сократ знал больше, чем говорил напрямую. Адо писал: «здесь мы видим наиболее серьезную причину иронии Сократа: простой и прямой стиль изложения не соответствует задаче описания вопросов существования, его подлинного смысла, всей важности жизни или одиночества, сопровождающего процесс принятия решений» (Hadot and Davidson, 1995, с. 156).
- Сократ не имел четко определенной системы обучения: «Его философией была духовная практика, приглашение в иной способ жизни, рассуждение и осознанное проживание» (Hadot and Davidson, 1995, с. 157).

Ежедневные духовные практики

Существенной поддержкой моего хора является ежедневная практика подпитки моего духа, который отвечает на запрос другого и слышит его требование бесконечной ответственности за него. Неважно, кто мы: медсестры, терапевты, врачи или будущие философы, мы должны посвящать себе несколько минут в день. Пьер Адо считал, что это необходимо для жизни философа, и назвал свою самую знаменитую книгу «Духовные упражнения». Марк Аврелий начинал свой день с воспоминаний о своих учителях; в лагере Дитрих Бонхёффер читал библию. Нельсон Мандела, находясь в тюрьме, ежедневно посвящал 15 минут воспоминаниям о том, как он обращался с теми людьми, с которыми разговаривал в течение дня, и думал о том, что он мог бы сделать по-другому (не о том, как *они* могли бы вести себя по-другому). Подобное духовное упражнение, как и чтение различных духовных текстов (Malone, 2003), подразумевает развитие внутреннего диалога, который отличается от восточных медитативных практик, во время

которых человеку предлагается не замечать отличия или особенности чего-либо.⁷ Адо пояснял:

Только тот, кто способен искренне встретиться с другим, способен встретиться с самим собой и начать настоящий диалог...С этой точки зрения любое духовное упражнение – это диалог, настоящее присутствие рядом с собой или другим.

(Hadot and Davidson, 1995, с. 91)

Филон Александрийский считал, что спокойствие и душевное равновесие обретают те, кто практикуют такой диалог. Они учатся относиться к миру, как своему городу, и оставаться безразличными к нейтральным вещам: «они не сдаются под ударами судьбы, потому что предвидели их» (см Hadot and Davidson, 1995, с. 264–265). В древности люди пытались представить свою смерть, чтобы не бояться ее и жить в настоящем. *Carpe diem*, говорили они. Лови момент. Возможно, наши беседы с Примо Леви, Эммануэлем Левинасом и другими философами в последующих главах приведут к тому, что подобные духовные упражнения не смогут подготовить нас к экстренным ситуациям, но дадут большую уверенность перед встречей с другим. Они помогают нам найти опору и силы при встрече с насилием, жестокостью, чем-то демоническим.

Философские упражнения не уводят нас от практики, наоборот, готовят к жизни в мире. Стоик⁸ Эпиктет, бывший раб, пояснял:

Столяр не подходит к нам со словами: «Слушай, я тебе расскажу об искусстве плотника». Он строит дома...И вы поступайте также. Ешьте, пейте, женитесь, заводите детей, участвуйте в жизни общества, учитесь отвечать на оскорбления и терпеть других людей.

(цитата в Hadot and Davidson, 1995, с. 267)

Адо учит нас читать тексты по-другому, как своего рода духовное упражнение (Laugier, 2011). Вместо того, чтобы читать и ждать, когда древний философ (или более современный, вроде Торо, Кьеркегора, Витгенштейна) подтвердит наши ожидания, Адо советует остановиться, прислушаться и дать тексту «осесть» внутри нас. Сделайте чтение вашим духовным упражнением. Оно помогает встретиться с обычным, повседневным и понять нашу связь с миром. Задачей такого чтения является не получение информации, а восприятие формы. Неторопливое чтение питает мой внутренний мир ежедневно, напоминая о тех, кто был до меня, кто служил людям и оставил после себя наставления и предупреждения. Моя работа опирается на их труды.

Марк Аврелий практиковал такое философское упражнение, как *hypomnemata*, письменное напоминание. Его работа «К самому себе» была создана как способ проживания философской жизни. Он вспоминал своих учителей, их основные принципы, и размышлял о них. Давайте послушаем его:

Забиться о деле, которым сейчас занят, чтобы выполнить его ... с полной серьезностью, искренностью, с любовью к людям и справедливостью.

Отстрани от себя иные побуждения. Будет удача, если каждое дело исполнишь как последнее в своей жизни, освободившись от безрассудства, подогреваемого страстями, пренебрежения к велениям разума, лицемерия, себялюбия и недовольства собственной судьбой. Видишь, как скромны требования, исполнив которые всякий сможет достичь блаженной, божественной жизни.

(Marcus Aurelius, 2002, 2.5)

Пусть не смущают тебя чьи-нибудь последующие упреки и пересуды. Если можешь сделать или сказать что-нибудь прекрасное, то смело берись за это!.. Не смотри на это, но прямо или, следуя и своей природе.

(Marcus Aurelius, 2002, 5.3)

Кто бы что ни делал или ни говорил, я должен оставаться хорошим человеком.

(Marcus Aurelius, 2002, 7.15)

Эти записки к самому себе становятся чтением для самого себя. Слова Эпиктета и Сенеки тоже могут стать опорой на этическом пути.

Благодарность и текущий момент как счастье

Ежедневная медитация в любой ее форме учит нас ценить текущий момент. Любимые философы Адо (эпикурейцы и стоики) советовали нам наслаждаться моментом. Прошлое со всеми его победами и горестями может научить нас чему-то, но мы не можем жить им. Будущее нам неизвестно и неподвластно. *Carpe diem*, говорили древние. Испытывайте к нему уважение и благодарность.

Марк Аврелий посвятил часть своей работы «К самому себе» урокам прошлого, где он благодарил всех, кто воспитал его и обучил. Он считал, что то, кем он стал, - это заслуга других, а не его самого. Для многих терапевтов такое отношение к жизни может стать хорошей опорой. Каждый день мы имеем дело с невыносимыми и не поддающимися описанию событиями и бедам, чтобы помочь другому прийти к пока еще неясному будущему. Наше собственное ощущение ценности каждого дня может оказаться полезным для тех, с кем мы работаем, даже если мы не говорим об этом вслух, оно помогает нам переживать трудности.

«Эпикурейцы считали наше существование результатом чистой случайности, поэтому встречали каждый момент с огромной благодарностью и считали его чудом» (Hadot and Davidson, 1995, с. 252). Все древние философы рассматривали философию как практику умирания.⁹ Не упражнение о смысле смерти, а напоминание о важности текущего момента. Перефразируя Марка Аврелия, Адо писал:

Мы должны проживать наш день, как последний. Каждый момент имеет бесконечную ценность. Смерть может прервать его в любую секунду, мы должны жить в полную силу, пока она не придет за нами.

(Hadot et al., 2009, с. 105)

Адо считал практику душевного упражнения по осознанию смертности одной из самых важных во времена античности.

Философия как терапия¹⁰

Как и Марта Нуссбаум (1994), Адо размышлял о терапевтическом значении философии. Жить, как говорили стоики и эпикурейцы, означает развивать и заботиться о том, что я называла до-картезианским Я, другие же называли душой, даймоном, психе или гегемоникон. Прислушайтесь к Сократу, который выше всего ставил этическое Я. В ответ на предложение оправдать его, если он согласится жить, как все остальные, он ответил:

Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу...не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?

(Plato, 1997, *Apology*, 27d–e)

Какую же душу он имеет в виду, защищая ее всеми силами? Ранее Сократ пояснял, что мы ошибаемся, если думаем, что вопросы жизни и смерти от того, плохие или хорошие поступки мы совершаем. Для Сократа, Платона и Аристотеля душа была этическим Я, возможно, единственным смыслом существования. Возможно, нам больше следует беспокоиться не о том, что мы называем Я, а думать о себе, как о человеческом достоинстве, человечности, которые так презирают другие люди в наше время. Сократ предупреждал, что в тот момент, когда мы считаем себя выше осужденного или крестьянина, мы теряем душу.

У Платона душа соединена с телом. До-картезианская душа никогда не была чем-то материальным, а более личным и этическим (Kohut, 1985).

Давайте остановимся на даймоне Сократа, о котором говорили многие ученые. В «Апологии» сказано: «возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет» (Plato, 1997, *Apology*, 31d). Он удерживал Сократа от занятий государственными делами и не давал следовать прихотям толпы. (В отличие от голоса, который слышали пророки, этот даймон предостерегал от каких-либо слов и действий.) С точки зрения психоанализа мы могли бы назвать даймон какой-то частью его самого, вероятно, мудрой и знающей. В «Теэтете» Платон говорил о способностях учеников, Сократ пояснял: «некоторым мой гений [даймон] запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи» (Plato, 1997, *Theaetetus*, 151a). Кому из нас не приходилось прислушиваться к себе, чтобы решить, брать нового пациента или нет, или как справиться с очередным внутренним кризисом? Даймон, вероятно, и есть часть нашей души, что-то вроде внутренней мудрости и благоразумия, которая в этике Аристотеля называлась «*практической мудростью*». Благоразумный человек – это контекстуально мудрый человек, у которого хорошо получается то, что Хьюберт Дрейфус (1992) описал как «умелый коупинг» (James and James, 1955). Однако Сократ, подобно пророку Левинаса, говорил, что мы

должны выбирать смерть, а не убийство, пусть даже косвенное. Даймон предупреждает меня от вторжения, от того самого косвенного убийства, которое я могу даже не заметить.

Адо считал Сократа одним из самых лучших мудрецов. Говоря о философии как этическом пути, он приводил слова Ницше о Сократе:

Гений сердца, свойственный тому великому Таинственному, тому богу-искусителю и прирожденному крысолову совестей, чей голос способен проникать в самое преисподнюю каждой души, кто не скажет слова, не бросит взгляда без скрытого намерения соблазнить...гений сердца, который заставляет все громкое и самодовольное молчать и прислушиваться, который полирует шероховатые души, давая им отведать нового желанья, - быть неподвижными, как зеркало, чтобы в них отражалось глубокое небо...гений сердца, после соприкосновения с которым каждый уходит от него богаче, но не осыпанный милостями и пораженный неожиданностью, не осчастливленный и подавленный чужими благами, а богаче самим собою, новее для самого себя, чем прежде, раскрывшийся, обвеянный теплым ветром, который подслушал все его тайны, менее уверенный, быть может, более нежный, хрупкий, надломленный, но полный надежд, которым еще нет названья.

(Ницше, По ту сторону добра и зла, цитата в Nadot and Davidson, 1995, с. 170)

Стоики идеализировали Сократа, даже в том, что жили обычной жизнью. Самыми известными из них были Эпиктет (раб), Цицерон, Сенека и император Марк Аврелий, чья статуя до сих пор находится в Риме. Их объединяло убеждение, что каждый может быть философом, философия – это стиль жизни, а не система знаний или профессия, и именно этот путь жизни достоин человеческой жизни в принципе.

Для стоиков жизнь философа подразумевала отказ от славы, богатства, извещения, всего приходящего и уходящего, жизнь следует согласно гегемоникону.¹¹ Более привычным словом является «гегемония» - превосходство, господство. Сократ имел ввиду, что философ живет согласно своему собственному руководящему принципу, который делает его тем, кем он является. «Познай себя», - сказал дельфийский оракул, это не эпистемологический проект, а этический и экзистенциальный, подразумевающий устранение постороннего шума и внимательное слушание, он становится началом значительных преобразований Я (Nonneth and Joas, 1988). «Будь собой и живи согласно своей природе», - говорили стоики. Твоя природа, как члена человеческого сообщества, подразумевает заботу о себе ради служения человечеству (Erdmann et al., 1990). Путь философа означает всю жизнь пытаться это осознать и жить соответствующе. Историк древней философии Джулия Аннас (1992, р. 64) пишет:

Гегемоникон можно представить себе чем-то вроде разума, а учение стоиков о душе – теория нашей духовной жизни. На удивление она не-картезианская; стоики не интересовались теми аспектами, которые привели Декарта к его

идеям о разуме. Содержание гегемоникона не доступно для интроспекции [и потому он защищен от разрушительной критики Витгенштейна и Хайдеггера]; не является эпистемологически базисным, ни скрытым (недоступным для нас). Гегемоникон очень похож на не-картезианский разум: он создает единую систему, объединяет и интерпретирует то, что происходит в остальной части души.

Данный тип самости, не является ни субъективной, ни объективной, и может относиться к той части нас, которую эллинистический философ А.А. Лонг, рассуждая о Гомере, называет

стандартной идентичностью, которая проявляется, когда герой критикует себя или другого героя за не соответствия тому, что требует текущая ситуация... идея универсальной нормы, истинного Я, общего стандарта совершенного человека, до которого данный человек пока не дорос.

(Long, 2006, с. 366)

Древняя психе исполняла роль этического внутреннего голоса.

«*Vindica te tibi* [будь требовательным к себе для себя же],» - говорил Сенека (цитата у Honneth, 2000, с. 371). Глагол *vindicare* (требовать) предполагает наличие пожизненной задачи по освобождению себя на пути становления в роли философа, служению страдающему другому. «Познать себя означает, кроме всего прочего, познать состояние не-мудрости: т.е. не как *sophos* (*мудрость*), а *philo-sophos* (*любовь к мудрости*), человека, *идущего по направлению к мудрости*» (Hadot and Davidson, 1995, с. 90; курсив автора). Это путь к мудрости и точке смирения.

На службе обществу

Благодаря своей скромности и гармоничности Адо попал в число солистов моего хора. Насколько мне известно, он способствовал продвижению его видения философской жизни, а не собственного имиджа или популярности. Он часто появлялся в работах Мишеля Фуко, который использовал его тексты для развития своих идей об эстетике создания себя, но никогда не становился отдельным персонажем. Он оставался тихим и скромным ученым.

Более того, Адо по-своему понимал жизнь философа как этический путь:

Стремление жить ради служения человечеству в согласии со справедливостью является неотъемлемой частью жизни каждого философа. Другими словами, она подразумевает участие в общественной жизни, и, возможно, является самой сложной задачей, поскольку требует наличия должной мотивации без «ослепленности» какими-либо политическими идеями, злобой, неприязнью или предрассудками. Мы должны сохранять равновесие (практически недостижимое) между внутренним спокойствием, приходящим вместе с мудростью, и негодованием по поводу существующей несправедливости, страданий и человеческих невзгод, которые невозможно предотвратить или

искоренить. Мудрость, однако, состоит именно в этом самом равновесии и внутреннем спокойствии, так необходимом для эффективных действий.

(Hadot and Davidson, 1995, с. 274)

Внутреннее спокойствие: оно должно быть изначально или приходит в процессе служения другому? В одном из своих интервью Адо ответил так: «Я бы сказал, что не существует настоящей заботы о другом без забывания о себе» (Hadot et al., 2009, с. 108). Однако служение другим, забывание о себе, напрямую зависит от ежедневной заботы о своем внутреннем мире. Адо приводил в пример высказывание Сократа: «похоже ли на что-нибудь человеческое, что я забросил все свои собственные дела,.. а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом» (Plato, 1997, *Apology*, 32b, 31b). Слова Сократа с одной стороны созвучны с понятием опустошения/освобождения себя для другого в буддизме, христианстве и этической ответственностью Левинаса, радикального отказа от фокусирования внимания на себе ради другого. Но с другой, как неоднократно говорил Адо: забота о своей душе – никоим образом не является эгоизмом, а необходимым условием возможности продолжать служить на благо общества. Относительно медитации – практики диалога с самим собой – он писал так: «Лишь тот, кто способен на искреннюю встречу с другим, способен встретиться со своим истинным Я и вести настоящий диалог» (Hadot and Davidson, 1995, с. 91). Сократ призывал нас «познать себя», а Адо советовал разговаривать со своим Я, не самовлюбленным и заикленным на себе.

Адо считал, что существенным вкладом стоиков было привлечение внимания к всеобщему благу и служению обществу, человечеству:

Книга Марка Аврелия «К самому себе» является поистине бесценной. Есть необычайная ясность сознания в тех советах, которые император дает самому себе, чтобы пережить все те трудности, которые стоят на пути человека действия. Человек должен уважать других, быть справедливым, беспристрастным, добрым (без осознания данного факта), избегать эгоизма в своих поступках и внимать советам других. Эти рекомендации актуальны и по сей день.

(Hadot et al., 2009, с. 172)

По мнению Адо в современном мире такими качествами обладали, например, Альберт Эйнштейн и Вацлав Гавел. Далее он пишет: «Единственная стоящая политика, которой я придерживаюсь на практике, - это политика служения другому и обществу». Это и есть «самая главная и благородная» задача философа (Hadot et al., 2009, с. 173).

Достижение равновесия на этом пути служения обществу является одной из самых сложных задач. Как мы говорили выше, согласно Адо:

Мы должны сохранять равновесие (практически недостижимое) между внутренним спокойствием, приходящим вместе с мудростью, и негодованием по поводу существующей несправедливости, страданий и человеческих невзгод, которые невозможно предотвратить или искоренить. Мудрость,

однако, состоит именно в этом самом равновесии и внутреннем спокойствии, так необходимым для эффективных действий.

(Hadot and Davidson, 1995, с. 274)

Дополнительная литература

Я бы рекомендовала ознакомиться с книгой Адо о Марке Аврелии «Внутренняя цитадель» (1998), его работой «Философия как способ жить» (Hadot and Davidson, 1995), и сборник интервью с ним «Наше счастье только в настоящем» (Hadot et al., 2009).

Книга А.А. Лонга «Эпиктет: руководство к жизни от стоиков и Сократа» (Long, 2002) оказала на меня большое влияние, но ее сложно рекомендовать для медитативного чтения.

Примечания

- 1 Заголовок самой известной книги Пьера Адо, из числа переведенных на английский язык (Hadot and Davidson, 1995).
- 2 Переводчик Адо Майкл Чейз очень ярко описывает те года, когда философы хотели стать учеными: «Аналитические философы часто казались слегка смущенными, когда их считали «философами» до такой степени, что их целью становилось устранение философии в принципе» (Chase, 2007, с. 9).
- 3 Один из тех, кто также оказал на меня значительное влияние (Coburn, 2009; Orange, 2010).
- 4 Обе концепции связаны с пониманием слов и понятий через их употребление и функции в контексте (см. Wittgenstein, 1953).
- 5 Адо познакомил французов с Витгенштейном (Hadot et al., 2004), великим человеком для аналитических философов, которые сводили философию к решению загадок. Адо считал философию простым служением обществу. В последние годы он заинтересовался философией даосизма и буддизма, поскольку они тоже рассматривали философию как жизненный путь.
- 6 Данный формат цитирования позволит читателям самостоятельно найти цитаты в работах Марка Аврелия на других языках.
- 7 Я благодарна Дональду А. Брауе, специалисту в области истории религии, за то, что он обратил мое внимание на этот контраст.
- 8 Стоицизм имеет дурную славу среди психоаналитиков, поскольку мы чаще всего знаем о нем как об учение о твердости и мужестве в жизненных испытаниях. В нем есть терапевтический потенциал для саморегуляции и напоминание о том, что мы лишь маленькая часть вселенной и члены одного большого общества. Работы Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия являются прекрасным источником духовной стабильности.
- 9 Саймон Критчли (2009) еще напомнит нам об этом.
- 10 Данный раздел взят из предыдущей книги (Orange, 2013).
- 11 Данная идея освещалась в моих предыдущих книгах (2013).

Список литературы

Annas, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Chase, M. (2007). Observations on Pierre Hadot's Conception of *Philosophy as a Way of Life*. Retrieved from www.society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/8-2%2005%20chase%20-%20Hadot.pdf (accessed September 5, 2015).
- Coburn, W. (2009). Attitudes in Psychoanalytic Complexity. In R. Frie and D. Orange (Eds.), *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 183–200). New York: Routledge.
- Critchley, S. (2009). *The Book of Dead Philosophers*. New York: Vintage Books.
- Dreyfus, H. L. (1992). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Erdmann, E., Forst, R., and Honneth, A. (1990). *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt and New York: Campus.
- Hadot, P. (1993). *Plotinus, or The Simplicity of Vision*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hadot, P. (1998). *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hadot, P. (2002). *What is Ancient Philosophy?* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hadot, P., and Davidson, A. I. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford and New York: Blackwell.
- Hadot, P., Anscombe, G. E. M., and Gabriel, G. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hadot, P., Djaballah, M., Carlier, J., and Davidson, A. I. (2009). *The Present Alone Is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A., and Joas, H. (1988). *Social Action and Human Nature*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- James, W., and James, W. (1955). *Pragmatism, and Four Essays from The Meaning of Truth*. New York: Meridian Books.
- Kohut, H. (1985). On Courage. In C. Strozier and E. Kohut (Eds.), *Self Psychology and the Humanities* (pp. 5–50). New York: Norton.
- Laugier, S. (2011). Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein. *Paragraph*, 34, 322–337.
- Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford and New York: Clarendon Press and Oxford University Press.
- Long, A. A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford and New York: Clarendon Press and Oxford University Press.
- Malone, N. M. (2003). *Walking a Literary Labyrinth: A Spirituality of Reading*. New York: Riverhead Books.
- Marcus Aurelius (2002). *Meditations*. Translated by G. Hays. New York: Modern Library.
- Marcus Aurelius (2011). *Meditations: With Selected Correspondence*. Translated by R. Hard. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2013). A Pre-Cartesian Self. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 8, 488–494.
- Peijnenburg, J. (2000). Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 4, 365–381.

Plato (1997). *Complete Works*. Edited by J. M. Cooper; associate editor D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett.

Seneca, L. A. (1932). *Seneca's Letters to Lucilius*. Translated by E. P. Barker. Oxford: The Clarendon Press
Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

Глава 5

Свидетели унижения другого

Примо Леви

Из ада 1945 года появились такие люди, как поэт Пауль Целан, философ Жан Амери, химик и писатель Примо Леви, которые были полны решимости рассказать о тех событиях. И тем не менее, все трое покончили жизнь самоубийством. Объектом моего внимания станет Примо Леви. Он думал о самоубийстве еще до того, как попал в Освенцим, но о самоубийстве тех двух людей, которые оказали на него огромное влияние. Их голоса служат нам напоминанием о то, что уничтожение человеческого достоинства – рабство, пытки, геноцид, деградация – является одним из самых ужасных преступлений, последствия которого не вылечить ни человеческой добротой, ни поэзией. Их истории, как и все истории людей, побывавших в рабстве, помогают мне по-прежнему скромно относиться к своей работе и благодарить их за то, что они рассказали нам свои истории, хотя истории их самоубийств немного пошатнули мою уверенность в своих взглядах. Примо Леви напоминает мне американского философа Чарльза Сандерса Пирса и психоаналитика Шандора Ференци, и предупреждает нас: «Того, кто поддастся искушению принять красивую гипотезу за несомненный факт, ждут неприятности» (Levi, 1996, с. 157).¹ Ученый, журналист, говоривший открыто о том, что он пережил и наблюдал, поэт, даже его смерть остается для нас загадкой.

Жизнь и творчество

Он родился в 1919 году в семье пьемонтских евреев в городе Турино (Турин), учился в классическом лицее, поступил на химический факультет. В детстве он был худым, тихим, застенчивым, болезненным, но более развитым по сравнению со своими сверстниками, которые его часто обижали в школе. Он считал, что к нему придирались из-за его национальности. Его многочисленные таланты были признаны в университете, где он подружился с альпинистами.

В 1930-е он, как большинство его друзей и коллег, верил, что Италия встанет на защиту евреев. Когда Италия поддержала Гитлера, он присоединился к партизанскому движению. В феврале 1944 вместе со своими друзьями, включая Лючиану Ниссим, он попал в плен и был отправлен в Освенцим, из 650 заключенных в живых осталось только 18. Если заключенных не отправляли в газовые камеры по прибытию, в среднем они жили еще примерно 3 месяца. Леви «прожил» в лагере 11 месяцев во многом благодаря помощи его друга Альберто

Далла Волта, который сказал немцам, что Леви был хорошим химиком (Angier, 2002), и Лоренцо Перроне (в честь которого он потом назвал своего сына), который ежедневно отдавал ему свою порцию супа. Из-за болезни он не попал в число заключенных, которых повели на «марш смерти», и его нашли советские солдаты. После освобождения ему понадобилось около 10 месяцев, чтобы вернуться домой, многие родственники и знакомые его не узнали.

В последствии Леви говорил, что он хотел выжить в лагере и вернуться домой, ради того, чтобы рассказать другим о тех ужасах, которых творились в Освенциме. Он вспоминал «Сказание о старом мореходе» Колриджа, когда непрестанно пересказывал жуткие истории. Позже он напишет о том времени такие слова:

То, что я видел и пережил, сломало меня изнутри; я чувствовал себя ближе к мертвым, чем к живым, и мне было стыдно, что я человек, потому что это люди создали Освенцим, а Освенцим поглотил миллионы человеческих существ, и многих моих друзей, и женщину, которая по-прежнему оставалась в моем сердце. Мне казалось, что, рассказывая все это, можно как-то освободиться, и я чувствовал себя Старым Мореходом из поэмы Колриджа, который хватает посреди улицы за рукава спешащих на свадьбу гостей и пристает к ним со своей историей о проклятии.

(Levi, 1984a, с. 151)

Он, свидетель тех событий, вернулся, чтобы рассказать в мельчайших подробностях методы уничтожения человеческого достоинства. «Вам судить» (Levi and Belpoliti, 1997, том. 1, с. 175).

Его стихотворение «Шма» («Слушай...»), написанное в Милане, куда он приехал после освобождения в поисках работы, оглушает своей яростью:³

Признайте, это было,
Мои слова – свидетельство тому.
Впишите их в свои сердца
И передайте детям.
Иначе дом ваш рухнет,
Болезни и несчастья сил лишат,
Потомки ваши отвернутся навсегда.

(Levi et al., 1992, с. 9)

Чуть позже он начал писать прозу и в 1946 году написал несколько глав книги «Человек ли это?» (1984b).⁴ Заголовок взят из стихотворения и означает дегуманизацию как жертв, так и насильников.⁵ Лишь через несколько лет он смог найти небольшое издательство, которое согласилось ее напечатать, книга стала очень популярной и была переведена на несколько иностранных языков. Леви работал химиком, писал рассказы, боролся с тяжелой депрессией, но при этом по возможности проверял переводы своих произведений (особенно на немецкий), чтобы быть уверенным, что его слова будут переданы другим верно и в точности.

Его основным посланием было осознание, что люди, находясь в группе, могут стать абсолютно бесчеловечными. (Мы еще вернемся к его гуманизму и

недовольству постмодернистскими пустыми разглагольствованиями перед лицом справедливости.) Он говорил, что в двадцатом веке ад Данте был создан руками человека: разделение на группы, рабский труд, унижения со стороны вышестоящего человека. Его наблюдательность ученого позволила ему описать события холокоста во всех подробностях. Умирая от жажды, он потянулся за сосулькой, но солдат СС отобрал ее. На вопрос Леви «За что?», он ответил: «Здесь для этого причины не нужны».⁶ Все эти подробности напоминали ему произведение Колриджа и Одиссея на пути домой. Люди методично избавлялись от всего человеческого в других. (Пытаясь описать методы уничтожения человечности, Леви старался приуменьшить жестокость, которую проявляли по отношению к нему. Так он писал о своем аресте перед отправкой в Освенцим: «Они нас немного избили»). Его товарищ, которого арестовали вместе с ним, писал, что «Примо Леви был жестоко избит, даже спустя несколько часов на его лице оставались следы кулаков» (Sessi, 2013, с. 58).

Вспоминая о тех, кто погиб, Леви писал: «они будто знали, что лишение имени уничтожает и самого человека, а «ноль восемнадцать» - уже больше не человек». Прежде *ноль восемнадцать* был человеком;⁷ теперь же «он беспрекословно исполняет все приказы, и когда его отправят в газовую камеру, он последует в нее так же безропотно» (Levi, 1986b, с. 42, 43). Погибшие *мусульмане* (так их называли только в Освенциме) потеряли последние остатки человеческого достоинства и всякую надежду, равно как и воспоминания о том, кем они были до этого. Их сократили до «ноля» (ничто), не имеющего ничего общего с математикой. Вся лагерная система подразумевает уничтожение всего человеческого. Леви очень подробно описал все бесчеловечные методы: раздевание догола, голод, бритье наголо, избивание, татуировки с номерами, бессмысленная жестокость, разделение на группы, отсутствие имен. Большинство заключенных выглядели как *ноль восемнадцать*, лагерь напоминал войну против всех и всего, жизнь становилась «одинокой, жалкой, жестокой и недолгой» (Hobbes and Curley, 1994, с. 76). Этика Левинаса была направлена против эгоизма Томаса Хоббса и теории социального договора, которая по мнению Левинаса и сделала возможным появления лагерей. Лишь немногие пытались оказывать молчаливое сопротивление: соблюдая личную гигиену, сохраняя дружбу, остатки внутреннего мира; но даже они не все смогли вернуться домой.

Жизнь Леви после лагеря была очень сложной: он работал химиком на протяжении 30 лет, жил со своей женой и депрессивной матерью в Турино (Thomson, 2003) до 1987 года. Он хотел славы, но с другой стороны страдал от нее. Периоды тяжелой депрессии начались у него еще до освобождения из лагеря, но их связывал не с заключением. Тем не менее у него было много близких друзей, включая таких известных людей, как Итало Кальвино и Леонардо Шаша. Они ценили его писательский талант и морально-политические взгляды⁹, и дружбу.

Мы вернемся к биографии Леви, когда будем размышлять о самоубийстве.

Серая зона

В истории Примо Леви меня впечатляет его честность, заботливость и верность своим ценностям, вера в человечество, которую он восстановил после возвращения из лагеря. Его вариант «смены местами» в рассуждениях Левинаса состоял в том,

чтобы из раза в раз рассказывать и пересказывать свою историю, несмотря на болезненные воспоминания. Находясь в заключении, он постоянно думал о выживании и возвращении. После он принялся за тяжелый труд по описанию тех событий в беспристрастном стиле, не желая никого осуждать. Его «серая зона» не принесла ему успокоения;¹⁰ она показала ему людей в невыносимых ситуациях.

Его последняя и самая тяжелая книга «Канувшие и спасенные» (1989), описывающая сложность пребывания в «серой зоне», где каждый «спасенный» был фактически приговорен и проклят. В Освенциме ад Данте был перевернут с ног на голову. Чтобы выжить надо было пройти через двойную вину: за то, что ты сделал, чтобы выжить; и продолжать жить в мире, где такие убийства и преступления могут планироваться и приводиться в исполнение. В конце он предъявил тихое обвинение не только к тем, кто планировал геноцид, но и тем, кто хоть как-то участвовал в этом, даже спустя многие годы. После выхода его последней книги он, вероятно, перешел из спасенных в канувшие. У него не осталось больше слов, отчаявшись от того, что его так никто и не услышал, переполнило его чувствительную натуру.

Но кто же канул, а кто спасся? Большинство канувших, как говорил Леви, отправились в газовые камеры, у них мгновенно отняли надежду и человеческое достоинство (*ноль восемнадцать* – явный тому пример). В них не оставалось ничего человеческого, они больше не могли сопротивляться. Как многие другие, Леви называл их «мусульманами» («слово «мусульманин» (не знаю, почему) употреблялось по отношению к узникам в состоянии крайнего истощения, обреченных на смерть» (Levi 1986c, с. 94)).¹¹ Те, кто терял надежду и считали, что их освободят со дня на день, тоже были обречены на смерть.

Восемнадцать выживших и вернувшихся в Италию стали своего рода моральной проблемой.¹² Книга «Канувшие и спасенные» поднимает вопросы, о которых было невозможно говорить до 1946. Его ранние работы описывали события того времени в мельчайших подробностях, которые могли бы со временем забыться, а те, кто совершал эти преступления, могли бы сказать: «Я не помню». И в них не было описаний того, что позже Леви описал как «кровопролитие».¹³ Леви жил и работал на фабрике в Аушвице III/Моновицы, никогда не был в Аушвице II/Биркенау и не видел с близкого расстояния газовые камеры и крематорий. Он знал о смертных казнях, но очень долго не осознавал масштаб и последствия этих событий. Спустя 40 лет он попытался выйти за рамки мира жертва-преступник и рассмотреть моральные вопросы, которые он назвал «серой зоной».

Прежде всего он напоминает нам, о границе между добром и злом. Серая зона помогает осознать, находясь в роли стороннего наблюдателя, мы можем выносить ошибочные суждения. Мы не знаем, как поступили бы сами, если бы находились в подобной ситуации. Тем не менее добро и зло можно отличить. Он писал:

Можно совершенно точно сказать, что поспешное осуждение всех подряд уместно не во всех случаях. Основная вина, бесспорно, лежит на системе, на самой структуре тоталитарного государства; степень же вины отдельных коллаборантов, как крупных, так и мелких (правда, в равной степени отвратительных и бесчестных), определить нелегко. Судить их могут лишь те, кто сам находился в схожих обстоятельствах и на себе испытал, что значит существовать в условиях принуждения.

(Levi, 1989, с. 43–44)

В числе выживших не было святых. В своей первой книге он рассказал, что прибывшим приходилось моментально учиться воровать и торговаться, чтобы установить отношения с более вышестоящими заключенными, защищать свои ценные вещи (например, ложку) любой ценой и решать, кому можно доверять.¹⁴ Были те, кто унижали других, чтобы получить лишнюю порцию супа или хлеба, Леви считал, что их можно простить. Относительно группы евреев, которых нацисты использовали для унижения и уничтожения своих же (привилегированные заключенные из серой зоны), выполняли самые тяжелые задачи в лагере, Леви считал, что в данном случае вина лежит полностью на нацистах. Он предлагал внимательнее взглянуть на серую зону:

Потребуется еще много времени, прежде чем удастся без предвзятости, какой грешат подчас некоторые фильмы, с чистым сердцем исследовать пространство, отделяющее (и не только в нацистских лагерях) жертв от насильников. На самом деле оно никогда не бывает свободным; его заселяют подлецы или психопаты (иногда подлецы и психопаты в одном лице), и об этом не следует забывать, если мы хотим понять особенности человеческой природы и хотим знать, как защитить свои души, когда вновь замаячит похожее испытание.

(Levi, 1989, с. 40)

Он говорил, что привилегированные заключенные составляли большинство лагерного населения, потому что им было положено больше еды и прав. Заключенные сами стремились попасть в их число, соглашаясь выполнять любые распоряжения, чтобы выжить. Узники-начальники (среди которых были и евреи) иногда проявляли особую жестокость, и тут серая зона становится черной. Он размышлял о том, что толкает людей на подобное поведение. Начальство лагеря очень тщательно подбирало заключенных на роль узника-начальника, поскольку от них требовался особый садизм.

Участники зондеркоманды из числа самих заключенных евреев отводили и убеждали приговоренных зайти в газовые камеры и крематорий, вырывали золотые зубы, уничтожали трупы и т.д., фактически убивая свою нацию. Они соглашались исполнять свои обязанности в обмен на несколько месяцев жизни, но неизбежно умирали, поэтому рассказать их истории было некому. Леви (1989, с. 53) пишет:

Зондеркоманды — самое дьявольское преступление национал-социализма. За практическими соображениями (расчетливо использовать трудоспособных людей, заставить других выполнять самую ужасную работу) просматриваются и более глубокие причины, одна из которых — попытка переложить на самих жертв всю тяжесть вины, чтобы те не могли утешаться мыслью о своей невиновности.¹⁵

Большого всего Леви размышлял о том, почему члены зондеркоманды не отказывались от работы в ней? Некоторые не соглашались и их тут же убивали. У них был выбор, поэтому они тоже несут ответственность за него.

Он хотел показать нам, что серая зона не избавляет от моральных дилемм:

Я не разбираюсь в бессознательном, в глубинах психики, но знаю, что те немногие, кто разбираются, всегда осторожны в своих суждениях. Не знаю и не стремлюсь узнать, живет во мне убийца или нет, знаю только, что невинной жертвой я был, а убийцей — нет; знаю, что убийцы существовали, и не только в Германии, и существуют теперь, востребованные и невостребованные, и что ставить знак равенства между убийцей и его жертвой — безнравственно; это извращенное эстетство или злой умысел. В любом случае тот, кто делает это, вольно или невольно оказывает ценную услугу фальсификаторам правды.

(Levi, 1989, с. 48–49)

Стыд и вина

Леви стал моим хористом частично из-за его глубоких рассуждений о вине и стыде, которые являются очень разными понятиями, хотя и не всегда.¹⁶ Классический психоанализ много говорил о вине, особенно в контексте Эдипова комплекса, а стыд стал объектом изучения теоретиков отношений, столкнувшихся с историями о травмах и унижениях (Herman, 2011). Размышления Леви могут помочь нам разобраться в этих непростых понятиях.

Иногда Леви неправильно понимают, когда говорят, что он рассматривал вину выжившего исключительно как вину перед погибшими. Согласно его мнению, явная вина лежит на нацистах, тех, кто создал геноцид, и тех, кто стоял рядом и ничего не делал. Те, кто находится в более темной части серой зоны, тоже виновны, но Леви винил не их. Он пояснял, что человек может испытывать угрызения совести, если продолжает жить, даже если не сделал никому ничего плохого. «Не воровал хлеб у своих товарищей».¹⁷

Для Леви более важным было исчезновение стыда в лагере, которое фактически становилось признаком смерти человеческого достоинства:

Люди на этих страницах уже не люди. Их человечность давно похоронили другие или они сами под действием преступлений, совершенных над ними или ими против других. Злые и ненормальные эсэсовцы, капо, политики, преступники и даже уже безразличные ко всему рабы, все ступени этой извращенной иерархии, созданной немцами, как бы это ни было парадоксально, объединяет всех ее участников путем внутреннего разрушения.

(Levi, 1986, с. 121–122)

У тех, кто совершал преступления, отсутствие стыда выражалось в бездумном механическом поведении или садистичном безжалостном отношении к другим. Жертвы теряли чувство стыда буквально в первые минуты пребывания в лагере, поскольку им приходилось врать, воровать и работать, чтобы выжить. Они делали то, о чем и подумать не могли до Освенцима. Воспоминания и чувство стыда

возвращались к ним лишь спустя некоторое время в виде слов: «Почему выжил именно я?» Только в момент между уходом немцев и приходом советских солдат, они начали заботиться о своих собратьях заключенных.

Позже Леви (Levi, 1989), выделил четыре типа стыда выживших (Эми Симон упоминала их в своей работе (2011)):

- 1 Крайняя степень дегуманизации, начинающаяся с момента прибытия в лагерь, но осознаваемая лишь ретроспективно;¹⁸
- 2 Стыд за неоказание должного сопротивления, несмотря на отсутствие возможности его оказать;
- 3 Воспоминания о «не оправдании надежд в контексте человеческой солидарности»;
- 4 «Стыд всего мира», который ощущается с момента освобождения, и виден в других.

Наблюдая за русскими солдатами, пришедших после ухода немцев, Леви заметил (1965, с. 16)

Они не сказали нам ни слова, не улыбнулись в знак приветствия; скорее не сочувствие, а смущенная сдержанность запечатала их губы, приковала их взгляды к зрелищу смерти. Нам было хорошо знакомо это чувство, мы испытывали его после селекций, всякий раз, когда на наших глазах унижали других и когда мы сами подвергались унижению; имя этому чувству было стыд, тот самый стыд, которого не ведали немцы, но который испытывает честный человек за чужую вину, мучаясь, что она существует, что она стала неотъемлемой частью порядка вещей и его добрая воля — ничто или слишком мало, чтобы что-то изменить.

Мы испытываем похожий стыд за то, что подобные нам совершают преступления против человечества и своих собратьев. Леви видел это в их глазах и спустя много лет¹⁹ написал («более глубокий стыд, чем стыд всего мира»):

самые праведные из нас, — а таких было не меньше и не больше, чем в любом человеческом сообществе, — испытывали муки совести, боль, стыд за вину, которая лежала на других, не на них, но к которой они считали себя причастными, поскольку понимали: происходящее вокруг них, при них и в них — неотвратимо. Его никогда уже не смыть, оно доказывает, что человеческий род, человек, а значит, и мы потенциально способны создавать неисчислимое количество горя.

(Levi, 1986a, с. 66–67)

И тем не менее, он считал, что такое чувство стыда является очень важным и необходимым: «Впишите их в свои сердца...И передайте детям...Иначе дом ваш рухнет...Болезни и несчастья сил лишат...Потомки ваши отвернутся навсегда.» (Levi, 1984b, с. 5). Мы будем прокляты без такого стыда. В мире не существует

лекарства от стыда за преступления человечества; мы понимаем, что принадлежим к роду человеческому, способному так обращаться с людьми, и отворачиваемся от него под страхом потерять свое человеческое лицо. Именно это чувство стыда становится составляющей универсального чувства вины и ответственности, о которых мы поговорим в главе 7.

Однако, для некоторых свидетельства таких преступлений могут стать непереносимыми и привести к «очерствению».

Самоубийство и человеческое достоинство

Леви считал самоубийство актом человеческого достоинства, на который не способны полу люди, которых создал лагерь. Не смотря на возможность воспользоваться колючей проволокой, находящейся под высоким напряжением, в лагере практически не было самоубийств. Он говорил, что самоубийство возможно при появлении малейшего чувства достоинства и возможности решить, насколько переносима или нет жизнь в лагере, чтобы воспользоваться «правом, которое есть у каждого» (Thomson, 2003, с. 423). Леви считал, что этот вопрос не может появиться на пустом месте. Его дед совершил самоубийство в 1888 году тем же способом, которым воспользовался сам Леви спустя 100 лет. (Thomson, 2003). Едва заметные следы прошлых событий видны в его работе «Периодическая система» (1984a).

По моему мнению – и двух его англоговорящих биографов (Angier, 2002; Thomson, 2003) – Леви мог совершить самоубийство, поскольку периодически задумывался о нем еще со времен травли в школе. По возвращении из лагеря он чувствовал, как старый мореход, что его долгом является рассказать миру (и особенно немцам) свою ужасную историю. С возрастом он понял, что ему надо написать об этом еще раз. В своих интервью он говорил, что «забыть» означает «отрицать», что неизбежно приведет к повторению массового кровопролития. Он пересказывал свою историю в мемуарах, прозе и своих размышлениях.

Согласно Синтии Озик (1988), книга «Канувшие и спасенные» есть ни что иное, как предсмертная записка Леви. Она считает, что ясность изложения и отстраненность скрывали гнев и ярость, которые он смог выразить, он не смог остаться в стороне от ярости Амери.²⁰ Она согласна с кляйнианцами в том, что самоубийство – это акт ненависти, и рассматривает в этом контексте последнюю работу Леви. Биография Леви во многом подтверждает ее предположение. С детства он научился не противостоять обидчикам в школе, а уходить в спортзал или горы, чтобы еще лучше подготовить тело к следующему испытанию. Он использовал свой интеллект, чтобы обыграть обидчика, и эти уроки помогли ему выжить в лагере, не противостоять тем, кто просто на просто может его застрелить. Выучив немецкий, он стал понимать приказы немцев и послушно исполнять их, другие их не понимали и были убиты за «неподчинение». Его первая книга, полная неэмоциональных и научных описаний, служит еще большим обвинением нацистам, чем чувственная и убедительная тирада. Пробыв «во сне» много лет, он взорвался в книге «Человек ли это?»:

Я писал эту книгу на итальянском для итальянцев, для моих потомков, тех, кто не знает, не хочет знать, кто еще не родился, кто сам того не зная был причастен к этому преступлению; но по сути данная книга адресована немцам,

чтобы они взглянули в дуло пистолета. Только на этот раз он заряжен...я бы загал из в угол...заставил посмотретья в зеркало... Не всех этих высокопоставленных преступников, а людей, простых людей, которых я видел так близко, из числа которых набирали эсэсовцев, всех тех, кто верил им или не верил, но молчал, кто не осмелился посмотреть нам в глаза, бросить кусок хлеба или просто сказать доброе слово.

(Levi, 1989, с. 168–169)

Леви этого не писал, но подобно Достоевскому и Левинасу, он очень точно понял, что этика – это способность увидеть страдания другого и не отвернуться от него. Миллионы людей «не осмелились посмотреть нам в глаза». Увидеть – значит принять на себя ответственность. В конце своего пути домой в октябре 1945 года он увидел немцев в Италии:

Мы чувствовали, что должны многое сказать каждому немцу, а ему есть что сказать нам; мы должны были сесть и поговорить, объясниться, будто шахматисты в конце игры. Знали ли «они» об Освенциме, ежедневных массовых убийствах буквально в шаге от их страны? А если да, то как они могли проходить мимо, смотреть в глаза своим детям, ходить в церковь? А если нет, то теперь они должны узнать обо всем, это их священный долг – услышать, узнать сейчас же от меня, от нас; моя татуировка с номером жгла мне руку...

Каждый должен поговорить с нами, задать множество вопросов, посмотреть нам в лица, услышать истории унижения. Но никто не посмотрел нам в глаза, никто не принял вызов; они оставались глухи, слепы, будто окаменели в своей крепости добровольного неведения, все еще способные к ненависти, презрению, все еще заложники собственной гордости и вины.

(Levi, 1965, с. 204–205)

«Никто не смотрел нам в глаза». В течение многих лет после войны Леви приезжал в Германию по работе, примерно дважды в год. Он часто давал интервью, а немцы спрашивали, откуда он знает немецкий, это большая редкость для итальянца. «О, - отвечал он, - выучил в Освенциме». Люди не знали, что сказать в ответ. Иногда в гостях дети спрашивали у него, что это за татуировка, он спрашивал их родителей: «Мне рассказать?» Естественно, родители отказывались. Он убедился, что ни отдельно взятый немец, ни вся нация, не испытывали никакого стыда. Капиталисты, (Сименс, Байер, Крупп) ответственные за масштабные кровопролития, продолжали процветать в западной Германии: «Крематории были спроектированы, построены и протестированы немецкой компанией Топф (она производила крематории для промышленных целей вплоть до 1975 года и даже не удосужилась сменить название компании)» (Levi, 1989, с. 16).

По всему миру поствоенные годы компании наживались и процветали, миллионы людей покупали «машины Гитлера» (фольксвагены)²¹ и аспирин Байера. Немцы так и не задумались над тем, что они сделали. Но Леви не сдавался. В предисловии к немецкому изданию «Человек ли это?» он попросил немцев написать ему ответ, чтобы он мог лучше понять произошедшее. Получив их

письма, он посчитал их рассуждения и отговорки своего рода лицемерием и подменной воспоминаний.

Мы не знаем, задумывал ли Леви свою последнюю книгу как предсмертное письмо, она служит своего рода переходом от свидетельствования к заветам. Ее источником послужил лагерь, глубоко интернализированный Леви. Однажды поляк спросил его: «Откуда вы?» Леви ответил: «Из Освенцима. Я итальянский еврей.» (Levi, 1983). Он объяснил Александру Стилу (1987), что «помнит абсолютно все, что случилось за год его пребывания в лагере. Спустя 40 лет я до сих пор помню целые предложения на незнакомых мне языках: польском, идише, венгерском и греческом. Целый ворох подробностей лежит в памяти, и мысль об их исчезновении мучает. Многие особенно выделялись на фоне трагических событий: друзья, попутчики, враги – все они просили меня помочь им выжить и подарить жизнь в моих произведениях.»

(Levi, 1986b, с. vii)

Возможно, в конечном итоге, его сломило бремя воспоминаний (то самое, которое ложится на плечи клинициста в виде воспоминаний о своих особенно травмированных пациентах). Еще до заключения в лагерь он неоднократно переживал приступы тяжелой депрессии, и при этом делал все, что было в его силах для своей жены, матери и мира. *Non ce lo faccio piu* (Больше я не могу это делать). Мне кажется, его самоубийство больше продиктовано не яростью, а именно истощением чувствительной души. Он перешел в число канувших, но сделал это достойно, сделав собственный выбор, и выполнив свою задачу.

На основе биографии Леви, как ученый он бы со мной согласился, я предполагаю, что причина депрессии была в ранних годах, его мать сопровождала его до самой его смерти, она не отпустила его, и тем лишила его свободы. Жан-Жак Блеви, предлагает подумать о наличии травмы, несмотря на заключение Леви (Blévis, 2004). Моя коллега Анна Орнштейн, у которой тоже есть татуировка из Освенцима, полагает, что те, у кого с раннего детства были благополучные семьи и хорошие отношения с родителями, быстрее восстановились после тех тяжелых событий. Она также пишет, без каких-либо объяснений, что:

Несколько писателей, переживших холокост, тоже покончили жизнь самоубийством: Жан Амери, Примо Леви, Пауль Целан и Тадеуш Боровски. Учитывая, что среди выживших было не так много талантливых писателей, это довольно большая цифра, а среди переживших холокост количество самоубийств не превышает обычную статистику.

(Ornstein, 2006, с. 301)

Недавно Рейчел Розенблюм (2009) говорила, что сам процесс рассказа и пересказа ужасных историй исторической травмы (я вспоминаю диктаторский режим в Чили, апартеид в Африке, рабство в США и т.д.), само свидетельствование перед лицом огромного равнодушия может привести рассказчиков в отчаяние.

Она продолжает (2009, с. 1319):

Когда выжившие хранят молчание, они буквально приговорены к «высохшему» существованию, жизнь иссыкает в них, они умирают еще при жизни. Когда они говорят, особенно на публике, они подвергаются еще большему риску. Ужасные истории в некоторых случаях запускают соматические реакции, психотические эпизоды и волну самоубийств.

Она напоминает, что Леви описывал свой повторяющийся в лагере сон, будто вернувшись домой, он пытается рассказать свою историю, и натывается на абсолютное равнодушие. Все просто уходит. Сновидец чувствует отчаяние и пустоту – в каком-то роде это и есть причина самоубийства Леви (например, Titelman, 2006). С другой стороны, и Розенблюм (2009), и Шассеге-Смиргел Smirgel (2000) верили, что Леви в некоторой степени сам не верил в свое свидетельство; что у него был «раскол сознания»; некоторые реальности могут попросту разрушить нашу способность к интеграции. Повторные рассказы, в которые он сам уже не верил, и его тяжелое психологическое состояние вполне могли создать невыносимые условия для продолжения жизни.

Розенблюм задается вопросом: до какой степени клиницист должен нарушать равновесие между крайней дегуманизацией и невозможностью проявления нормальных чувств и горевания в такой ситуации. Работа с жертвами пыток и лагерей может стать игрой с огнем. Леонард Шенголд писал, что работа с «убийством души» не для слабонервных и уж точно не для тех, кто ищет быстрых результатов, тут надо запастись временем (кто знает, сколько его понадобится?), терапия жертв массовых убийств требует особых условий.

Дидье Анзье описывает данный контраст: «Изначально «анализировать» означало развязать, разрезать, разделить, разорвать связи. Однако, существуют особые ситуации, в которых необходимо поступить наоборот – связать» (Anzieu, 1990, цитата в Rosenblum, 2009, с. 1335). Дори Лауб (Felman and Laub, 1992), который посвятил большую часть своей жизни записи свидетельств выживших (Леви сказал бы «тех, кто вернулся»), говорил, что им надо рассказать и убедиться, что пережитые ими страдания, их не уничтожили.

Согласно Розенблюм (2009, р. 1335), аналитик или терапевт выполняет три важных задачи: «является свидетелем, предоставляет убежище и становится собеседником, с которым можно поделиться опытом». В роли слушателя-свидетеля он, во-первых, подтверждает, что жертва не виновна в совершенном преступлении. Стоит отметить, что, как и в случае насилия над детьми и изнасиловании, жертвы геноцида и пыток считали, что они сами заслужили такое жестокое обращение. Данный факт очень усложняет работу с чувствами вины и стыда, поскольку то, через что прошли жертвы, очень отличается от любого другого, ведь иногда, ради собственного выживания, им приходится сотрудничать со своим насильником, воровать, обманывать и т.д. Слушатель-свидетель постоянно подтверждает, что воспоминания не подводят рассказчика, он защищает от тех, кто говорит «не может быть, ты преувеличиваешь», и события прошлого становятся реальными, и они намного ужасней и масштабней, чем любая жертва могла бы себе представить.²²

В роли того, кто предоставляет убежище, аналитик обеспечивает связующую функцию, стабилизируя состояние выжившего в некоторой степени, ограничивая влияние прошлого на настоящее. Постепенно пациент становится свидетелем своей

собственной невыносимой истории, удерживает ее от просачивания в настоящее, но при этом не отрицает ее существования.

Возможность поделиться опытом «пребывания в эпицентре взрыва» означает, что жертва более не одинока. Терапевт становится слушателем, который не отворачивается от ужасной истории, пациенту больше самому не надо убегать от нее.

Примо Леви пытался справиться с депрессией при помощи лекарств. В то время антидепрессанты были довольно примитивными. Его подруга Лючиана Ниссим, которая тоже была в Освенциме, а потом стала выдающимся психоаналитиком, вероятно рекомендовала Леви обратиться за терапевтической помощью. Будучи человеком сдержанным и уверенным в себе, он попробовал пойти к терапевту в конце жизни, но было уже слишком поздно. Мне кажется, ему нужны были свидетели, убежище и кто-то, кто мог бы понять его ситуацию и переживания. Мы не можем знать этого точно, однако, он часто говорил, что решил не забывать, продолжать жить со своими воспоминаниями ради последующих поколений, которые должны знать. Вернувшись из Освенцима, он ответил: «Я всё отлично помню!»

Леви считал, что самоубийство может быть выражением человеческого достоинства перед лицом невыносимого унижения. Помните об этом, прежде чем судить кого-то. Истории Леви стали доказательством важности человеческого достоинства для работы терапевта. Давайте перейдем к вопросу внутренних ресурсов.²³

Внутренний хор Леви: песнь человечеству

Даже после смерти Леви его книга «Человек ли это?» продолжает влиять на людей. Глава «Песнь об Улиссе» открывает истории деградации человечества и предваряет рассказ об октябрьской селекции перед ужасной второй зимой. Она похожа на луч света перед беспросветной темнотой.

Молодой француз, выполняющий обязанности мальчика на побегушках, должен был каждый день ходить за супом для заключенных. На несколько дней Леви был назначен его напарником и воспользовался возможностью выполнять более легкую работу и разговаривать с ним. Жан хотел выучить итальянский, Леви (которого в детстве заставляли учить «Божественную комедию» Данте наизусть) цитировал двадцать шестую песнь «Ада» (историю возвращения Одиссея домой) на итальянском и объяснял ее смысл на французском для своего молодого напарника:

Подумайте о том, чьи вы сыны:
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и к знанию рождены. . .
Как будто ангел вострубил,
Как будто раздался глас Божий.
На секунду я забываю, где я и кто.

(Levi, 1996, с. 113)

Что мы слышим в этих словах? Не только о том, как его культурное наследие помогло ему выжить. Вместе с Данте он заявляет, что человеческое достоинство – это нечто большее, чем отсутствие деградации человеческого, наше предназначение – доблесть и мудрость. Через несколько минут его мысли прервало ощущение голода и капо, который небрежно вытер свои грязные руки о рубашку Леви. Напоминания о человеческом достоинстве могут стать ироничными и мучительными, но мы должны знать об этих историях.

Леви очень любил произведения Данте, но нетерпимо относился к любой религии, в которой говорилось о божественном провидении. Самые злые слова он написал после первой селекции:

Понемногу шум стихает, и я слышу и вижу с третьего яруса своих нар, как молится Кун. Надев на голову шапку, истово кланяясь, он громким голосом благодарит Бога за то, что его не отобрали. Видно, Кун не в своем уме. Разве он не видит Беппо, двадцатилетнего грека, который послезавтра отправится в газ? Беппо, который молча, без единой мысли лежит на соседних нарах и, зная, что его ждет, смотрит ошановившимся взглядом на лампочку? Разве Кун не знает, что в следующий раз — его очередь? Неужели он не понимает, что сегодня сделана была великая мерзость, которую никаким молитвой не замолить, никаким искуплением не искупить, за которую виновным никогда не выпросить прощения? Если бы я был Богом, то швырнул бы эту молитву Куна обратно на землю.

(Levi, 1996, с. 91)

Мы поговорим о прощении в другой главе, но пока что Леви созвучен с моими хористами Достоевским и Левинасом, когда говорит о Боге, который выбирает одних и оставляет других, также как нацисты. Леви заставлял других людей (особенно коллаборантов, которые делали вид, что не понимают, что происходит в лагерях) посмотреть и увидеть себя, хотя, по его мнению, у него это так и не получилось. В предисловии к книге, переведенной на немецкий, он писал (я повторю его слова еще раз): «данная книга адресована немцам, чтобы они взглянули в дуло пистолета...Прежде чем превратиться в угнетателей или безразличных наблюдателей им придется стать моими читателями: я бы загнал из в угол...заставил посмотреть в зеркало» (Levi, 1989, с. 168).

Мы не знаем, что толкнуло Леви на самоубийство, но предположение Самюэля Герсона (2009) звучит вполне разумно. Он считает одно из последних стихотворений Леви «Незаконченное дело» «взглядом человека, прожившего жизнь с чувством собственного достоинства» (2009, с. 1351). Творчество не отменяет разрушение. Оно подвигло Леви и многих других прожить полноценную и плодотворную жизнь, свидетельствовать преступлений против человечества, встать на защиту справедливости, пытаться восстановить человеческое достоинство по мере своих сил, но перед лицом массового кровопролития мы можем оказаться бессильными.

Даже то, что Леви пытался сделать всю свою жизнь, - рассказать ужасную историю – оказалось недостаточными усилиями. В лагере он выучил фразу «здесь нет никаких почему!» Для ученого подобное заявление оказалось не только

оскорблением, но и абсурдом. Он 40 лет продолжал задаваться вопросом «почему?» и найти ответ. Не удалось. Это было не выносимо, а людям было не интересно. Цветан Тодоров (1996, с. 271) писал: «Леви переоценил свою возможность понять врага без мучительных последствий этого осознания, он недооценил и тяжесть окружающего мира.» Думаю, терапевтам знакомо это чувство.

Во время пребывания в лагере и после освобождения Леви мучил один кошмар: он возвращается домой и в подробностях рассказывает людям о жизни в лагере. Но никто не слушает; они продолжают говорить, будто его нет; потом они встают и уходят, не проронив ни слова. К сожалению, сон оказался пророческим. Он не смог нас убедить прислушаться к нему.

В главе 7 мы поговорим об этическом зрении. Мы должны слушать глазами и ушами, чтобы оставаться чувствительными к страданиям другого и откликнуться. Иначе нас постигнет проклятие Леви. Голоса Леви, Достоевского и Левинаса предупреждают нас об опасностях беспечности, самоуверенности, безразличия к другому, этической слепоте, мы не должны забывать уроки прошлого. В последних стихотворениях Леви уже сложно отличить его голос от голосов канувших. Они стали его собеседниками, собратьями в темноте, он не смог избежать их участи.

Примечания

- 1 Я благодарна Нэнси Смит (2004) за то, что она привлекла мое внимание к этому предложению.
- 2 Я была очень тронута, когда узнала, что среди друзей Леви и выживших узников Освенцима была Лючиана Ниссим. Около двадцати лет назад мне посчастливилось написать рецензию на ее книгу. Я ничего не знала о ее жизни, но чувствовала, что у нее сильный и искренний психоаналитический голос. Она предоставила биографу Леви много подробной информации о жизни до, во время и после заключения в лагере. Сам Леви очень сдержанно говорил об этом.
- 3 Несмотря на то, что он не признавал пророков.
- 4 Свои первые месяцы он описывал так:

Я тоже начал рассказывать свою историю, это было важнее голода, и до сих пор так. Мне казалось, что, рассказывая все это, можно как-то освободиться, и я чувствовал себя Старым Мореходом из поэмы Колриджа, который хватает посреди улицы за рукава спешащих на свадьбу гостей и пристает к ним со своей историей о проклятии. Я рассказывал ее сотни раз в день: своим друзьям, врагам и незнакомцам. Затем я понял, что моя история принимает свой законченный вид и теперь я могу ее записать. Мне нужны лишь бумага, ручка и время. Время, такое драгоценное, теперь буквально окутало меня волшебным образом: я писал ночью, в поезде, в столовой на работе, на рабочем месте. Я писал очень быстро, без колебаний . . . слова появлялись сами по себе. Мне понадобилось всего лишь несколько месяцев, чтобы все записать. Мои воспоминания торопили меня, я написал 17 глав, начав с последней. Потом появилось предисловие и эпиграф – стихотворение, которое томилось в моей голове еще со времен заключения в лагере, и родилось в первые дни после моего возвращения.

(Levi et al., 2005, с. 24–25)

- 5 Его книга в США была опубликована под названием «Выживая в Освенциме» (1986с). Ему не понравился этот заголовок. Книга была не о выживании, а о методах уничтожения

человеческого в преступниках и их жертвах. Его вторая книга «Передышка» описывала возвращение из Освенцима домой, в Англии она была опубликована под названием «Пробуждение» (1965).

6 Джеймс Хэтли пишет:

Возможно охранник отвечает, не потому что Леви задал вопрос, а потому что он в принципе осмелился что-то сказать. Охранник хочет вылить свою ярость [я бы сказал против безымянного ничтожества], унижить Леви так, чтобы он даже не посмел что-либо говорить. Ему нужно не послушание, а поведение человека *безликого*.

(Hatley, 2005, с. 43)

- 7 Лангер (2011) отмечает, что 18 символизирует жизнь, поэтому Леви мог назвать заключенного «ноль восемнадцать» («нет жизни») специально. «018» - это три последние цифры из шести вытатуированных на руке этого человека. Он потерял свое имя.
- 8 Сокращение от «концентрационный лагерь» “*Konzentrationslager*” (KZ), которое до сих пор используется на указательных знаках к бывшим лагерям.
- 9 Леви был настроен против израильских поселений на оккупированных территориях и подписал письмо *La Repubblica* в 1982 призывая Менахема Бегина подать в отставку (Thomson, 2003). Из-за этого поступка он потерял нескольких своих друзей, включая одного из числа бывших заключенных.
- 10 Раввин Джозуа Лейбман (1946) практически 20 лет препятствовал выходу работ Леви к США (см Thomson, 2003). По его мнению, Леви слишком беспокоил мир вокруг.
- 11 Некоторые ученые считают, что название пришло из-за сходства позы безнадежных заключенных и молящихся мусульман.
- 12 Обычно он говорил «вернувшиеся», а не «выжившие».
- 13 На видео Леви выглядит очень маленьким итальянцем, жестикулирующим не так много, глаза выразительные, язык очень ясный, слова тщательно подобраны. Говорит без преувеличений, описания очень точные. Как и Достоевский, он вернулся из дома мертвых, который был создан для спланированного уничтожения людей.
- 14 Клинические размышления о влиянии ранней травмы, которую мы привносим в нашу жизнь.
- 15 Клиницисты признают наличие феномена Леонарда Шенголда – «убийство души». Шенголд размышлял о зондеркомандах в историях Леви и сложностях работы с теми, чья душа была убита (1992).
- 16 Последние исследования в области стыда показали, что существует отличие от вины за совершенное преступление и стыда под взглядом других или себя (Kilborne, 1999; Lansky, 1994; Morrison, 1984; Orange, 2008; Wurmser, 1991).
- 17 Отрывок стихотворения Леви «Выживший», полный текст (немного в другом переводе) доступен у Levi et al. (1992).
- 18 Возможно, стыд, который описывал Амери относится сюда: «Кто подвергся пыткам больше не сможет чувствовать себя в мире как дома. Стыд разрушения невозможно стереть» (Améry, 1980, с. 40).
- 19 В отличие от Джорджио Агамбен (1999), Леви упорно отказывался объединять вину и стыд преступников, жертв и сторонних наблюдателей.
- 20 Амери называл Леви «всепрощенцем». Леви (1989, с. 137) ответил:

Я воспринял это не как обиду или похвалу, а как неточность. У меня нет привычки прощать, я не простил ни одного из наших тогдашних врагов и не намерен прощать их последователей в Алжире, Вьетнаме, Советском Союзе, Чили, Аргентине, Камбодже, ЮАР, потому что не знаю таких человеческих законов, которые отменяли бы вину; я

полагаюсь на правосудие, а сам не способен ни с кем меряться силой или наказывать виновных.

- 21 Мне стыдно признаться, но в молодости я хотела машину Фольксваген Битл, и никакую другую. Я даже не задумывалась, кто ее делал и кто получит прибыль от ее продажи.
- 22 Я очень благодарна Дори Лауб и Рейчел Розенблюм за эти размышления и озарения, и прошу прощения, если мои уточнения не совпадают с их первоначальными идеями.
- 23 Позже он станет редактором антологии 30-ти своих любимых литературных произведений. (Levi, 2001).

Список литературы

- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Angier, C. (2002). *The Double Bond: Primo Levi, a Biography*. London and New York: Viking.
- Anzieu, D. (1990). *Psychic Envelopes*. London: Karnac Books.
- Blévis, J. (2004). Remains to be Transmitted: Primo Levi's Traumatic Dream. *Psychoanalytic Quarterly*, 73, 751–770.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2000). Trauma et croyance. *Revue Francaise Psychanalyse*, 64, 39–46.
- Felman, S., and Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Gerson, S. (2009). When the Third is Dead: Memory, Mourning, and Witnessing in the Aftermath of the Holocaust. *International Journal of Psychoanalysis*, 90, 1341–1357.
- Hatley, J. (2005). Beyond Outrage: The Delirium or Responsibility in Levinas's Scene of Persecution. In E. Nelson, A. Kapust, and K. Still (Eds.), *Addressing Levinas* (pp. 34–51). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Herman, J. (2011). Posttraumatic Stress Disorder as a Shame Disorder. In R. Dearing and J. Tangney (Eds.), *Shame in the Therapy Hour* (pp. 261–276). Washington, DC: American Psychological Association.
- Hobbes, T., and Curley, E. M. (1994). *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kilborne, B. (1999). Shame in Context. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 47, 949–952.
- Kleinberg-Levin, D. (2005). Persecution: The Self at the Heart of Metaphysics. In E. Nelson, A. Kapust, and K. Still (Eds.), *Addressing Levinas* (pp. 199–235). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Langer, L. (2011). The Survivor as Author: Primo Levi's Literary Vision of Auschwitz. In R. Sodi and M. Marcus (Eds.), *New Reflections on Primo Levi* (pp. 133–147). New York: Macmillan.
- Lansky, M. R. (1994). Shame. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 22, 433–441.
- Levi, P. (1965). *The Reawakening (La tregua): A Liberated Prisoner's Long March Home through East Europe* (1st US edn.). Boston: Little.
- Levi, P. (1983). *Primo Levi, Back to Auschwitz* [video interview]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=IA7Xa2ANx2c> (accessed August 24, 2015).
- Levi, P. (1984a). *The Periodic Table* (1st US edn.). New York: Schocken Books.
- Levi, P. (1984b). *Se questo e un uomo* (14th edn.). Torino: G. Einaudi.
- Levi, P. (1986a). *I sommersi e i salvati*. Torino: G. Einaudi.
- Levi, P. (1986b). *Moments of Reprieve*. New York: Summit Books.

- Levi, P. (1986c). *Survival in Auschwitz and The Reawakening: Two Memoirs*. New York: Summit Books.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage International.
- Levi, P. (1996). *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*. New York: Simon & Schuster.
- Levi, P. (2001). *The Search for Roots: A Personal Anthology*. London: Allen Lane and Penguin Press.
- Levi, P., and Belpoliti, M. (1997). *Opere*. Torino: G. Einaudi.
- Levi, P., Belpoliti, M., and Wood, S. (2005). *The Black Hole of Auschwitz*. Cambridge and Malden, MA: Polity.
- Levi, P., Feldman, R., and Swann, B. (1992). *Collected Poems* (new edn.). London and Boston, MA: Faber & Faber.
- Liebman, J. (1946). *Peace of Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Morrison, A. (1984). Working with Shame in Psychoanalytic Treatment. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 32, 479–505.
- Orange, D. (2008). Whose Shame Is It Anyway? Lifeworlds of Humiliation and Systems of Restoration. *Contemporary Psychoanalysis*, 44, 83–100.
- Ornstein, A. (2006). Artistic Creativity and the Healing Process. *Psychoanalytic Inquiry*, 26, 386–406.
- Ozick, C. (1988). The Suicide Note. *The New Republic*, March 21, pp. 32–35.
- Rosenblum, R. (2009). Postponing Trauma: The Dangers of Telling. *International Journal of Psychoanalysis*, 90, 1319–1340.
- Sessi, F. (2013). *Il lungo viaggio di Primo Levi: la scelta della resistenza, il tradimento, l'arresto: una storia taciuta*. Venezia: Marsilio.
- Shengold, L. (1992). Commentary on “Dissociative Processes and Transference–Countertransference Paradigms . . .” by Jody Messler Davies and Mary Gail Frawley. *Psychoanalytic Dialogues*, 2, 49–59.
- Simon, A. (2011). Guilt or Shame? In S. Pugliese (Ed.), *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism after the Fall* (pp. 31–40). New York: Fordham University Press.
- Smith, N. (2004). “To Return, to Eat, to Tell the Story”: Primo Levi's Lessons on Living and Dying in the Aftermath of Trauma. *International Forum of Psychoanalysis*, 13, 66–70.
- Stille, A. (1987). Primo Levi: Reconciling the Man and the Writer. *New York Times*, July 5.
- Thomson, I. (2003). *Primo Levi: A Life* (1st US edn.). New York: Metropolitan Books.
- Titelman, D. (2006). Primo Levi's Loneliness: Psychoanalytic Perspectives on Suicide-Nearness. *Psychoanalytic Quarterly*, 75, 835–858.
- Todorov, T. (1996). *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps* (1st US edn.). New York: Metropolitan Books.
- Wurmser, L. (1991). Shame: The Underside of Narcissism. *Psychoanalytic Quarterly*, 60, 667–672.
- Yetman, N. R., and Federal Writers' Project (2002). *When I Was a Slave: Memoirs from the Slave Narrative Collection*. Mineola, NY: Dover Publications.

Глава 6

Смена позиций

Нельсон Мандела и

Дитрих Бонхёффер

Как только я вышел за дверь по направлению к воротам, за которыми была моя свобода, я понял: если моя горечь и ненависть не останутся здесь, даже на свободе я останусь в тюрьме.

(Мандела)

Я молюсь, чтобы моя страна потерпела поражение, потому что это единственный способ оплатить долг за все страдания, которые она причинила миру.

(Бонхёффер, цитата в Schlingensiefen, 2010, с. 269)

В экстренных ситуациях этическая ответственность требует, чтобы мы пошли на жертвы. Два члена моего внутреннего хора прекрасно понимали данный факт и были готовы на такой поступок еще в молодости. Оба обладали богатым внутренним миром и полагались на помощь других, принимая радикальные решения. Они сами выбрали свою нелегкую судьбу и потом размышляли о ней. Их истории стали примером того, что может понадобиться терапевту для выживания, даже если нам не придется жить в тюрьме, подвергаться пыткам или ожидать казни. Оба писали свои воспоминания, находясь в тюрьме (Bonhoeffer and Bethge, 1971; Mandela, 1995).

Для начала давайте снова вспомним про виды ответственности, соблюдение этических правил и обычных норм хорошего обращения с другим. Предположим, своего рода привычка откликаться на другого, быть в его распоряжении, ценить его, стала причиной начала внутреннего кризиса. Мы будто начинаем видеть и слышать иначе, будто следы и отголоски безвозвратного и непредставимого прошлого снова вернулись за нами, и кажется, нет «границы или меры нашей ответственности» (Levinas, 1981, с. 47). В сложных ситуациях ограниченные возможности человека могут столкнуться с требованием принести себя в жертву ради другого, своего рода смена ролей, замена. Я расскажу две истории подобной этической замены (даже если наша работа не подразумевает жертвы такого рода), чтобы показать процесс использования наших внутренних ресурсов.

Поскольку в данной главе я буду говорить о двух важных для меня фигурах, ее структура будет несколько отличаться. Жизнь и деятельность будут освящены в процессе повествования их практически одинаковых этических историй.

Нельсон Мандела: уважение для всех

Нельсон Мандела выучил африкаанс. Он боролся с апартеидом в Южной Африке, что было для него ни случайно, ни специально, не насильно. Он изучал их язык, историю, культуру и традиции, даже спорт. Как и терапевты учат язык своих клиентов, Мандела совершенствовал свои языковые навыки в разговорах с тюремными надзирателями на протяжении многих лет. Когда настало время тайного обсуждения вопросов свободы и равенства, он уже бегло говорил на африкаанс.¹ Джон Ф. Бернс, бывший руководитель бюро *New York Times* написал об акте «особой доброты» на пресс конференции в резиденции Десмонда Туту, которая состоялась на следующий день после освобождения Манделы в 1990:

Белый репортер сделал шаг вперед, представился как Кларенс Кейтер, главный корреспондент национальной радиостанции Южной Африки, ведущей вещание на африкаанс. Видя его смущение, мистер Мандела пожал ему руку, поблагодарил и сказал, что в последние годы заключения ему разрешили слушать радио, и он узнавал о событиях в его стране именно из репортажей мистера Кейтера. Мистер Кейтер был ошеломлен и прослезился.

(Burns, 2014)

Этот акт доброты стал возможен не только потому что Нельсон Мандела выучил африкаанс, но и потому что почувствовал неловкость момента и нашел достойный выход. Не многие замечали его умение налаживать контакт и нести мир другим людям. Чтобы преуспеть в войне, как он узнал в молодости от Вальтера Сисулу и Оливера Тамбо, необходимо четкое планирование, тщательная подготовка и расчетливый ум. Чтобы остановить войну и победить ненависть и страх, вырастить здоровую нацию, необходимы совершенно иные навыки и еще большее упорство.

Я решила познакомить вас с человеком, чье человеческое достоинство вдохновило многих людей по всему миру. Я выбрала его отнюдь не случайно. Внимание (дословно «переход») к его фигуре в последнее время даст нам возможность еще раз услышать его слова. Мне рассказали, что на языке его народа смерть означает «переход» в состояние, в котором умерший может говорить с нами практически напрямую. В его жизни и словах есть для нас несколько посланий.

После грубых нарушений прав человека и конфликтов, возвращение к спокойствию требует тяжелого примирения и поиска справедливых решений – а не то, что Дитрих Бонхёффер назвал «дешевой любезностью» (Bonhoeffer and Fuller, 1949, с. 43). Мое знакомство с историей этого великого человека, которого южные африканцы с любовью называли «Мадиба» (клановое имя народа коса) или «Тата» (папа)², заключалось в трехдневном пребывании в Кейп Тауне, где я смогла посетить его крошечную камеру на Роббенэйланд и Музей шестого квартала. Прочие примеры я видела в истории своей страны: борьба за права человека, уничтожение коренного населения и сотни лет рабства (Davis, 2006). Мы, белые американцы, практически не осознаем, что считаем себя «нормальными» из-за цвета кожи, совершенно забывая о своих преступлениях.

Мандела делегировал случаи нарушения прав человека в Комиссию по установлению истины и примирению. Он по-особому понимал свою ответственность в роли первого президента всех южноафриканцев и верил, что должен обратиться к другим для разрешения несправедливости, которую старался устранить всю свою жизнь. Однако после апартеида Южная Африка унаследовала

не только экономическую несправедливость, но и ментальный апартеид, что привело к взрыву молчаливой ненависти. Мандела выступал прежде всего за политическое равенство, население Южной Америки до сих пор оплакивает его смерть и пытается справиться, возможно, с еще более сложным положением в стране.

Еще одним примером «официального забывания» истории стало молчание британцев и американцев, которые заставили простых немцев взглянуть в глаза той кровавой бойне, которую устроила их страна.³ В апреле 1945 английские кинопродюсеры вместе с британскими и американскими солдатами отправились в освобожденный Берген-Бельзен и еще 8 концентрационных лагерей. Они сняли 55-минутный документальный фильм, в котором упитанных эсэсовцев заставили хоронить тысячи трупов истощенных и замученных людей, а местных жителей (тоже достаточно здоровых и хорошо откормленных) заставили смотреть на этот процесс с расстояния 2-3 километров. В других местах они снимали газовые камеры и крематории. В некоторых лагерях до сих пор выхаживали бывших заключенных, а на некоторых кадрах были видны трупы тех, кого застрелили при приближении союзников. Альфред Хичкок собрал воедино все эти ужасные съемки, закадровый текст читал Тревор Ховард; но фильм просто «похоронили», потому что посчитали, что немецкому народу будет слишком тяжело смотреть на эти кадры. Кто-то принял решение, что гораздо важнее восстановить Германию после войны. Лишь в январе 2014 года фильм стал доступен к просмотру, его можно найти по названию «Память о лагерях». В Южной Африке мы также похоронили истории жестокости ради политических целей, цену которым мы видим и по сей день.

История рабства в Америке. Вероятно, если не произносить эти слова вслух, то вполне можно поверить, что мы просто упали с неба прямо в центр Северной Америки согласно воле Бога и тут же получили все экономические и социальные привилегии, которыми наделены сейчас. Удивительно, почему некоторые люди кажутся недовольны своим низким статусом. Если бы они работали усерднее, не попадали в тюрьму, не бросали учебу, то вполне смогли бы добиться многого, как мои дети. Все эти поразительные возмущения имеют смысл пока мы закрываем глаза на историю: жестокость апартеида; воспоминания о лагерях; рабство; ежедневные случаи насилия по отношению к человеку.

Мадиба (я намеренно использую именно это имя) сделал нечто поразительное, что заметили лишь немногие: он говорил о философии *убунту* (мы то, что представляем из себя вместе) на английском, а воплощал ее в жизнь на африкаанс. Многие недопоняли ее смысл, даже великие философы вроде Деррида (Mandela et al., 1987), которые писали новую версию теории социального договора Руссо (радикальный западный индивидуализм). На самом деле Мандела говорил о фундаментальной человеческой солидарности; эгоистичное поведение – это отклонение от нормы. В своих ранних работах он противопоставлял закон и совесть, имея в виду, что такие системы, как апартеид являются абсолютно несправедливыми, потому что совесть призывает нас бороться за единство и равенство. Он смог полюбить западную культуру и законы, при этом не принимая ее основополагающую этику. Поэтесса Антъек Крог говорила о нем как о политике и провидце (1998, 2013), как и его друг Десмонд Туту, Мандела смог заявить о несправедливости западной этики, опираясь на философию своей этнической общности.

Он родился в 1918, его семья принадлежала к младшей ветви рода династии тембу, несмотря на прямую связь с представителями правящей династии, у него практически не было никаких прав из-за апартеида в Южной Африке. Нельсон (это имя дали ему в школе) Ролилахла Мандела сказал, что унаследовал от своего отца бунтарский дух и обостренное чувство справедливости. В возрасте девяти лет он потерял отца и его опекуном стал регент, который отправил его учиться в местную методистскую школу, где Нельсона поразила западная культура. Он закончил школу-интернат и поступил в Университет Форт-Хэр, единственный на то время университет страны, в котором имели право обучаться темнокожие жители и жители индийского и смешанного происхождения. В конце первого года обучения Мандела принял участие в организованном Представительским советом студентов бойкоте, за что был отстранен от учебы и не получил высшее образование. Именно в университете он встретил людей, например, Оливера Тамбо, которые стали его сторонниками в борьбе против апартеида.

Вернувшись домой в 1941 он узнал о предстоящей свадьбе, недовольный таким поворотом событий, он сбежал в Йоханнесбург, где устроился стажером в юридическую фирму, начал заочно обучаться праву и установил контакт с Африканским национальным конгрессом. В 1940-е он познакомился с людьми, которые сыграли главную роль в его борьбе против апартеида, классового неравенства, выступая за ненасильственное сопротивление. (Позже он пояснил, что этот способ не помог восстановить справедливость в Южной Африке, поэтому от него пришлось отказаться.) Он женился, но пал жертвой политической борьбы.

В 1948 правительство узаконило апартеид и контроль над каждым аспектом жизни черного, белого и цветного населения. Каждый темнокожий житель Южной Африки должен был носить пропуск, не мог передвигаться и находиться в зонах для белых кроме как в специально установленное время. Африканский национальный конгресс незамедлительно организовал сопротивление, Мандела посвятил свое время этой борьбе и не закончил университет. Постепенно он пришел к пониманию, во многом благодаря Ганди, что ненасильственный способ не подходит для Южной Африки, поэтому он обратился в Африканский национальный конгресс с просьбой разрешить ему организовать вооруженное крыло АНК «Умконто ви сизве» (Копье нации).

Благодаря своему опыту работы в юридической фирме и обучению в университете Мандела стал представителем своего движения в двух громких судебных процессах. В 1950-е и во время тюремного заключения он тесно сотрудничал с теми, кто занимался организацией вооруженного сопротивления, некоторые из них были арестованы и осуждены вместе с ним. Он стал международным символом борьбы в Южной Африке. Фраза «Освободите Нельсона Манделу!» стала своего рода криком мятежников. Однако, он отказывался от предлагаемого освобождения до тех пор, пока Южная Африка не получила полное равенство. Он часто говорил: «Это неправильно».⁴

Вопросы несправедливости волновали Манделу всю его жизнь. В молодости он столкнулся с ужасной несправедливостью в лице апартеида, он направил свою ярость в физические упражнения и юридическое образование, став первым темнокожим адвокатом Южной Африки, чтобы представлять интересы своего народа в правительстве и суде. Некоторое время ему пришлось скрывать свою личность, поскольку правительство объявило его террористом. В тюрьме он спокойно относился к несправедливости по отношению к заключенным: разная еда,

одежда, привилегии. Почему темнокожие политические заключенные должны носить шорты, в то время как цветные и индусы могут ходить в брюках? «Это неправильно».

Практически 20 лет он пробыл на Роббензеланд,⁵ где пострадало его зрение из-за работы на известняковом карьере без солнечных очков. С 1982 по 1988 он находился в тюрьме Полсмур возле Кейп Тауна, из-за ухудшения здоровья его перевели в тюрьму Виктор-Верстер, где он провел два последних года заключения. За все эти годы он лишь однажды выразил свой гнев и ярость из-за оскорблений в адрес его второй жены Винни. «Я стал мягче, - сказал он своему Ричарду Стенгелу, который помогал ему писать биографию. – Я был очень радикальным в молодости, боролся практически со всеми, делал высокопарные заявления» (Stengel, 2010, с. 51). К моменту освобождения после 27 лет заключения он стал достойным лидером своего народа.

Как же произошла данная трансформация? В тюрьме Мандела научился самоконтролю. «Человек без злобы», его стиль действовал убедительно на белых лидеров, а обращение к нации после убийства Криса Хани в 1993 предотвратило гражданскую войну в стране. Он считал, что отвага заключается в активных действиях перед лицом страха, и тем не менее оставался спокойным и сдержанным на публике. Его спокойствие давалось ему не просто, вместе со своими товарищами Уолтером Сисулу и Ахмедом Катарда он организовал «Университет острова Роббин», чтобы изучать историю и политику во время заключения. Находясь в тюрьме, он нашел свои внутренние источники силы.

Кто же стал его внутренним хором? Все они выступали за справедливость и всеобщее равенство. Для него все остальные составляющие (ненасилие, социализм и т.д.) являются лишь «тактикой». В детстве он ходил в методистскую школу, ходил в церковь вместе со своей семьей, но религиозные вопросы считал глубоко личным делом. Лидеры африканских племен были для него источником вдохновения, и не считал учение Маркса и идеологию Ганди, которым многие следовали, чем-то очень авторитетным. Самое большое влияние на него оказали Вильям Шекспир и Авраам Линкольн.

В 1980 году кто-то принес в тюрьму полное собрание сочинений Вильяма Шекспира, когда спрашивали, какое произведение или строки являются самыми любимыми, Мандела не секунды не сомневался (Stengel, 2010). Он приводил отрывок из трагедии «Юлий Цезарь» (действие 2, сцена 2):

Трус и до смерти часто умирает;
Но смерть лишь раз изведывает храбрый.
Из всех чудес, что видел я в природе,
Необъяснимее всего лишь то,
Что людям смерть страшна, хотя все знают,
Что все ж она придет в свой час урочный.

Кроме произведений Шекспира Мандела любил читать рассуждения древних философов о смерти, это духовное упражнение помогает нам жить в настоящем. Он часто прибегал к данной практике, чтобы справиться со страхом, который можно услышать в его заключительном слове на ривонийском судебном процессе 1963–1964, когда его должны были приговорить к смертной казни:

На протяжении своей жизни я полностью посвятил себя борьбе за африканское население. Я боролся как против господства „белых“, так и против господства „темнокожих“. Я чтил идеал демократического и свободного общества, в котором все граждане живут в гармонии и имеют равные возможности. Это тот идеал, ради которого я готов жить и к которому я стремлюсь. Но если это будет необходимым, то ради этого идеала я готов умереть.

(Mandela, 2010, с. 121–122)

Получается, что размышления о смерти (см главу 4) начались задолго до заключения на острове Роббен.

Авраам Линкольн привлекал Манделу своим лидерским стилем: заботой об имидже и тактике привлечения противников к совместной работе (Stengel, 2010), он изучал их язык. В своем обращении к нации после убийства Криса Хани в 1993, до первых выборов на пост президента, мы буквально слышим Линкольна в его речи:

Для нас всех наступил переломный момент. Наши решения и действия определяют, как мы будем двигаться дальше. Как мы используем нашу боль, горе и ярость? Примем ли мы единственно верное решение для нашей страны и выберет ли народ правительство, состоящее из народа и действующее во благо народа?

(Mandela, 2010, с. 338)

Нам бы хотелось больше узнать о внутреннем мире и хоре Мандела, но он во многом связан с его публичной жизнью. Его личностный рост основывался на размышлениях о жизни других людей, мы можем использовать пример Мандела для размышления о своей работе на пути к справедливости.

Мандела выработал свой характер, изучая мораль и сознательность. Вряд ли можно было ожидать такого от чернокожего политического заключенного, ведь чаще этому обучают монахов. Тем не менее, в своих письмах к жене (которая также была арестована в 1975) он довольно подробно описал процесс своего роста. В первую очередь он задумался о ценностях:

Оценивая наши достижения как человека, мы обращаем внимание на внешние факторы вроде социального положения, степени влияния, популярности, благосостояния и образования. Бесспорно, мы можем измерить наш путь материальными благами, и они бывают важны, что понятно, поскольку многие люди стремятся именно к этому. Однако внутренние факторы могут стать более существенными для становления человека. Честность, искренность, простота, скромность, щедрость, отсутствие тщеславия, готовность служить другому – вот залог внутреннего духовного развития человека.

(Mandela, 2010, с. 271)

Для сохранения этих ценностей внутри себя нам требуется некоторая дисциплина. Мандела нашел для этого свой метод:

Тюремная камера может оказаться идеальным местом для познания себя и подлинного и регулярного исследования своего разума и чувств... Развитие

человека невозможно без глубоких размышлений, изучения себя, своих слабых мест и совершенных ошибок. По крайней мере, одиночная камера предоставляет возможность наблюдать ежедневно за собой, отбросить все плохое и развивать хорошее. Регулярная медитация, скажем, на протяжении 15 минут каждый день, может оказаться очень полезной. Возможно, сначала вам будет очень сложно заострить внимание на своих недостатках, но у вас получится примерно с 10-й попытки. Никогда не забывайте о том, что святой – это тот же грешник, который все еще предпринимает какие-то попытки.

(Mandela, 2010, с. 271–272)

Его способ служит мне напоминанием о том, что несправедливость основывается на предрассудках. Джилиан Стракер (2006, с. 750) пишет: «стереотипы меняются местами, с их помощью нами очень ловко и неуловимо манипулируют, апеллируя к нашей внутренней гомофобии и расизму, делая из нас тех, кем мы не хотели бы быть.» Можно лишь посоветовать быть более осознанными людьми, как говорил Мандела.

Он выработал свой собственный стиль, который балансировал между сдержанностью и иронией. Перед лицом несправедливости он часто тихо повторял: «Это неправильно.» Описывая свои первые годы заключения на острове Роббен, он писал:

Цветных и индийцев кормят немного лучше, чем темнокожих, но различия не очень заметны. Начальство говорило, что мы сидим на сбалансированной диете; действительно сбалансированной – между невкусным и несъедобным. Мы много раз устраивали протесты по поводу питания, но охранники говорили: «вас, черных, в тюрьме кормят лучше, чем на свободе!»

...На ужин цветные и индийцы получали четверть куска хлеба (он назывался *katkop*, т.е. кошачья голова, которую он напоминал по форме) с маргарином. По их предположению, темнокожим было наплевать на хлеб, потому что это «европейская» еда.

(Mandela, 1995, с. 392–393)

Манделу считали своим лидером и охранники, и бывшие заключенные.

Один из его товарищей по тюрьме на острове Роббен, Невиль Александер, описывал его так:

Дело в том, что Нельсон обладает удивительной внешностью, даже если не брать в расчет осанку, умение держать себя и т.д. Он очень хорошо умеет контролировать свое поведение, прекрасно осознает, какое впечатление он производит. И поскольку у него юридическое образование и т.д., он составляет свое мнение о других людях, особенно тех, с кем ему приходится иметь дело, иногда он может быть жестким. Он очень внимательно оценивает другого человека и далее выстраивает свое общение так, чтобы наиболее сильно повлиять на него.

(Alexander, 1999)

Из тюрьмы Мандела вышел миротворцем, перед ним стояла единственная задача – полное равенство для всех жителей Южной Африки – без какой-либо мести по

отношению к белым угнетателям и темнокожим мятежникам. После его смерти Джон Драмани Махама, президент Ганы, написал:

Его использование мира как способа освобождения показал всей Африке, что мы должны преодолеть нашу раздробленность, появившуюся в результате колонизации, идти дальше, несмотря на незаживающие раны, наше сострадание и прощение должны вести нас на этом пути. Страны и люди должны признать свои травмы и примириться, чтобы склеить то, что было разбито.

(Mahama, 2013)

Махама говорил, что в детстве считал, что Мандела никогда уже не выйдет из тюрьмы, а когда он вышел, «все ожидали всепоглощающей ярости». Хотел ли Мандела мести? Кто бы его не понял в этой ситуации?

Двадцать семь лет его жизни прошли. День за днем он работал на известняковом карьере, откалывая ослепительно белый камень под палящим солнцем (без солнечных очков), этот тяжелый физический труд практически уничтожил его слезные каналы, в результате чего он на многие годы потерял способность плакать.

(Mahama, 2013)

Следующий отрывок из письма жене (от 4 февраля 1985) существенно отличается от того, который мы приводили ранее. В нем он размышляет о цене своей жертвы в борьбе за справедливость:

И тем не менее были моменты ощущения любви и радости, которые надежда и доверие обратили в чистую агонию, когда совесть и чувство вины сотрясали каждую клеточку моего тела. Я думал, стоит ли вообще хоть какое-то обязательство и может ли стать оправданием того, что я оставил свою молодую и неопытную женщину (Винни) в жалкой пустыне, буквально бросив в руки разбойников.

(цитата из Mandela et al., 1985, с. 148–149)

Несмотря на свое страдание, личные потери на пути к справедливости, Мандела не видел смысла в негодовании: «Попасть в тюрьму из-за своих убеждений и быть готовым страдать за свою веру во что-то – дело стоящее. Это путь человека, готового исполнять свой долг независимо от последствий» (Mahama, 2013).

Он хотел сказать, что перед лицом недобросовестности люди могут действовать в согласии со своими интересами. В последние годы жизни он с грустью отметил, что «мы убедились, что даже те, кто стоял с нами плечом к плечу в нашей борьбе за свободу, стали продажными» (цитата из Abuа, 2013). Несмотря на свои страдания, он отказался обвинять своих угнетателей⁶, многие заметили, что он даже пригласил некоторых из его охранников на свою инаугурацию на пост президента. Его преследователи так и не смогли сломить его дух. Критики могут сказать, что правительство существует для того, чтобы защищать людей от тех, кто не считается с общим благом, и ему следовало бы поступить по-другому и сделать больше для устранения неравенства.

В его записях (1993) мы видим, что он совершенно точно знал, куда ведет этот путь:

Преимущество в правах – это обязательство перед угнетателями. Наш успех или провал будет напрямую зависеть лишь от того, насколько хорошо мы удовлетворяем потребности и желания угнетателей. Мы должны обеспечить всех жильем, искоренить безработицу, дать детям образование, обеспечить работу систему здравоохранения.

(Mandela, 2010, с. 339)

В работе терапевтов именно наша чувствительность, креативность, смелость, скромность, отвага станут тем наследием, которое нам оставил Нельсон Мандела, мы будем работать согласно принципу *ubuntu*. Как и мы, он поставил интересы других людей выше своих собственных. Перед лицом вопиющей несправедливости, страданий своего народа, ежедневных и систематических унижений, он увидел других, услышал их крики о помощи, он больше не мог оставаться равнодушным. Он был не безразличным.

Дитрих Бонхёффер: теолог милосердия

В некотором смысле Дитрих Бонхёффер появился в Южной Африке в тот момент, когда Нельсон Мандела работал на известняковом карьере на острове Роббен в 1970-х. Эберхард Бетге, его лучший друг и биограф, представил его стране в виде лекций в Англиканских церквях (de Gruchy, 2007). Очень аккуратно избегая сравнений между апартеидом и геноцидом, он просто пересказывал историю Бонхёффера снова и снова и пояснял его роль в развитии теологии. Но некоторым слышался некоторый подтекст.

Дитрих Бонхёффер родился в семье протестантов в Берлине в 1906и с самого детства знал, что хочет изучать теологию. Его отец, Карл, был известным психиатром того времени; старший брат, Карл-Фридрих, был физиком в институте Макса Планка и работал вместе с Фрицем Габером и Альбертом Эйнштейном;⁷ еще один брат, Клаус, стал адвокатом. Семья посчитала выбор Дитриха довольно странным, но поддержала его. Его мать выросла в семье священника и часто читала своим детям истории из Библии. Вся семья играла на музыкальных инструментах, Дитрих играл на пианино настолько хорошо, что думал о карьере музыканта.

Они впитали в себя немецкую религиозную музыку. Когда Клауса застрелили нацисты, в его камере нашли ноты произведения Баха «Страсти по Матфею». Его семья была настроена против Гитлера еще задолго до того, как мир узнал о национал-социалистах. Во время заговора 1944 против Гитлера они потеряли двух сыновей и зятей, и нашли свою опору в другом национальном наследии, о котором забыло большинство немцев, включая церковь. Возможно, хор Дитриха начал формироваться именно в семье.⁸

Как же случилось, что теолога повесили в 39 лет в концентрационном лагере по личному приказу Гитлера? В двадцать один он написал диссертацию «Акт и бытие. Трансцендентальная философия и онтология в систематической теологии», которую Карл Барт назвал «теологическим чудом». Однако деятельность пастора привлекала его больше, чем научная работа. Поэтому он был в Берлине, Барселоне

и Гарлеме и разговаривал с очень разными людьми. Снова и снова он находил новый смысл слов Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом...»

Однако, нищие показали ему свое лицо, которое отличалось от того, что он ожидал увидеть. Он и его старший брат (Rasmussen, 2009) наивно полагали, что расовые проблемы существуют только в Америке. Однако, Дитрих очень скоро увидел несправедливость и опасность программы нацистов, о чем говорил достаточно открыто. С момента прихода Гитлера к власти и присоединения к его политике представителей немецкой церкви, он понял, что кто-то должен попытаться убедить пасторов пояснить людям смысл священного писания и написал своему другу Эрвину Сутцу, что «наши самые образованные и умные люди полностью потеряли рассудок и христианскую веру» (цитата из Schlingensiefen, 2010, с. 121).⁹ В 1933 году Карл Барт, Мартин Нимёллер и другие организовали Исповедующую Церковь, чтобы разработать Барменскую Декларацию Веры. С 1935 по 1939 он обучал пасторов Исповедующей Церкви в Цингсте и Финкенвальде, где молодые люди, включая Эберхарда Бетге, обучались общежитию, религиозной медитации, теологии и размышлениям о смысле веры в сложные времена.

Тем временем 28-летний Бонхёффер говорил о мире на конференции в Фано, Швеции. Один из его друзей по семинарии, французский пастор Жана Лассер научил его видеть в христианстве идеи пацифизма. А Германия в это время перевооружалась и угрожала своим соседям. Все его друзья уходили в армию. На конференции он сказал:

Путь к миру никогда не бывает безопасным. Мы должны рисковать, идти вперед, несмотря на подстерегающие опасности. Мир – это противоположность безопасности. Требовать каких-либо гарантий – значит не доверять, недоверие же ведет к войне. Мы хотим гарантий, чтобы защитить себя. Желать мира – означает отдать себя в руки Господа, хотеть не безопасности, а веры и повиновения, отдавшись в руки всемогущего Бога, отказаться от эгоистичных побуждений. Битвы можно выиграть не оружием, а при помощи Бога. Мы выигрываем, когда идем дорогой к нашему кресту.

(Bonhoeffer et al., 1970, с. 286)

Один из участников вспоминал, что после конференции кто-то спросил Бонхёффера, чтобы он сделал, если бы его призвали в армию. Он задумался и ответил: «Надеюсь, Бог даст мне силы не взяться за оружие» (Bethge, 1970, с. 389). Все присутствующие понимали, что такое поведение не одобрит нацистская Германия.

До 1938 года Бонхёффер был вовлечен в борьбу внутри церкви и просветительскую деятельность. Однако далее произошли два события: от мужа своей сестры, который следил за преступлениями нацистов с 1933 года, он узнал о готовящемся заговоре; 9 ноября были сожжены все синагоги в Германии (Ночь разбитых витрин). В своей библии он подчеркнул следующие строки: «и сожгли они все места встречи с Богом» и написал на полях дату «9 ноября 1938» (Schlingensiefen, 2010, с. 216). Большинство пасторов уже ушли в армию, и он понимал, что скоро дойдет очередь и до него. Его биограф Фердинанд Шлингенспейн (2010, с. 222) вспоминает сложную внутреннюю борьбу Бонхёффера:

Стоила ли она того, эта борьба, поглотившая годы его жизни? Будет ли правильно отказаться от службы в армии ценой собственной жизни, когда эту жертву не поймут даже служители Исповедующей Церкви? А если стать участником заговора против Гитлера? Возможно для этой цели больше подойдет кто-то из числа военных, а не простой теолог?

Пока он размышлял, Рейнхольд Ниебюр и другие (в надежде обеспечить ему безопасность) уговорили его принять приглашение США и уехать читать лекции в Университете. Он приехал в Нью-Йорк в июне 1939 года, но тут же почувствовал, будто поступил неверно. Спустя три недели он вернулся в Германию, чтобы стать двойным агентом. Он написал Ниебюру:

Поездка в Америку стала ошибкой. Я должен пережить этот сложный период нашей национальной истории вместе с христианами в Германии. У меня не будет права участвовать в возрождении христианской жизни после войны, если я не разделю с моим народом испытания этого времени. Христиане Германии столкнутся со сложным выбором: пожелать своей нации проиграть, чтобы сохранить христианство или победить и тем самым уничтожить свою веру полностью. Я знаю, как должен поступить я, но этот выбор невозможно совершить, находясь в безопасном месте.

(цитата из Bethge and Barnett, 2000, с. 665)

Этот выбор дался ему нелегко, так же, как и решение молодого Нельсона Манделы бороться против апартеида. Сабрина Драмм писала об этом так:

Дилемма Бонхёффера заключалась в том, что он примет на себя вину не только если будет просто стоять в стороне в качестве наблюдателя совершающегося насилия, но и, если станет участником заговора, который по сути тоже является насилием, спланированными действиями по уничтожению другого человека, пусть даже в роли двойного агента. (Dramm, 2007, с. 181, цитата из Ballor, 2008, с. 469)

В любом случае избежать чувства вины и ответственности было невозможно. И он решил ее принять. Следующие три года он изображал повиновение (даже приветствовал нацистов), работал на военную разведку (что помогало избежать призыва в армию), стал шпионом и продолжал теологические исследования. Его этические рассуждения были посвящены заповеди «не убий». Он влюбился и был помолвлен с Марией фон Ведемейер. Зная о предыдущих неудавшихся покушениях на Гитлера, он тайно общался с представителями христианства за рубежом. В своем размышлении о псалме 119 он писал:

Служение – это не точка зрения, а путь. Он идет вперед. Бог знает, куда он ведет, его протяженность, мы же знаем только наш следующий шаг и конечную точку...даже если мы знаем наш путь, уверены в его правильности, мы не можем не испытывать чувство вины и ответственности, лишь принять их и нести дальше.

(Bonhoeffer et al., 1996, том 15, с. 508)

Спустя пять дней после неудачной попытки убить Гитлера, 5 апреля 1943 Бонхёффер был арестован вместе с братом и сестрой. За несколько недель до своего ареста он написал то, что потом назвал «взглядом снизу»:

У нас остается неопределимый опыт. Мы еще раз стали свидетелями мировой истории, мы видим ее снизу, из позиции маргинала, подозреваемого, бессильного, угнетаемого, осуждаемого, страдающего. Самое важно, что ни зависть, ни горечь не появились в наших сердцах, мы по-новому посмотрели на дела великие и малые, горе и радость, силу и слабость, наше восприятие щедрости, человечности, справедливости и милосердия стало более ясным, свободным и бескорыстным. *Мы узнали, что личное страдание – более эффективный способ и принцип исследования мира по сравнению с личным благополучием.*

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 17)

Как Достоевский и Левинас, Бонхёффер верил в «полезное страдание»: личное страдание, которое можно принять и изменить наше понимание великодушия и справедливости.

В тюрьме заговорщики решили молчать. Дитриха не пытали (в отличие от его брата), но ежедневно допрашивали. Его произведение «Письма из тюрьмы» (Bonhoeffer and Bethge, 1971) во многом были обращены к его семье и его страдания были немного приуменьшены. Его семья добивалась свиданий с ним, передавали ему книги и еду, писали тайные послания на полях книг, чем поддерживали его мужество. Все письма проходили цензуру, поэтому и Дитрих, и его семья намеренно писали спокойные письма. В письмах, которые тайно передавали его лучшему другу, он рисовал более мрачную картину, но не отчаивался:

Все здесь вызывает отвращение...события дня преследуют меня по ночам... я избавляюсь от них лишь при помощи молитвы...Я просыпаюсь с тяжелым вздохом и не могу воспевать Господа должным образом. Можно привыкнуть к физическим трудностям, жить вне тела...сложно адаптироваться к психологическому давлению; у меня складывается ощущение, что все, что я вижу и слышу буквально старит меня, мир становится тяжелым и вызывает отвращение.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, p. 162)

В предыдущем письме Бетг писал о внешнем виде Бонхёффера спустя 8 месяцев заключения: «радостный, хорошо выглядит, не бледный, все как обычно, контролирует ситуацию, пытается уверить нас, что все в порядке» (Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 153–154). Бонхёффер продолжает:

Я часто задаюсь вопросом: кто я на самом деле? Человек, который корчится и внимает к небесам или занимается самобичеванием и притворяется (для себя и других), что он спокоен, собран, контролирует себя, и позволяет другим восхищаться им за это (т.е. играет или нет?). Что вообще значит чье-либо мнение? В общем, я знаю о себе меньше, чем когда-либо, это больше не важно.

Достаточно с меня психологии, я все меньше и меньше склонен анализировать себя... На карту поставлено нечто большее, чем познание себя.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 162)

Так что же поставлено на карту? Он не вынес сложности своего внутреннего мира и периодически страдал от депрессии, но был убежден, что (выражаясь музыкальными понятиями) основная партия – в его понимании «любовь Бога» - или *cantus firmus* остается неизменной: «Когда главная партия ясна и понятна, контрапункт может варьироваться лишь до некоторой степени» (Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 303). Слишком много жизней было бы поставлено на карту, если бы он сдался и выдал тайную информацию под страхом пыток или унижений, и из-за измождения. На фото видно, что он сильно похудел в тюрьме.

Как и Мандела, кажется, будто он читал работы Адо, он старался изо всех сил превратить шумную, дурно пахнущую камеру в монашескую келью. Он создавал свою рутину и четко следовал ей: молитва, медитация, чтение библии и другой литературы, физические упражнения, учеба. Вот что он писал, когда скучал по дому:

Внешний мир и распорядок дня...помогают оставаться дисциплинированным внутри. В такие времена нет ничего хуже, чем попытаться найти замену тому, что заменить невозможно. Это просто не помогает и ведет к ухудшению дисциплины, превращая силу в напряжение (сила приходит лишь когда ты смотришь в глаза сильному желанию), а выносливость становится просто невыносимой.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 168)

Когда у него были силы, он слушал других – «мне кажется более важным вынести чье-то страдание, чем успокаивать его» (Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 203) – свои мысли он всегда держал при себе. Как многие другие, он готовился к ежедневным допросам и тому худшему, что могло ждать его впереди, сохраняя при этом надежду на освобождение и свадьбу со своей невестой. Со временем он начал надеяться на поражение Германии, рассматривая это как истинный патриотизм.

Если бы Примо Леви встретился с Бонхёффером после войны, чтобы могло произойти? Бонхёффер и Бетг (1971, с. 203) говорили, что «люди чувствуют себя бесстыдно как дома». Человек, который не чувствует ответственности по отношению к прошлому, не хочет изменить будущее, и есть тот, кто «забывает». И я не знаю, кто мог бы привести его в чувства». Леви и Бонхёффер считали, что подобное забывание ведет к еще большему кровопролитию. Стыд, отсутствующий, когда ты чувствуешь себя как дома, несовместим с этическим взглядом и чувством ответственности, о котором писал Достоевский и Левинас как центральном понятии для человечества. Западные христиане выразили свое возражение, их одинокие голоса утонули в толпе тех, кто «бесстыдно ощущал себя как дома»:

Вы, что живете спокойно
В теплых своих жилищах,
Вы, кого дома по вечерам
Ждет горячий ужин и милые лица:
Подумайте, человек ли это —

Тот, кто не знает покоя,
Кто работает по колено в грязи,
Кто борется за хлебные крохи,
Кто умирает по слову «да» или «нет»
(Levi et al., 1992, с. 9)

Мы будем прокляты, если забудем. Бонхёффер и его семья не забыли, он так и не успел встретиться с Леви. Он молился о поражении Германии, чтобы жертв было как можно меньше, чтобы немцы осознали свои преступления и пострадали за них. Как мы увидели позже, они не захотели увидеть или не смогли.¹⁰

Спустя 14 месяцев заключения Бонхёффер начал писать в письмах Бегту свои размышления и вопросы по поводу радикальной теологии, которую он назвал «безрелигиозным христианством»:

Меня постоянно беспокоит вопрос о том, что такое христианство, кто такой Христос сегодня? Время, когда людям можно было все объяснить при помощи слов (теологических или божьих), закончилось. Наступило время знакомства со своим внутренним миром и сознанием, а значит и религии в общем смысле. Мы идем к абсолютно безрелигиозным временам; люди попросту больше не могут быть религиозными. Даже те, кто искренне считают себя религиозными людьми, не прилагают к этому никаких усилий, они по определению вкладывают в это понятие совсем другой смысл.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 279)

Бонхёффер вырос на мире евреев и христиан, теологии Карла Барта, традициях католицизма, а теперь он прожил необычные 14 месяцев и начал считать, что христианство должно стать более мирским в буквальном смысле этого слова. Старые взгляды его не устраивали, церковь должна была принять вину и ответственность всего мира, в котором Бог – это средство, к которому обращаются только в экстренных ситуациях (Rasmussen, 2009). Он писал:

Что может сделать церковь, сообщество, проповедь, христианин в условиях безрелигиозного мира? Как мы можем говорить о Боге, не имея религии, без обусловленных пресуппозиций метафизики, не имея духовного начала и т.д.? Как нам говорить о Боге в более мирском смысле? В какой степени мы «безрелигиозно мирские» христиане, что значит для нас церковь, кому мы молимся, что если мы не станем смотреть на себя как особенных (в плане верований), а одинаковых, живущих в целом мире? В таком случае Христос больше не объект религии, а что-то другое, Бог всего мира. Что же это означает? Где же тогда святые места в мире безрелигиозном?

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 280–281)

Я не теолог, но знакома с обширной литературой, которая появилась на основе этих слов; я могу лишь догадываться, что могло бы произойти если бы его идеи воплотили в жизнь. Возможно религиозный плюрализм?¹¹ Он стал известным за его слова «только те, кто встают на защиту о евреев, могут петь григорианские гимны» (Bethge and Barnett, 2000, с. 512), и участие в заговоре против Гитлера, выступив против националистического строя. Многие знакомы с его эссе «Церковь

и еврейский вопрос» (1933) (Bethge, 1970), где он говорил, что евреи должны принять христианство.¹² Бонхёффера исключили из числа «праведников мира» в мемориале Яд ва-Шем.¹³ Его прочтение Ветхого Завета должно было как раз показать вклад еврейского народа, но по мнению еврейских теологов, он его свел до до-христианского (Marty, 1962). Возможно, в тюрьме его взгляды стали более плюралистскими, но даже его смерть (по мнению его соратников по борьбе) стала криком в защиту евреев, хотя никого из них не спасла.

Бонхёффер остается важной фигурой для меня за его искренность. Как и Мандела, он знал, что далеко не святой, не герой, и даже не «праведник мира». Он присоединился к заговорщикам, потому что понимал, что отказ идти в армию ни к чему не приведет, и потому что не мог оставаться в стороне и закрывать глаза на все происходящее. Он пытался противостоять любым доступным ему способом. В письме своему брату он написал: «в мире существуют вещи, ради которых стоит бороться и не идти на компромиссы» (цитата из Rasmussen, 2009, с. 103). Мандела говорил, что святой – это грешник, который все еще старается. После неудачной попытки покушения на Гитлера в июле 1944 невозможно было не «пытаться». Муд его сестры и его соратник однажды сказал своей жене весной 1945: «Дитрих и я не были политиками. Мы просто делали то, что должен был бы сделать любой порядочный человек» (цитат из Dramm, 2009, с. 239).

После обнаружения секретных бумаг, все члены сопротивления были арестованы и осуждены. Бонхёффера перевели в тюрьму в Берлине, затем в Бухенвальд и в лагерь в Флоссенбурге, где его повесили 9 апреля 1945 года за 4 недели до окончания войны. (Гитлер лично приказал убить всех заговорщиков, даже когда знал, что война проиграна.) Родители Дитриха узнали о его смерти лишь спустя несколько месяцев из радиопередачи Би-Би-Си в память о погибшем теологе.

Этика

Мандела и Бонхёффер жили в соответствии с этикой ответственности, которую описал Достоевский в «Братьях Карамазовых» и Левинас в своей философии. Мы пойдем назад в прошлое и послушаем голос того, кто вдохновил всех этих людей размышлять о преступлениях против человечества. Но сначала несколько слов о будущем церкви, которые он написал после июля 1944 года, но до того, как было раскрыто его участие в заговоре:

Церковь существует только тогда, когда она существует для других. Для начала она должна раздать все свое имущество нуждающимся... Она должна интересоваться обычными проблемами людей, а не вопросами власти, она должна служить и помогать. Ей придется встать против пороков, гордыни, поклонения власти, зависти, лжи, истоков всего зла. Ей придется говорить с людьми о скромности, чистоте, доверии, верности, постоянстве, дисциплине, человечности, сдержанности.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 382–383)

Мандела считал, что политика должна находиться на службе народа для всеобщего блага, Бонхёффер видел церковь как слугу всех людей, нам остается только надеяться, что этот юношеский максимализм (все дороги ведут в христианство) уступит свое место настоящему плюрализму. Я верю, что он рисковал своей

жизнью, потому что знал, что происходит с еврейским народом, и хотел прекратить это массовое убийство как можно скорее. Примером смены ролей Левинаса является и то, что Бонхёффер назвал «представительство интересов другого»: «Представительство интересов другого и ответственность заключается в служении другому, мы должны посвятить ему свою жизнь. Только неэгоистичный человек живет ответственно, а значит, лишь ответственный человек живет» (Bonhoeffer and Bethge, 1995, с. 222).

Примечания

1 Мак Махараджи (один из близких друзей Манделы и коллега) вспоминал:

Когда мы попали в тюрьму, многие из нас не говорили на африкаанс. Мы с ним спорили о том, стоит ли учить язык. Он сказал: «Давай будем учить вместе.» Я сказал, что мне это совсем неинтересно, во-первых, это не международный язык, во-вторых, это язык наших угнетателей. Он ответил: «Слушай, борьба с ними будет очень долгой. Это война будет изнурительной. Как мы введем врага в заблуждение и устроим засаду? Мы должны посмотреть на их командира и знать, о чем он говорит. Для этого надо читать литературу и поэзию на их языке. Так может выучим африкаанс?»

(Maharaj, 2013)

2 Для меня имеет значение и его настоящее имя Ролихлахла (тот, кто трясет дерево или создает проблемы), которое так подходило ему в молодости. Мои учителя в области психоанализа называли меня примерно также. Можно только мечтать о тех же трансформациях, которые произошли в Нельсоне.

3 Я не могу назвать это катастрофой, потому что это был своего рода этический выбор: холокост (жертва огню) и шоа (катастрофа). Слово написано с маленькой буквы, чтобы поставить его в один ряд с остальными кровопролитиями, о которых мы говорим в этой книге; заглавная буква сделала бы это событие уникальным.

4 Согласно Ричарду Стенгелю (2010), который помогал Мандела писать его биографию «Долгая дорога к свободе», Мандела часто молча слушал какой-то разговор, а потом говорил эти слова.

5 Во время моего визита на Кейп Таун в 2009 я посетила камеру Манделы, размером 2x2,5 метра, где фактически он даже не мог лечь (его рост был около 1,98 м). Наш гид, бывший заключенный, рассказал об особенностях тюремной системы питания в зависимости от цвета кожи, ежедневном распорядке и условиях содержания. Местные расспрашивали меня о нашей системе выборов, и были очень удивлены, что белый человек (я) голосовала за темнокожего. Многие из них с гордостью вспоминали приезд Обамы на остров Роббен.

6 В его понятие «люди» входили все, что боролся с несправедливостью. В 1976 году они писали:

Самое первое условие нашей победы – это единство всех темнокожих. Любые попытки разделить нас и натравить друг на друга должны немедленно пресекаться. Наши люди – темнокожие, цветные, индейцы, демократично настроенные белые – должны объединиться в единый фронт сопротивления и действия.

(Mandela, 1986, с. 191)

7 Он занимался химией в период нацизма, потому что не хотел работать на заводе по производству атомного оружия (Rasmussen, 2009).

8 Когда заговор бы раскрыт жена Клауса Бонхёффера спросила его, что делать, когда его арестуют. Он ответил, что по сути она никак не сможет ему помочь, но попросил спасти детей, чтобы они знали, что их отец был тем, кто пытался предотвратить преступления против человечества, а не стоял молча в стороне. В документах говорится, что Ганс фон

Дохниани (муж сестры Дитриха) убедил всех заговорщиков, что они должны сделать хотя бы что-то, чтобы остановить существующий режим. Позже именно эти документы использовались на Нюрнбергском процессе.

- 9 Его взгляды были изучены Стивеном Хейнсом (2002) в контексте изучения антисемитизма в Исповедующей Церкви (ранее я их идеализировала за противостояние нацистам). Он не только принимает формулировку «еврейского вопроса», но и обвиняет евреев в смерти Христа, убеждая их вернуться к Богу через принятие христианства. Неудивительно, что многие осуждали его теологические взгляды, его действия были намного лучше (2002, с. 367).
- 10 Многие, возможно, молодые немцы, хотели бы узнать о прошлых преступлениях. Может быть, жители Австрии, поскольку в их школах еще остаются отголоски нацистской системы. Но это другая история.
- 11 Философы (Bernasconi, 2009) и историки религии (Smith, 1991) предупреждали об империалистическом значении слова «религия» и отстаивали идеи плюрализма.
- 12 Насколько мне известно, он никогда больше не отстаивал эти идеи, я не согласна с ним. Рут Зернер (1999, с. 191), которая изучала работы Бонхёффера в контексте «еврейского вопроса», считает, что если бы он остался жив, то стал бы руководителем поствоенных немцев, распространяя свои взгляды
- 13 У Рубинштейна (2011):

28 июля, 2000 доктор Мордекай Палдиел, директор департамента Яд ва-Шем, написал ряду еврейских и христианских ученых и религиозных лидеров подробное объяснение, почему комиссия мемориала отклонила петицию с просьбой включить Дитриха Бонхёффера в число «праведников мира». Исходя из текста его письма, можно предположить, что такое не произойдет никогда. Это «звание» присуждается тем, «кто рисковал своей жизнью, чтобы спасти одного или нескольких людей еврейской национальности от нацистов. Этот человек должен был лично задействован в спасательной операции и спасал евреев вне зависимости от их религиозной принадлежности». Это может быть человек, который занимает важный пост и остановил преследование евреев. Палдиел приводит примеры таких людей: кардинал Жюль-Жерар Сальеж, архиепархия Тулузы, священник Пьер-Мари Теас, и т.д., которые выступали против преследования евреев. В заключении он пишет:

Бонхёффер публично оправдывал некоторые действия нацистов по отношению к евреям (спасайте только крещеных евреев) и поддерживал делегитимизацию иудаизма и религиозное преследование евреев. Его слова были сказаны в присутствии других людей и его коллег, а также в письменной форме.

Список литературы

- Abuya, K. (2013). Special Tribute: Nelson Rolihlahla Mandela. Retrieved from www.saybrook.edu/rethinkingcomplexity/posts/12-22-13/special-tribute-nelson-rolihlahla-mandela-great-leader-and-elder-took-stand-humanity (accessed August 25, 2015).
- Alexander, N. (1999). Interview. *Frontline*. Retrieved from www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/mandela/interviews/alexander.html (accessed August 24, 2015).
- Ballor, J. (2008). Bonhoeffer in America: A Review Essay. *Christian Scholar's Review*, 37, 465–482.
- Bernasconi, R. (2009). Must We Avoid Speaking of Religion? The Truths of Religions. *Research in Phenomenology*, 39, 204–223.
- Bethge, E. (1970). *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*. New York: Harper & Row.
- Bethge, E., and Barnett, V. (2000). *Dietrich Bonhoeffer: A Biography* (rev. edn.). Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Bonhoeffer, D., and Bethge, E. (1971). *Letters and Papers from Prison* (enlarged edn.). London: SCM Press.
- Bonhoeffer, D., and Bethge, E. (1995). *Ethics*. New York: Simon & Schuster.
- Bonhoeffer, D., and Fuller, R. (1949). *The Cost of Discipleship*. New York: Macmillan.
- Bonhoeffer, D., Müller, G., Schönherr, A., Reuter, H.-R., Green, C. J., and Kelly, G. B. (1996). *Dietrich Bonhoeffer Works* (1st English edn.). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Bonhoeffer, D., Robertson, E., and Bowden, J. (1970). *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928–1936*. In *The Collected Works of Dietrich Bonhoeffer* (Vol. 1). London: Collins, the Fontana Library.
- Burns, J. (2014). Memories of Mandela. Retrieved from www.abreakingnews.com/africa/memories-of-mandela-h96833.html (accessed August 24, 2015).
- Davis, D. B. (2006). *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*. New York: Oxford University Press.
- de Gruchy, J. (2007). Eberhard Bethge: Interpreter Extraordinaire of Dietrich Bonhoeffer. *Modern Theology*, 23, 349–368.
- Dramm, S. (2007). *Dietrich Bonhoeffer: An Introduction to His Thought*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Dramm, S. (2009). *Dietrich Bonhoeffer and the Resistance*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Haynes, S. (2002). Who Needs Enemies? Jews and Judaism in Anti-Nazi Religious Discourse. *American Society of Church History*, 71, 341–366.
- Krog, A. (1998). *Country of My Skull*. Johannesburg: Random House.
- Krog, A. (2013). The South African Statesman and His Prophet: A Relook at Aspects of Vocabulary and Tolerance after a Period of Transitional Justice. Retrieved from <http://otjr.crim.ox.ac.uk/index.php/events/Seminar/161-the-south-african-statesmanand-his-prophet-a-relook-at-aspects-of-vocabulary-and-tolerance-after-a-periodof-transitional-justice.html> (accessed September 5, 2015).
- Levi, P., Feldman, R., and Swann, B. (1992). *Collected Poems* (new edn.). London and Boston, MA: Faber & Faber.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Mahama, J. (2013). He Taught a Continent to Forgive. *New York Times*, December 6.
- Maharaj, M. (2013). The Nelson Mandela I Knew. *Guardian*, December 6.
- Mandela, N. (1986). *The Struggle Is My Life: His Speeches and Writings Brought Together with Historical Documents and Accounts of Mandela in Prison by Fellow-Prisoners*. London: International Defence and Aid Fund for Southern Africa.
- Mandela, N. (1995). *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela* (1st paperback edn.). Boston, MA: Back Bay Books.
- Mandela, N. (2010). *Conversations with Myself*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Mandela, N., Derrida, J., and Tlili, M. (1987). *For Nelson Mandela*. New York: Seaver Books.
- Mandela, W., Benjamin, A., and Benson, M. (1985). *Part of My Soul Went with Him* (1st US edn.). New York: Norton.
- Marty, M. E. (1962). *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*. New York: Association Press.
- Rasmussen, L. (2009). Dietrich and Karl-Friedrich Bonhoeffer: The Brothers Bonhoeffer on Science, Morality and Theology. *Zygon*, 44, 97–113.
- Rubenstein, R. (2011). Was Dietrich Bonhoeffer a Righteous Gentile? Retrieved from www.newenglishreview.org/custpage.cfm/fm/86357/sec_id/86357 (accessed August 25, 2015).
- Schlingensiepen, F. (2010). *Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance*. London and New York: T. & T. Clark.
- Smith, W. C. (1991). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Stengel, R. (2010). *Mandela's Way: Fifteen Lessons on Life, Love, and Courage*. New York: Crown.
- Straker, G. (2006). The Anti-Analytic Third. *Psychoanalytic Review*, 93, 729–753.
- Zerner, R. (1999). Church, State and the “Jewish Question.” In J. de Gruchy (Ed.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (pp. 190–205). Cambridge: Cambridge University Press.

Глава 7

Этика как оптика

Федор Достоевский

Написано в соавторстве с Максимом Лившетиц¹

Ты не можешь знать весь ужас произошедшего, потому что не видел этого.

(Sophocles, *Oedipus Rex*, 9.1)

В детстве Эммануэль Левинас проводил много времени в книжной лавке своего отца (Malka, 2006), где с упоением читал произведения русских писателей, включая Пушкина, Лермонтова, Толстого и Достоевского.² Задолго до знакомства с западной философией он узнал, что российское представление о христианстве включало страдание. Он научился читать по-русски раньше, чем на идише, и говорил на нем с родными всю свою жизнь. В его работах чаще всего встречаются цитаты из «Братьев Карамазовых», а не философских текстов.

Для начала давайте узнаем, кто такой Достоевский, который преследует меня и Левинаса уже долгие годы? Как многие англоговорящие люди я знаю о нем только из его произведений («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы»). Его тексты полны описаний внутренней психологической борьбы и философских рассуждений, которые определили во многом мой выбор книг в дальнейшем. Однако мне понадобилось познакомиться с работами Левинаса, чтобы снова вернуться к Достоевскому и его многоплановым произведениям.

Литературные критики часто говорят, что мы не должны связывать автора и высказывания, мнения и взгляды его героев, особенно в области религии, политики, бессмертия, этики и т.д. Слава богу, Достоевский оставил нам в наследство свои идеи в форме не литературных произведений, например, в виде писем, записей, нехудожественных произведений, включая «Дневник писателя» (Dostoyevsky, 1993b). Также полезными оказались следующие материалы: «Достоевский как мыслитель» (Scanlan, 2002), «Диалоги с Достоевским» (Jackson, 1993), «Друг Карамазова» (Terras, 1981) и «Проблемы поэтики Достоевского» (Bakhtin, 1973). К счастью, мой соавтор является носителем русского языка, и читает тексты Достоевского через призму этического.

В данной главе мы начнем с описания жизни и творчества человека, который стал моим важным внутренним источником поддержания на пути этически сложной профессиональной и личной жизни. Далее мы поговорим о наиболее важных темах: бедность и страдание, отрицание эгоизма, два вида вины и ответственности и воспоминания о доброте. В последние годы жизни Достоевский осознанно принял на себя роль провидца (Frank, 2002), которая приведет нас к

следующей главе о терапевте как провидце, где мы поговорим о «Братьях Карамазовых» (Dostoyevsky, 1992; Frank and Petruszewicz, 2010). Данная глава не является полноценным исследованием творчества Достоевского, поскольку мы говорили о нем в главе, посвященной Левинасу³; мы надеемся, что она станет вкладом в общую тему данной книги.

Жизнь и творчество⁴

Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) жил, писал и умер в середине 19 века в России. Он стал свидетелем больших изменений в стране, от крепостного права к перевороту, который наступил уже после его смерти. Среди его современников были такие великие люди, как Пушкин (один из тех, чьи произведения вдохновляли его), Толстой, Тургенев, Лермонтов и Гоголь. Он получил большое признание, став в один ряд с Шекспиром и Данте, которые писали о худшем и лучшем в жизни человека. Во время его жизни Салтыков-Щедрин писал о нем:

По глубине мысли и широте рассуждений о морали, которая разворачивается на страницах его произведений, этот писатель существенно выделяется на фоне всех других. Он не только признает легитимность интересов современного общества, но и идет дальше, предсказывая будущее человечества и его усилия.

(цитата из Jackson, 1993, с. 3)

Кем же бы Достоевский, говоривший о земных страданиях и *предвидевший* будущее мира? Почему его произведения говорят с нами и по сей день?

Он родился в Москве в семье врача Михаила Достоевского и его жены Марии Нечаевой. После него в семье родились еще 6 детей, но выжило лишь пятеро. Федор был очень дружен со своим братом Михаилом (который тоже был писателем) вплоть до его смерти. В первые годы они жили на окраине Москвы в казенной квартире Мариинской больницы для бедных Московского воспитательного дома, где его отец работал врачом. Он обучался дома с трех лет (в школу-пансион пошел в 11) и очень много читал благодаря няне. Его мать приучила его читать Библию еще в возрасте 4 лет, а отец привил любовь к произведениям русской и европейской литературы, включая Гете, Шиллера, Вальтера Скотта, Гомера, Сервантеса.

Будучи слабым и чувствительным ребенком, Достоевский был небольшого роста и худого телосложения и во взрослом возрасте, страдал от эпилепсии и других заболеваний. Возможно, он также страдал от жестокого и требовательного отношения родителей, особенно после смерти его матери в 1837. Михаила и Федора отправили в пансион для подготовки к поступлению в инженерное училище в Санкт-Петербурге.⁵ Им пришлось отказаться от своих увлечений литературой, чтобы следовать указаниям отца. В училище все считали, что Федор меньше всего годится для будущей службы, поскольку его больше интересовали архитектура и рисование.

Отец Достоевского умер в 1839, и после окончания училища Федор встал на путь литературы. Свой первый роман «Бедные люди» он опубликовал в 1846, который принес ему литературную славу. Спустя три года, он был случайно арестован в

Санкт-Петербурге вместе с членами либерального кружка петрашевцев, помещен в Петропавловскую крепость и боялся быть приговоренным к расстрелу. Его приговорили к 4-м годам заключения и каторжных работ в Сибири. В период ссылки он читал всю европейскую литературу, которую можно было достать, развивая в себе дар писателя и наблюдателя, которые проявились в его следующих произведениях (Frank and Petruszewicz, 2010). Девять месяцев заключения в Петропавловской крепости и четыре года ссылки в Сибири привели к появлению «Записок из мертвого дома» (Dostoevsky, 2014; Ornstein, 2013), в которых рассказывалось о нечеловеческих условиях содержания, жестоком обращении и психологических изменениях, происходивших у него внутри. Его пребывание в Сибири сильно отличалось от его детских и юношеских лет, он жил среди преступников, которые к его удивлению оказались таким же людьми.⁶ Находясь в ссылке, он женился и продолжал писать. В 1859 он вернулся в Петербург, где окупился в литературный мир, любовь и финансовые проблемы, которые преследовали его вплоть до последнего дня жизни. В попытке вылечить эпилепсию и решить свои финансовые проблемы, он путешествовал по Европе, где постоянно страдал от игровой зависимости и приходилось просить денег у друзей и коллег. В 1867 году второй брак с Анной Григорьевной Сниткиной принес ему некоторую стабильность, но они потеряли своего первого ребенка, и Достоевский продолжал играть еще несколько лет. В это время он написал свои знаменитые произведения «Преступление и наказание», «Бесы» и «Идиот».

В последние годы, после скитаний по Европе в поисках лечения и убегая от кредиторов, Федор и Анна вернулись в Россию, проживая то в Петербурге, то в Старой Руссе,⁷ где, несмотря на цензуру, Достоевскому удавалось писать свои произведения («Подросток», «Дневник писателя», «Братья Карамазовы») и статьи для журналов. К моменту смерти в 1881 году он практически стал национальным героем, не смотря на зависть и злость критиков.

Наблюдая бедность и страдания

Эммануэль Левинас написал, что «этика – это оптика» (Levinas, 1969, с. 29). Она помогает видеть и откликаться на лицо другого. Как заметил Вал Винокур (2008, с. 47) эта фраза звучит довольно странно из уст еврейского феноменолога, известного за свои лекции о Талмуде и делавшего акцент на аудиальном, а не визуальном. «Внемли, Израиль...» Далее Винокур поясняет, что в текстах Мидраши «слушание, грубо говоря, - процесс доэтический, поскольку подразумевает лишь открытость словам другого». Читая русскую литературу в магазине своего отца – «в первую очередь Достоевский!» (Levinas and Robbins, 2001, с. 28) – молодой Левинас узнал о способности видеть (не безразлично) бедность и страдания как центральные составляющие этики. Такое видение требует действий прежде слушания (*naase ve nishma*),⁸ сначала мы откликаемся, формируя первый источник появления смысла. Именно эти события и чтение текстов на идише предшествовали его увлечению философией в Страсбурге в возрасте 17 лет.

То, что видит и показывает своим читателям Достоевский, очень сильно отличается от того, что писали его коллеги Толстой и Тургенев (великие писатели)? Слоган или мантра Левинаса (если так можно сказать) появился из Достоевского или Торы? В половине своих работ и практически в каждом интервью Левинас

говорил: «каждый из нас виновен перед всеми за всё, и я больше всех.» Эти же слова неоднократно повторяются в разном виде в «Братьях Карамазовых» и трудах Леви (Tomuayan, 2014). Чуть далее мы поговорим о его гипертрофированной ответственности, шокирующим финальным заключением, но пока что давайте рассмотрим насколько всепроникающими, вездесущими и неотъемлемыми стали идеи Достоевского в работах Левинаса относительно этики. Несмотря на серьезные различия, включая антисемитизм Достоевского, эти два человека были походи в своем принципиальном отказе отворачиваться от страданий другого в любом его виде.⁹

В отличие от Левинаса, Достоевский не писал о необходимости увидеть человеческое страдание, об оптике. Он больше пытался понять силу этого страдания и ее влияние на трудности его героев. Как Чарльз Диккенс и Виктор Гюго, Достоевский мог заставить читателя увидеть бедность. Диккенс выстраивал свои произведения таким образом, чтобы читатель понимал, что конец неотвратим, Достоевский действовал иначе (Bakhtin, 1973), он, как Гюго, заставлял нас *видеть* и *чувствовать* страдания бедных и безразличие богатых. Находясь в заключении, он видел в своих жестоких, несчастных и уродливых осужденных страдающих людей, даже если они были совсем необразованными или благородными. Он больше не смог чувствовать себя выше или оставаться равнодушным к их страданиям, оправдывая свое безразличие их аморальностью. Их лица, такие же, как у тех, кто был «выше» в обществе, накладывали на него своего рода ответственность. В детстве, вероятно, страдая от деспотичного отца, он уже развил в себе способность оставаться восприимчивым к страданиям больных вокруг него (Frank, 1976). Все его рассказы и повести описывают сложный внутренний психологический мир – даже одержимость бесами и пристрастиями – но часть этого мира возникает в результате желания не видеть, избежать того, что не замечать невозможно: человеческое страдание и горе во всех его деталях.¹⁰ Мы не можем знать точно, насколько его собственные бесы и пристрастия определили его чувствительность к страданиям другого, или же она была в нем изначально. Как сказал Роберт Луис Джексон (1993, с. 46): «Достоевский верил, что человек должен смотреть на жестокость и не отворачиваться. Процесс видения - не глазами, а морально, «оптика» - принимает очень важное этическое значение, потому что означает сделать выбор: стать более жестким и оставаться безразличным или оставаться чувствительным к горю, зная о своей бесконечной ответственности и не быть безразличным.» Как и Примо Леви, Достоевский бросал своим читателям своего рода вызов – увидеть, запечатлеть в своем сердце или быть проклятыми.

Ярче всего контраст между уклонением (не-видеть) и ответственностью видится в голоде, про который Левинас писал в работе «Секуляризация и голод» (Levinas, 1998), очень подробно его обсуждал Роберт Бернаскони (2010).¹¹ Однако увидеть голод в масштабе всего мира очень сложно. Видение же, наоборот,

Проникает сквозь формы и не может быть описано ни в терминах созерцания, ни практики. Это лицо; его откровение в речи. Связь с Другим (преимущественно человеком, но в нем есть следы божественного) сама по себе создает трансцендентное и ведет к отношениям, тотально отличающихся от чувственного опыта, который является относительным и эгоистичным.

(Levinas, 1969, с. 193)

Вспомним о том, что русское христианство придает значение иконам, лицам, а Достоевский описывает страдание очень подробно, наблюдаемое с небольшого расстояния. У голода есть лицо. Левинас продолжает:

Обращаться ко мне означает постоянно превосходить все то, что пластически выражается в представлении. Проявлять себя в лице значит *полагать себя* по ту сторону проявившейся, сугубо феноменальной формы, представлять себя таким способом, который никак не сводится к проявлению, как прямое отношение лицом-к-лицу, не опосредованное тем или иным образом, не скрывая своей незащищенности, нужды, голода.

(Levinas, 1969, с. 200)

Как же нам научиться видеть? Услышать страдание другого? Соединиться со своей чувствительностью? Думаю, вспоминая немецкое лютеранство, которое с большим энтузиазмом поддержало Гитлера, и толпы европейских католиков, которые предпочли не вмешиваться в преступления нацистов. Левинас сказал, что мы должны принять «смерть бога», который дает обещания или обещает в ответ осквернить несокрушимое. Лишь принятие этой потери позволит нам обнаружить до-первобытное этическое, асимметрию «я – это нечто большее, чем другие», абсолютную трансцендентность нужды другого над моим комфортом. Он верил, что мы сможем найти гипертрофированную этическую ответственность при помощи интроспекции, «сила переноса, которая исходит из воспоминания о моем собственном голоде и идет по направлению к страданию и ответственности за голод другого» (Vanon et al., 1998, с. 11). Мы становимся благочестивыми, отвергая сакральное ради лишений.

Похожим образом способность Достоевского чувствовать и выражать беды других, сила его этического зрения, частично основывалась на его собственных воспоминаниях о ссылке в Сибири, болезни, игромании и финансовых проблемах. Читатели могут также развить способность к восприятию страданий другого, основываясь на опыте собственной борьбы с последствиями травмы и призраками прошлого. Эти бесы и призраки создают в нашей душе черные дыры, преследуют нас, заставляют испытывать голод, который никто никогда не сможет удовлетворить.

Этическое зрение отличается от абстрактной любви к человечеству, как старец Зосима поясняет своей собеседнице, которая ищет легких ответов. Она передает его слова:

я, говорит, люблю человечество, но дивлюсь на себя самого: чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь, как отдельных лиц. В мечтах я нередко, говорит, доходил до страстных помыслов о служении человечеству и, может быть, действительно пошел бы на крест за людей, если б это вдруг как-нибудь потребовалось, а между тем я двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта. Чуть он близко от меня, и вот уж его личность давит мое самолюбие и стесняет мою свободу. В одни сутки я могу даже лучшего человека возненавидеть: одного за то, что он долго ест за обедом, другого за

то, что у него насморк и он беспрерывно сморкается. Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся.

(цитата из Jackson, 1993, с. 57)

Великий инквизитор из поэмы Ивана тоже не видит. Толпа, «многочисленная, как песок морской» (Dostoyevsky, 1992, с. 253), не имеет лица, к которому можно было бы обратиться. Иисус, который в поэме Ивана вернулся на землю, смотрит на людей, отвечает им, а Великий инквизитор говорит, что он предлагает им не «тайну, чудо и наставление», а «магию, мистификацию и тиранию» (Jackson, 1993, с. 257). У нас нет объяснений такой подмены понятий, но она демонстрирует как сострадание Христа переворачивается в слова инквизитора. Каждое слово рассчитано на то, чтобы отвлечь людей от страданий и несправедливости, и выставить их в ином свете.

Алеша, который слушает и учится видеть, понимает, что ни инквизитор, ни его брат Иван не верит в бога. Однако Иван еще борется под влиянием бесед с Алешей, до самого конца повести, когда он заботится о незнакомце. Они оба узнают, что действие выступает прежде слушания; отклик предшествует пониманию и знанию; этика возникает раньше онтологии. Ни вера Алеши, ни скептицизм Ивана не дают возможности видеть; можно лишь подготовиться, но видение запускается другим процессом.

Вместе с Питером Аттертоном (2007), мы видим, что Левинас полностью согласен с Иваном, когда он отрицает теодицеи (богооправдание перед лицом зла). Иван говорит Алеше о матери:

Понимаю же я, каково должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землю сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: «Прав ты, Господи, ибо открылись пути твои!» Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: «Прав ты, Господи», то уж, конечно, настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять... Они [страдания] должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно?

(Dostoyevsky, 1992, с. 245)

Очень похожие слова пишет Левинас: «Никто, даже Бог, не может искупить все жертвы. Мир, в котором возможно подобное прощение, является просто бесчеловечным» (Levinas, 1990a, с. 20). В этом отрывке возмущения Ивана очень искренни и укор в адрес религии, которая оправдывает бога, кажется вполне справедливым.

Так что же смог увидеть Алеша? И как это помогает поддержать Ивана? Достоевский часто предупреждал читателей не принимать его героев за него самого, но в этом произведении он дал всем трем братьям свое отчество (Федорович). Ни один психоаналитик не оставит данный факт без внимания: это было сделано нарочно?

Импульсивный Иван (со своими бесами внутри) обидел Митю, невинный и духовный Алеша, похоже взял все качества своего «отца», младшего сына

Достоевского звали Алеша. Для меня Алеша кажется той частью Достоевского, которой он хотел бы быть, но сдавался под натиском других частей, он очень хотел достичь внутренней гармонии.¹³ Алеша обнаруживает и сообщает эгоистичному Коле Красоткину (важный сюжет второго плана) то, что Великий Инквизитор никогда не сможет увидеть: каждый человек, неважно какой, имеет значение.

Конфликт между идеалами человека и ценностью другого разрешается в герое Коли, чья фамилия происходит от слова «красота». У него красивая внешность, но в юности Коля считает свое лицо отвратительным, не дотягивающим до его идеалов красоты. Столкнувшись со страданиями Илюши, его собственной роли в этом и пустотой его идеалов, которые рушатся перед лицом смерти другого, Колино сердце смягчается.

Коля становится своего рода указателем для Алеши, переключив рельсы на путь морального видения. В монастыре Алеша слушал. Он слушал рассказы о христианской любви, видел, как заботливо с ним обращаются старшие, когда он приходил к ним за советом и утешением. Он испытал мистический опыт. Но лишь только когда он покинул монастырь, он смог по-настоящему взглянуть на сомнения Ивана о том, почему бог позволяет детям страдать. И только тогда он сам начинает страдать от того, что раньше не услышал своего учителя. Во-первых, он пытался дать денег капитану, от чего ему стало стыдно еще больше. Капитан практически взял деньги, затем вернул их, увидев реакцию Алеши. Слишком много радости в добром поступке говорит о форме эгоизма или нарциссизма. Постепенно Алеша понял, что ответ на страдание часто означает простое и уважительное присутствие и сопровождение. Он узнал, что страдалец сам определяет, что ему нужно, а помогающий должен поддаться этому желанию. Этическое зрение означает радикальное само-опустошение, мы готовимся служить другому, совершенно не планируя ничего заранее. («Без воспоминаний или желаний», Вип (1970, с. 41)) То, что я называю «эмоциональной доступностью» подразумевает преклонение перед божественным через простое принятие другого. Такое божественное проявляется раньше всего остального и в каждом из нас, когда мы отвечаем на горе другого.

В размышлениях Достоевского в тюрьме уже проглядывают признаки этического зрения – подобно тому, как Алеша узнал о нем от Снегирева, когда он вернул ему деньги – оно означает видение неутолимой жажды другого по признанию его собственного человеческого достоинства. Униженный и сломанный человек ищет собственное достоинство – очень важно, что Достоевский завершил свое произведение ничем не прикрытым горем Снегирева (от слова «снег») по поводу утраты своего сына – пытаюсь утвердиться любым гротескным и памятным способом. Достоевский писал:

Иные думают, например, что, если хорошо кормить, хорошо содержать арестанта, все исполнять по закону, так и дело с концом. Это тоже заблуждение. Всякий, кто бы он ни был и как бы он ни был унижен, хоть и инстинктивно, хоть бессознательно, а все-таки требует уважения к своему человеческому достоинству. Арестант сам знает, что он арестант, отверженец, и знает свое место перед начальником; но никакими клеймами, никакими кандалами не заставишь забыть его, что он человек. А так как он действительно человек, то, следственно, и надо с ним обращаться по-

человечески. Боже мой! да человеческое обращение может очеловечить даже такого, на котором давно уже потускнел образ божий.

(Dostoevsky, 2014, с. 111–112)

Даже довольный собой человек может преобразиться, не путем укора, а через пример. Когда эгоистичный Коля приезжает к постели умирающего Илюши, и стать центром всеобщего внимания, тихое присутствие Алеши, которое уже изменило других в «джентльменов», преображает и его. К моменту похорон 13-летний Коля плачет, а Алеша помогает безутешному отцу, Снегиреву.

Радикальная инверсия этического взгляда и чувствительность, присущая Достоевскому и Левинасу, повергающая эгоизм, признающая человеческое достоинство, даже если сам страдалец уже не считает себя человеком. Даже «другой», подобный Федору Павловичу, гротескный отец братьев Карамазовых, чувствует отвращение к лицемерию церкви. Несмотря на испытываемый стыд и порочность, это отвращение, гордость и бравада все еще служат выражением его человеческого достоинства, которое не покинуло его даже когда он забыл о нем. Да, его мучает стыд, тщательно прикрываемый гордостью, но именно так он выражает свое человеческое достоинство. Левинас часто ссылаясь на «Братьев Карамазовых» и Достоевского, что теперь для нас не будет удивительным.

Отказ от эгоизма

«Самоосвобождение – это выход за пределы себя,» - повторял Левинас в конце своего видео интервью: выход за пределы своего эго – есть ядро этики. «Жажда другого человека пробуждает человека и отрезвляет от собственной значимости» (Vanon et al., 1998, с. 11). Когда я погружен в свои собственные эгоистичные переживания, ищу свое место под солнцем,¹⁴ я не могу увидеть обнаженное и уязвимое лицо другого. Я защищаю себя от себя и других, чтобы не видеть и не реагировать.

Будучи этическим мыслителем, Достоевский рисовал в своих произведениях карикатуры на рациональный эгоизм Чернышевского (см Chernyshevsky and Katz, 1989), позже появившийся у Ленина (Lenin and Service, 1988), при помощи эгоистичного антигероя в «Записках из подполья» (Dostoyevsky, 1993a), чьи «родственники» появляются во всех его повестях. Ракитин (возможно Великий Инквизитор) из «Братьев Карамазовых» становится примером невозможного и жалкого человека, поглощенного только своей жизнью. Такой человек обращается с другими как с вещами, которые можно лишь использовать и контролировать. Согласно эгоистичной философии материалистичного детерминизма все будет хорошо, если каждый действует в соответствии со своими интересами: философия свободного рынка в применении к человеческим отношениям. Иван Карамазов, который не нашел способа выйти за пределы этой интеллектуальной западни, сходит с ума, хотя потом выздоравливает и помогает брату сбежать. Его «сумасшествие» вызвано «воспалением мозга», которое берет свое начало в его духовном кризисе. Митя и Алеша полностью изменяются (каждый по-своему) под действием любви.

Борьба Ивана является ярким примером проблемы эгоизма. Он помогает лучше понять выход из «тюрьмы» - его, Алешиной или Митиной. Иван демонстрирует

необходимый отказ – «бунт» для Достоевского и Левинаса: он отказывается от бога как условия существования мира, если он позволяет пытки и насилие над невинными детьми. «Я верну ему билет в рай» (Dostoyevsky, 1992, с. 245). Он делает своего рода вклад в понятие Достоевского о «смерти бога», но тем самым не указывает нам путь к этике. Иван сходит с ума, когда Смердяков убеждает его, что он виновен, в том числе в убийстве своего отца.

Поскольку для Ивана теперь существует лишь один бог – всемогущий, хороший и любящий – и он не имеет для него никакого значения, его начинает пытать эгоистичный дьявол, пробравшийся в его воображение. Диалог Ивана с дьяволом, который показывает ему разные стороны этической борьбы, становится для него подтверждением того, в чем его обвинял Смердяков: если нет бессмертия (желание каждого эгоиста), то дозволено всё, и поэтому ты так же виноват в его смерти, как и я.

В отличие от Ивана средний брат, Дмитрий, становится на путь искупительного страдания.¹⁵ Как только ему становится понятно, что его обвинят в убийстве отца, которого он не совершал, но хотел бы, он понимает свою вину в другом свете: исходную вину за все. Он узнал, что такое любовь: «Благоговею я пред ней, Алексей, благоговею!.. Прежде меня только изгибы inferнальные томили, а теперь я всю ее душу в свою душу принял и через нее сам человеком стал!» (Dostoyevsky, 1992, с. 594). Теперь он будет страдать за весь мир:

И что мне в том, что в рудниках буду двадцать лет молотком руду выколачивать, не боюсь я этого вовсе, а другое мне страшно теперь: чтобы не отошел от меня воскресший человек! Можно найти и там, в рудниках, под землею, рядом с собой, в таком же каторжном и убийце человеческое сердце и сойтись с ним, потому что и там можно жить, и любить, и страдать! Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце, можно ухаживать за ним годы и выбить наконец из вертепа на свет уже душу высокую, страдальческое сознание, возродить ангела, воскресить героя!

(Dostoyevsky, 1992, с. 591)

Достоевский сам познал это много лет назад во время ссылки. Митя продолжает:

А их ведь много, их сотни, и все мы за них виноваты! Зачем мне тогда приснилось «дитё» в такую минуту? «Отчего бедно дитё?» Это пророчество мне было в ту минуту! За «дитё» и пойду. Потому что все за всех виноваты. За всех «дитё», потому что есть малые дети и большие дети. Все – «дитё». За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти.

(Dostoyevsky, 1992, с. 591–592)

Именно здесь мы находим ответ на Иваново «возвращаю билет в рай!» Страдания посланы не богом, а людьми, которые просто наблюдают, как Иван или Алеша, которого Иван отвлекает от выполнения его моральных обязательств. Не только «все – «дитё»», через Зосима, Алешу и Митю Достоевский говорит нам, что я (не ты) несу за всех бесконечную моральную ответственность. Забудьте аргументы в пользу эгоизма и бессмертия; забудьте о боге, который заставляет зло исчезнуть в

гармонии. «За всех и пойду, - обещает Митя, делая их бессмертными. Ответственность за всех подразумевает бесконечность и бессмертие. Для Мити ответственность становится тем, что позже Левинас назовет «сменой мест»:¹⁶ Я пойду за них всех.

Алеша понимает импульсивные речи брата, ставшие этикой искупительного страдания, его возможную неспособность сдержать свое обещание, и советует ему подумать об этом после судебного процесса. Тем временем он соглашается с планом Ивана о том, как Мите избежать двадцати лет «в подземелье».

Изменения Алеши от религиозно-мечтательного идеализма в сторону практического и реального добра происходит не только во время похорон Илюши, но и разговора с Митей о побеге после вынесения приговора:

Слушай, брат, раз навсегда, – сказал он, – вот тебе мои мысли на этот счет. И ведь ты знаешь, что я не солгу тебе. Слушай же: ты не готов, и не для тебя такой крест. Мало того: и не нужен тебе, не готовому, такой великомученический крест. Если б ты убил отца, я бы сожалел, что ты отвергаешь свой крест. Но ты невинен, и такого креста слишком для тебя много. Ты хотел мукой возродить в себе другого человека; по-моему, помни только всегда, во всю жизнь и куда бы ты ни убежал, об этом другом человеке – и вот с тебя и довольно. То, что ты не принял большой крестной муки, послужит только к тому, что ты ощутишь в себе еще больший долг и этим непрерывным ощущением впредь, во всю жизнь, поможешь своему возрождению, может быть, более, чем если б пошел *туда*. Потому что там ты не перенесешь и возропщешь и, может быть, впрямь наконец скажешь: «Я сквитался». Адвокат в этом случае правду сказал. Не всем времена тяжкие, для иных они невозможны... Вот мои мысли, если они так тебе нужны. Если б за побег твой остались в ответе другие: офицеры, солдаты, то я бы тебе «не позволил» бежать, – улыбнулся Алеша. – Но говорят и уверяют (сам этот этапный Ивану говорил), что большого взыску, при умении, может и не быть и что отделаться можно пустяками. Конечно, подкупать нечестно даже и в этом случае, но тут уже я судить ни за что не возьмусь, потому, собственно, что если б мне, например, Иван и Катя поручили в этом деле для тебя орудовать, то я, знаю это, пошел бы и подкупил; это я должен тебе всю правду сказать. А потому я тебе не судья в том, как ты сам поступишь. Но знай, что и тебя не осужу никогда. Да и странно, как бы мог я быть в этом деле твоим судьей? Ну, теперь я, кажется, все рассмотрел.

(Dostoyevsky, 1992, с. 763–764)

Алеша облегчает страдания брата, когда говорит, что не будет его осуждать – еще один вид «смены мест». Я не буду тебя судить и беру эту ношу на себя, говорит Алеша, подобно родителю, который «берет на себя» заботы и беспокойство своего ребенка. Алеша понимает, что он тоже не сделал ничего, чтобы защитить своего отца в ту роковую ночь, когда все три сына знали о смертельной опасности. Поэтому мы знаем, что его отказ осуждать брата является искренним – прямая противоположность эгоисту Ракитину, который периодический появляется в произведении в виде голоса холодного разума. Алеша становится воплощением тихой, неприметной этики смены мест: «Я прежде всего».

Два вида вины: Достоевский, Левинас и ответственность по ту сторону невроза

Левинас и Достоевский оба говорили об этике вины ответственности, и может возникнуть вопрос: такая этика слишком эгоцентричная или амбициозная. Желание Мити страдать за детей может показаться наигранным. Алешино более радикальное осознание «Я прежде всего» тоже заставляет задуматься не выдает ли его идентификация со святыми некоторую степень неуверенности в себе. На самом деле, это предположение подтверждается, когда Алеша падает в эпилептическом припадке, когда его пьяный отец продолжает оскорблять память Алешиной матери, не смотря на Алешины просьбы остановиться. Данный инцидент напоминает нам о том, что Алеша, подобно многим терапевтам, намного слабее, чем та ноша, которую он на себя взвалил вместе с тяжелыми эмоциональными травмами всех братьев вместе. Кажется, Достоевский говорит нам, что Алеша проявляет свою чувствительность лишь одним способом (как его мать и сам Достоевский) – через эпилепсию.

Кто сможет справиться с той ответственностью, которую Алеша взял на себя? Кто сможет искупить грехи всего человечества? Не является ли этика Левинаса лишь невротизмом еврея, принимающего на себя унылую русскую излишнюю идентификацию с жертвой Христа, чтобы справиться с травмой холокоста? Как может человек взять на себя вину за все, не впадая при этом в духовный эгоизм? Все эти вопросы напоминают нам главу о моральном мазохизме, но они предполагают наличие другой упрощенной схемы. Щедрость и гостеприимство принимались лишь только как мазохизм; здесь мы подозреваем Достоевского (и Левинаса) в излишней идентификации с жертвой Христа.

Прежде чем рассмотреть вопрос «как», давайте подумаем «зачем». На протяжении всего произведения Иван спрашивает: почему я должен все время присматривать за своим братом? Бернштайн (2008) ставит этот вопрос в более широкий контекст для того, чтобы интерпретировать основную движущую силу творчества Левинаса: проблема зла и его проявление в ужасах двадцатого века. В частности, Бернштайн обращает внимание на эссе «Бесполезное страдание» (Levinas, 1988), в котором Левинас рассматривает проблему зла, распространившегося по всему миру, на примере геноцида в Освенциме, убийств в Камбодже, двух Мировых войн, деспотизма Гитлера и Сталина, ГУЛАГов и Хиросиме.

Давайте остановимся, чтобы вспомнить, что классическая проблема зла появилась в контексте добра и всемогущего божества. Если бог добр, он должен хотеть предотвратить зло; если он всемогущ, то должен суметь это сделать. Получается, что в теистическом смысле бога нет. Сторонники существования бога защищают бога, заявляя, что зло либо необходимо для сохранения баланса и создания контраста всей системы в целом (Августин), либо зло, лишения, не имеет своей реальности (средние века), и получается, что любой бог свободен от обвинений, можно продолжать ему молиться.

Левинас считает, что Освенцим стал символом моральной перверсии, которая возникает при любой попытке объяснить, почему зло является необходимой составляющей более грандиозного божественного замысла (Levinas, 1988).

Выдвигая бесполезность (страдания) на первый план, Левинас ставит перед нами проблему, которую Иван описывает в своем ужасе перед религией и богом, который ожидает, что мать простит мучителей ее ребенка: во имя чего? Во имя чего один должен искупить вину другого и всех остальных, даже за нацистов, которые пускали газ в камеры в Освенциме? Почему я виновен перед *таким* другим? Почему эта вина и ответственность настолько абсолютна и бесконечна? Другими словами, почему я «сторож моего брата», а моя связь с другими родительская (отеческая)? Как я могу сохранять эти связи, если зло все время разрывает их?

Бернштайн (2008) находит решение данной дилеммы как раз в рассуждениях Левинаса о корнях зла: оно связано не с преступником, а наблюдателем. Левинас видит источник всего зла в определенном грехе: «В случае этической чувствительности – утверждающей себя в человечности нашего времени на фоне бесчеловечности – нахождение обоснования/объяснения боли другого становится источником всей безнравственности» (Levinas, 1988, с. 163). Сочувствие еврейскому народу не заставило народы Европы или других стран выступить против Гитлера, пока он не стал угрозой национальной безопасности и мировому порядку. Само по себе спасение евреев оказалось недостаточным для оказания сопротивления.

В попытке найти причину, которая позволила другим странам так долго стоять в стороне, Левинас (1988) в первую очередь обвинил идею богооправдания. Она объясняет, что зло, даже самое худшее, существует по причине существования добра и бога, потому что люди должны познать добро и зло, расплатиться за свои грехи (личные или коллективные). Он считал, что массовые убийства двадцатого века должны были пошатнуть идеи богооправдания.

Освенцим стал примером пафоса и осуждением этой идеи, он был злом в чистом виде. Творившееся там настолько непостижимо, что очень сложно говорить о грешности погибших (личной или коллективной), эти убийства говорят лишь о масштабах зла, которое творил Третий Рейх; оно лишает жертв их невинности. Неважно, как идея богооправдания объясняет эти события, если бог оказывается невиновен, то вся вина перекладывается на жертв.

Попытка отрицать произошедшее, вырвать страницы истории, стереть воспоминания о жертвах и выживших приведет к полному уничтожению мира: «Это была бы непереносимая боль в чистом виде, страдания ни за что. Ни одна идея или мысль не сможет объяснить «грехи» погибших и пострадавших» (Levinas, 1988, с. 163).

Как и Левинас, Иван Карамзев не терпит идеи богооправдания, даже в мирском смысле: «Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» (Dostoyevsky, 1992, с. 242). Разозленный Иван не принимает мир, в котором мать прощает убийцу своего ребенка, чтобы бог мог явить ей, простой смертной, понимание абсолютной гармонии. Левинас тоже не считает обязанным познавать связь добра и зла, чтобы отказаться от этой идеи. Идею такого бога, как считает Иван, Левинас и другие люди, можно принести в жертву. Таким образом, рассуждения Левинаса касаются не только отрицания идеи богооправдания, но и существования другой системы добра. Он тут же задается вопросом:

Крах идеи богооправдания, которая навязана нашим временем, в тоже время обнажает необоснованные страдания другого человека и позор того, кто попытается найти им оправдание. Сам феномен бесполезного страдания является по сути болью другого.

(Levinas, 1988, с. 163)

Здесь мы видим ту правду, которая толкает Ивана на мятеж и обретение более осмысленного этического взгляда. Без него Иван становится морально слабым, как Понтий Пилат, который снимает с себя ответственность за человеческие страдания. Отказ Ивана от богооправдания снова приводит его к проблеме ответственности; она становится своего рода спокойствием перед лицом событий, на которые он может повлиять, и зла, которое он может остановить.

Мы слышим голос Левинаса, взывающего к нашей этической чувствительности (Bernstein, 2008). Разговор с Иваном не дал Алеше найти Митю и приостановить череду событий, которые привели к убийству их отца. Он также запустил цепную реакцию бессмысленного страдания Мити, Грушеньки, Ивана, Алеши и других людей. Зосима предвидел такое развитие событий и просил Алешу вмешаться и найти Митю. Вместо этого Алеша потратил свое время на борьбу с Иваном. Попав в ловушку отчаянного мятежа Ивана, который восстал против идеи богооправдания, чтобы создать лучшую идею, Алеша отвернулся от того, что и так знал ранее. Он отвернулся в самый важный момент от своей ответственности за Митю, отца и остальной мир, ведь он участник событий, которые его формируют. Вместо того, чтобы принять на себя эту ответственность на пару часов, Алеша пускается в тщетные поиски мнимой истины. Пустые рассуждения Ивана соблазнили Алешу сойти с пути и стать наблюдателем.

Левинас говорит, что обоснование страданий другого и есть воплощение зла. Иван служит примером того, что даже размышления о сути справедливости отвлекают от того ответа, который уже возник в нас перед лицом страдающего другого. Мы увидим и услышим. Левинас считал абсолютно бесполезными страдания другого, в том смысле, что только собственные страдания сталкивают нас с ощущением стыда, когда мы отворачиваемся от другого. Беда всех страданий заключается в том, что мы не можем откликнуться на боль другого; бесполезное страдание – страдание другого, на которое я так и не откликнулся. Если не будет наблюдателей зло можно искоренить добрым отношением к другому, просто делая то, что мы можем.

Бернштайн (2008) приводит воспоминание Ханны Арендт о тишине, которая стояла в зале суда во время процесса над Адольфом Эйхманом, когда рассказали историю Антона Шмидта, который помогал евреям делать поддельные документы, за что его казнили.

Гудман (2012) приводит в пример историю французского города Шамбор-сюр-Линьон, жители которого во время Второй мировой войны массово спасали евреев от геноцида. Многие из них были казнены. Гудман спрашивал их, почему они помогали евреям практически ценой собственной жизни, и приводит пример реакции одной жительницы:

Ее большие глаза потухли и округлились от удивления: «Послушайте, а кто же еще позаботился бы о них, если не мы? Им была нужна помощь именно в этот момент...нет ничего более важного, чем люди в нужде».

(Oliner, 1992, цитата из Goodman, 2012, с. 119)

В этом вся суть: этическая чувствительность – это не теория. Она существует в нас изначально, потому что мы не просто существа, а человеческие существа (Bernstein, 2008). Лицо другого призывает нас откликнуться на нужду другого, этическая чувствительность живет в тех, кто без колебания бросается заботиться о другом перед лицом опасности. Освенцим стал воплощением беспричинной жестокости и зла, Шамбон и Антон Шмидт являют собой бескрайнее добро перед лицом демона Освенцима, которого выпустили на свободу.

Перефразируя слова смелой и доброй женщины из Шамбона: не существует ничего более важного, чем люди, нуждающиеся в помощи, которую мы можем им оказать. Их нужда вызывает в нас отклик. Никакие рассуждения, какими бы совершенными они не были, не могут убедить нас отказаться от ответственности помочь другому.

Сразу после заявления о том, что зло двадцатого века и мира в целом состоит в изначальной безнравственности, заключающейся в попытке найти обоснование страданиям другого, Левинас продолжает: «Обвинять себя в страданиях – значит отвернуться от своего эго» (1988, с. 163). Данное утверждение предлагает ответ на отчаяние Ивана в его исконно русской скорби. Почему мать не должна была бы прощать убийцу своего ребенка? Ответ в том, что она сама не безгрешна. Отказ от прощения признает существование границ добра; лишь безграничное добро (которым не обладает ни один человек) могло бы искупить бессмысленную смерть ребенка.

Иван, скорбящий о матери и ее ребенке, размышляет о несправедливости мира, его парализует возмущение несправедливостью, он больше не способен действовать согласно своим моральным импульсам. Он усиливает невротическую вину, которая остается навечно, не позволяя ему встать на путь искупления. Его внутренний конфликт трансформируется в болезнь, во время которой он встречается и беседует с дьяволом внутри себя в борьбе за свой рассудок.

До тех пор Иван постоянно чувствует раздражение из-за ощущения, что существует что-то, что он пока не может осознать или сделать, что-то неправильное. Алеша находит свой выход из этой ситуации, Иван же использует ее для подпитки разочарования от крушений своих иллюзий. Его рана продолжает воспаляться и проявляется в образе его сводного брата Смердякова.

Ярость Ивана в ответ на убийство удивляет Смердякова и служит подтверждением того, что Иван (намеренно, но неосознанно) занял позицию наблюдателя. В финале Смердяков говорит Ивану, что его философия «все дозволено» дает ему моральное разрешение на убийство отца. Отказ Ивана принять ответственность за то, что он пытался повлиять на поступки Смердяков, и предположение о том, что он имеет право философствовать без каких-либо последствий, создали своего рода моральный вакуум, пространство, которое заняли бесы Смердякова.

Иван стал прекрасным примером трагедии, которая случается, если мы отказываемся быть «сторожем своего брата». Если мы не будем обращать внимания на ужасную несправедливость нашего мира, она поглотит нашу человечность. К финалу все три брата находят свой путь к ответственности друг перед другом и остальными людьми. Самым ярким примером является Алеша, но даже Митя берет на себя некоторый груз ответственности. Каждый человек находит свой способ воплотить идею как ему «протянуть луковку»,¹⁷ делать добро так, насколько получается, даже перед лицом опасности. Кажется, вся идея сводится к следующему: один добрый поступок или «деятельная любовь», как сказал бы Зосима, разрушает мир зла, показывая нам другие возможности и выход.

Если бы каждый человек делал все, что в его силах, ради добра, то мир был бы абсолютно другим. Эта идея, которую повторяет Зосима и его брат Маркел, о том, что рай существует и на земле. Наша неспособность увидеть его ослепляет нас. Именно поэтому мы все виновны – второй вид, не-невротическая или этическая вина – даже те, кто знает правду и пытается жить каждый момент согласно ей. Приняв до-первобытную бесконечную вину за все грехи мира, мы примиряемся со всей нашей неспособностью жить согласно стандартам небезразличного добра. В 2015 на улицах Нью-Йорка были протестующие с плакатами: «Люди с темной кожей тоже имеют значение!» Если нам необходимо напоминать об этом, то некоторые из нас или даже большинство остались равнодушными к страданиям других. Мы превращаемся в наблюдателей. «После смерти бога» наблюдатели становятся корнем зла.

Ответственный субъект не может один исправить несправедливость всего мира, но может жить и пытаться сделать хотя бы что-то. Именно так мы можем попытаться бороться со злом и стать «сторожем своего брата». Смысл библейской истории и творчества Левинаса состоит в том, что мы не *становимся* сторожем брата. Мы рождаемся с этой ответственностью; я могу пытаться ее избежать, но она уже всегда моя.

Принятие абсолютной вины (второго вида) в виде ответственности имеет еще одно преимущество – мы восстанавливаем свою веру в мир. Данный факт может быть очень важным для тех добросердечных людей, которые работают психотерапевтами. Нынешняя политика власти и денег может для кого-то сделать Ивана привлекательной фигурой. Этические обвинения (если их понимать буквально и верить в них всей душой) могут стать источником силы и комфорта на фоне нескончаемых войн, бедности, болезней и коррупции.

Читатель может по-прежнему задавать себе вопрос: почему просто не быть порядочным человеком без всех этих философских понятий? Дело в том, что быть просто порядочным человеком не борется со злом в человеке. Только обвинение в бесконечной ответственности, как говорит Левинас (1969), поворачивает эго спиной к себе. Именно так появляется возможность бороться со злом и нивелировать последствия «наблюдателей».

«Как»: распутивание эго при помощи самообвинения

В работе «Тотальность и бесконечность» (1969) Левинас описывает путь эго¹⁸ как движение от труда, потребления к пониманию – воплощение человеческой способности воспринимать и ассимилировать идеи, понятия, пространство, время и

людей, как модальностей эго (на примере не конкретного человека, а других людей в целом). Близость другого делает ответственность неотвратимой, при этом он становится и бесконечно далеким, потому что другой выходит за рамки моего Я, и отменяет мое чувство собственности. Жажда другого человека находит и обвиняет эго в его собственном спокойствии и удовлетворенности, переключая его из режима «обладания» в «отдавание» (раскрывая его щедрость). (Livshetz and Goodman, 2015). Левинас считал, что эго поворачивается к себе самому, поскольку получает удовольствие от созерцания собственных достижений и не избегает своей жажды и страдания. Когда же страдающий другой обвиняет, мучает, берет в заложники и опустошает, эго уже не является самим собой, оно отворачивается от мира объектов и рассматривает, что же есть у него, чтоб может удовлетворить потребность другого.

В работе «Искушение соблазном» (1990b) Левинас возвращается к библейской теме добра и зла, описывая одержимость западного общества опытом, жадной познания и полного понимания, которую утолить невозможно. Желание Ивана понять мир ослепляет его и помещает в интеллектуальную тюрьму. Его бунт вполне предсказуем, в силу его моральной чувствительности и размышлений о справедливости. Если бы он поддался своим импульсам, возможно, он бы помог Алеше иначе реализовать его добрые намерения. Он мог бы признать потребность Смердякова быть признанным Иваном, которая оставила Смердякову ограниченное количество возможностей восстановить свое человеческое достоинство, которое их отец отнял у него еще при рождении. Иван мог бы разрешить себе исследовать природу недоброго отношения Смердякова и предотвратить задуманное.

Из всех братьев Иван единственный решил не вмешиваться, и только ему Смердяков намекает о его роли в смерти отца. К сожалению, его умение размышлять защищает от эмоционального и этического осознания до тех пор, пока не происходит трагедия, и он начинает понимать свою вину перед всем миром в форме вины за смерть отца и тюремное заключение невиновного брата. Его вина становится абсолютной, потому что зло находится в нем самом, а не Смердякове. Алешино убежденность в том, что Иван не убивал отца, противоречит осознанию более худшего факта – Иван являет собой возможность для совершения убийств во всем мире. Зло наблюдателя говорит нам о том, что в мире нет нейтральных поступков. Даже если мы не делаем ничего плохого, мы при этом не делаем ничего хорошего, даже когда мир просит нас об этом.

Размышления Ивана о намерениях бога, когда он позволяет невинным детям страдать, не позволяют ему увидеть и услышать то, что в последствии делают Митя и Алеша. У него был другой выбор кроме навязчивого поиска ответов, но его интеллектуальная страсть отвлекает его от него. Само по себе столкновение с вопросами не напрасно, но поиск прямых ответов становится искушением соблазном (Levinas, 1990b). Оправдание наблюдателя, когда он говорит, что искал философский смысл добра, может привести к безразличию. Искушение соблазном – это один из способов эго остаться в рамках своих интересов. Добро же не является результатом интеллектуальных разглагольствований, а утолением жажды другого. Алеша и Митя узнают это на собственном примере. Их отклик, «деятельная любовь» и принятие абсолютной ответственности утоляет их внутреннюю жажду души, не затрагивающую планы и размышления эго. Этический отклик на другого человека трансформирует их собственное

бессмысленное страдание в своего рода искупление и смену местами, которое меняет окружающий мир.

Как и другие братья, Иван влияет на других. Его самоуверенность толкает Алешу на поиск ответов на невозможные вопросы и удерживает его от той ответственности, которую Алеша осознает и готов принять. Однако, первые попытки Алеши проявить благодушие на фоне зрелой мудрости Ивана выглядят довольно наивно: Митя должен избежать заключения, а Иван обязан ему в этом помочь. При обсуждении плана побега тот же интеллект Ивана, который помог ему увильнуть от ответственности, становится практическим и умелым способом прожить ее. В отчаянии от своего провала, эго пытается понять причину, расплатиться за существование зла, стать этическим субъектом и восстановить справедливость. Алеша признает справедливость обвинения и следует за ним, приобретает этическую чувствительность и даже свое Я. Иван же откликается на конкретную потребность Мити и помогает Алеше откликнуться на просьбу другого.

Однако, Иван все же находит в себе мужество трансформировать ярость в действие, и не только потому что в первую очередь Алеша спасает его¹⁹ и избавляет от парализующего чувства вины за смерть отца. Алешина доброта и вера в нее, которая пошатнулась после бесед с Иваном, в конце концов помогает Ивану справиться с гневом, направив его в нужное русло. Алеша же учится отвечать на потребность другого и принимать ответственность даже за его преступления, для чего нудна не только этическая чувствительность, но и практическая мудрость.

Помни о добре

В начале мы говорили о воспоминаниях, которые были важны для Достоевского и Левинаса. Они разбросаны по всей книге: примеры искренней доброты, которые мы помним до сих пор, как и те герои, про которых мы говорили. Заключенный, который отдавал Левинасу свою порцию еды, и есть пример такой памяти. Перебирание воспоминаний может стать вашей духовной практикой, которую практиковали и советовали Левинас и Достоевский.

По пути в Сибирь Достоевский встретил жен декабристов, которые последовали за своими мужьями в ссылку. Люди пытались дать им частичку своей доброты: библию с вложенными между страниц деньгами, добрые слова. В тюрьме доктор рисковал своей работой, чтобы передать Достоевскому бумагу и карандаши, чтобы он мог вести свои записи. Для развития этического сострадания мы можем вспоминать не только страдания людей, но и случаи проявления доброты.²⁰

Левинас любил рассказывать истории. В последние годы жизни он часто вспоминал работу Василия Гроссмана «Жизнь и судьба». Он никогда не забывал о французских монахинях, спасших его дочь и жену во время войны.

В самые тяжелые времена мы можем опираться на воспоминания о добрых и бескорыстных поступках. Алеша напоминает Мите не забывать о произошедших с ним изменениях, мальчики стали «джентльменами» в ответ на доброту Илюши:

. Вам много говорят про воспитание ваше, а вот какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть, самое

лучшее воспитание и есть. Если много набрать таких воспоминаний с собою в жизнь, то спасен человек на всю жизнь. И даже если и одно только хорошее воспоминание при нас останется в нашем сердце, то и то может послужить когда-нибудь нам во спасение.

(Dostoyevsky, 1992, с. 774)

Для Левинаса такие воспоминания сохраняют ощущение добра, которое существует даже когда мы его не видим:

Я не говорю, что все люди святые! Но вполне достаточно, если иногда мы на минуточку будем святыми, будем восхищаться этой святостью, даже со стороны. Она передается от человека к человеку и появляется в человеческом отношении друг к другу. Есть нечто божественное в человеке, способного думать о другом прежде, чем о себе.

(Levinas and Robbins, 2001, с. 183)

Старец Зосима становится запоминающимся примером идеала святого, такого важного для Левинаса. Не случайно Зосима и Левинас повторяют (надеясь на наше понимание): «Я виновен за все и прежде всего, я есть нечто большее».

Левинас и Достоевский появятся в нашей следующей главе, когда мы будем говорить о терапевте как провидце.

Примечания

- 1 Мне было очень приятно работать с Максом, который знает русский язык и видит идеи Левинаса в «Братьях Карамазовых». Без его помощи мне не удалось бы это сделать. Максим работает клиническим психологом в Сиэтле, принимает людей, страдающих от депрессии, травм и домашнего насилия. Он окончил Университет Мидлбери и получил степень доктора клинической психологии в Сиэтле. Его диссертация была посвящена теме взаимодействия этики, герменевтики и психоанализа отношений. На данный момент он изучает способы объединения различных теорий для оказания практической помощи клиентам.
- 2 Достоевский иногда пишется как “Dostoyevsky” или “Dostoevskii”.
- 3 Более подробное описание можно найти у Аттертона (2007).
- 4 Джозеф Франк написал великолепную биографию в 5 томах (Frank and Petruszewicz, 2010).
- 5 В русской литературе «Санкт» часто опускается, в разговорной речи название города сокращается до «Питер».
- 6 «Даже в ссылке, находясь среди воров и бандитов, я встретил людей... у некоторых был глубокий, сильный и великолепный характер, и встреча с ними была равноценна радости, когда ты находишь золотой» (Roos, 1982, с. 16).
- 7 Название этого курорта переводится как «старая Россия», там находятся минеральные источники, и туда часто приезжали представители православной церкви. Очень примечательно, что Достоевский написал «Братья Карамазовы» именно там.
- 8 В одной из своих лекций, посвященных Талмуду, Левинас начинает с фразы из Торы «мы сделаем и услышим». Левинас рассуждает о необходимости взять на себя обязательство прежде понимания, этика идет раньше онтологии (Levinas, 1969).

- 9 Некоторые считают, что позиция Достоевского в отношении евреев, которая едва просматривается в его произведениях, но слышится в «Дневниках писателя», была реакцией на свои еврейские корни (Vinokur, 2008), а Левинас частично из-за знакомства с русской литературой очень рано впитал в себя христианскую чувствительность.
- 10 Отражение диалектического напряжения в работах Левинаса, возникающее между критикой зрения, образом и этической невозможности отвернуться. Ответственность – это еще и отказ отвернуться, способность видеть.
- 11 Один из отрывков произведения Левинаса, где он цитирует Талмуд, касается данной темы: ««Оставить человека без еды – это проступок, без каких-либо оправданий; было ли это сделано специально или нет – не имеет значения», - говорит раввин» (Levinas, 1969, с. 201).
- 12 Чтобы рассмотреть полностью тему прощения, нам бы пришлось посвятить этому целую книгу. Относительно Примо Леви и погибших во время холокоста мы можем вспомнить слова Скотта Фицджеральда: «То, что забыто, прощено» (Tuftes, 2006, с. 64). Я считаю, что не в моей юрисдикции прощать преступления против других.
- 13 Он не верил в собственную чистоту и позволил Алеше оставаться наивным, но со временем этот разговор поможет Алеше быть сильнее.
- 14 Кроме этого Левинас часто приводил цитату Блеза Паскаля: «вот мое место под солнцем. Здесь есть начало и образ незаконного захвата всего на земле» (Pascal and Ariew, 2005, с. 295).
- 15 «Искупить» - оплатить свой грех, который похож на экономический долг. Я могу вернуть долг, который не связан со мной лично.
- 16 Смена мест (см главу 2) – центральное понятие в работе Левинаса «Иное, чем бытие» (Levinas, 1981), воплощает в себе ответственность и поглощенность другим, которая выражается как в обычном «только после вас» до риска собственной жизнью ради другого. *Возможность* такого небезразличного отношения (жертвоприношения) напоминает наблюдателю о словах Каина: «Разве я сторож моему брату?» (Bernasconi, 2002).
- 17 «Протянуть луковку» относится к басне, которую Грушенька (возлюбленная Мити и Федора Павловича) рассказала Алеше:

Жила-была одна баба злющая-презлющая и померла. И не осталось после нее ни одной добродетели. Схватили ее черти и кинули в огненное озеро. А ангел-хранитель ее стоит да и думает: какую бы мне такую добродетель ее припомнить, чтобы Богу сказать. Вспомнил и говорит Богу: она, говорит, в огороде луковку выдернула и нищенке подала. И отвечает ему Бог: возьми ж ты, говорит, эту самую луковку, протяни ей в озеро, пусть ухватится и тянется, и коли вытянешь ее вон из озера, то пусть в рай идет, а оборвется луковка, то там и оставаться бабе, где теперь. Побегал ангел к бабе, протянул ей луковку: на, говорит, баба, схватись и тянись. И стал он ее осторожно тянуть и уж всю было вытянул, да грешники прочие в озере, как увидели, что ее тянут вон, и стали все за нее хвататься, чтоб и их вместе с нею вытянули. А баба-то была злющая-презлющая, и почала она их ногами брыкать: „Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша“. Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день.

(Dostoyevsky, 1992, p. 352)

Грушенька сказала, что за всю свою жизнь она только луковку-то и подала.

- 18 Под «эго» Левинас понимает не психоаналитическое понятие, которое подразумевает центральную само-организующую часть, интегрирующую опыт, отвечающую за взрослость и отношения с другими. Его понятие больше напоминает обще социальное

значение, как контраст между эгоизмом и альтруизмом. Для Левинаса это означает моральное предпочтение себя и своих интересов, и соответствующее безразличие к страданиям другого.

- 19 Для тех, кто давно читал «Братьев Карамазовых», мы рекомендуем перечитать последние 20 страниц.
- 20 Воспоминания о чем-то хорошем всплывают сами. Соответственно, воспоминание – уже само по себе практика добра, она направляет опыт субъекта так, что вероятность повторения хорошего становится выше. Мой клинический опыт подтверждает, что многим людям нужен своего рода ритуал и свидетель, чтобы интернализировать и использовать воспоминания о чем-то хорошем; травматические воспоминания (шокирующие и дезорганизирующие) уничтожают эту способность, а люди, у которых было очень мало положительного опыта, могут вообще ее не иметь. Но я согласна с тем, что воспоминание о хорошем запускает пассивную, аккузативную (обвинительную) чувствительность, которая относится к этическому. («Аккузативный» имеет два смысла. Первый связан с грамматическим падежом (винительным) от «я» к «меня». Второй относится к моей способности воспринимать, быть обвиненным потребностью и горем перед лицом другого. Я виновен за все.)

Список литературы

- Atterton, P. (2007). Art, Religion, and Ethics *Post Mortem Dei: Levinas and Dostoevsky*. *Levinas Studies*, 2, 105–132.
- Bakhtin, M. M. (1973). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ann Arbor, MI: Ardis.
- Banon, D., Levinas, E., and Ricoeur, P. (1998). *Emmanuel Lévinas: philosophe et pédagogue*. Paris: Editions du Nadir de l'Alliance israélite universelle.
- Bernasconi, R. (2002). What is the Question to which “Substitution” is the Answer? In S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 234–251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernasconi, R. (2010). Globalization and World Hunger: Kant and Levinas. In P. Atterton and M. Calarco (Eds.), *Radicalizing Levinas* (pp. 69–86). Albany, NY: State University of New York Press.
- Bernstein, R. (2008). Evil and the Temptation of Theodicy. In S. Critchley and R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 249–264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bion, W. (1970). *Attention and Interpretation: A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*. New York: Basic Books.
- Chernyshevsky, N. G., and Katz, M. R. (1989). *What Is to Be Done?* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cox, R. (1969). *Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky, and the Meaning of Christian Tragedy*. New York: Holt.
- Dostoevsky, F. (2014). *Notes from a Dead House*. Translated by R. Pevear and L. Volokhonsky. New York: Pantheon.
- Dostoyevsky, F. (1992). *The Brothers Karamazov: A Novel in Four Parts with Epilogue*. Translated by R. Pevear and L. Volokhonsky. London: Vintage.
- Dostoyevsky, F. (1993a). *Notes from Underground*. Translated by R. Pevear and L. Volokhonsky. New York: Alfred A. Knopf.
- Dostoyevsky, F. (1993b). *A Writer's Diary*. Edited by G. S. Morson. Translated by K. A. Lantz. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Frank, J. (1976). *Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821–1849*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Frank, J. (2002). *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frank, J., and Petrusiewicz, M. (2010). *Dostoevsky: A Writer in His Time*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goodman, D. M. (2012). *The Demanded Self: Levinasian Ethics and Identity in Psychology*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Jackson, R. L. (1993). *Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- James, W., Burkhardt, F., Bowers, F., and Skrupskelis, I. K. (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lenin, V. I., and Service, R. (1988). *What Is to Be Done?* London and New York: Penguin.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. The Hague and Boston Hingham, MA: M. Nijhoff and Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1988). Useless Suffering. In R. Bernasconi and D. Wood (Eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (pp. 156–167). New York: Routledge.
- Levinas, E. (1990a). *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1990b). *Nine Talmudic Readings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1998 [French original 1976]). Secularization and Hunger. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 20, 3–12.
- Levinas, E., and Robbins, J. (2001). *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Lévinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Livshetz, M., and Goodman, D. M. (2015). Honoring the Sensate Bond between Disparate Subjectivities in Psychotherapy. *Humanistic Psychologist*, 43, 177–193.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas: His Life and Legacy*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Oliner, P. M. (1992). *Embracing the Other: Philosophical, Psychological, and Historical Perspectives on Altruism*. New York: New York University Press.
- Ornstein, P. (2013). Dostoevsky's Autobiographic Novel *The House of the Dead*: His Survival and Recovery from His Siberian Penal Servitude. Unpublished manuscript. Pascal, B., and Ariew, R. (2005). *Pensées*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Roos, P. (1982). Dostoyevsky's "Crime and Punishment". *Scandinavian Psycho-analytic Review*, 5, 75–89.
- Scanlan, J. P. (2002). *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- Terras, V. (1981). *A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Toumayan, A. (2004). "I More than the Others": Dostoevsky and Levinas. *Yale French Studies*, 104, 55–66.
- Tufte, V. (2006). *Artful Sentences: Syntax as Style*. Cheshire, CN: Graphics Press.
- Vinokur, V. (2008). *The Trace of Judaism: Dostoevsky, Babel, Mandelstam, Levinas*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Клиническая работа и гуманитарная деятельность как пророчество

Поскольку очень сложно отличить настоящего пророка от фальшивого, стоит к всем им относиться с подозрением.

(Levi, 1986a, с. 229)

Пророки беспокоят нас. Они выступают против несправедливости, вытаскивают нас из зоны комфорта, призывают нас ответить или прогнать их. Иногда мы кидаемся ставить им диагнозы, чтобы больше не иметь дела с их громкими голосами и историями. И все же, как это не парадоксально, в большинстве своем это тихие и спокойные люди, которые не просили этой миссии,¹ даже хотели бы, чтобы другой был на их месте, потому что они знают на себе, что такое ненависть и изгнание. И тем не менее, они чувствуют, что не могут не откликнуться на призыв, который они слышат (включая психотерапевтов, врачей, медсестер, учителей и многих других).

В последние годы жизни Достоевский очень часто вспоминал стихотворение Пушкина «Пророк» (Pushkin, 1825). Джозеф Франк назвал последний том биографии Достоевского «Мантия пророка». Достоевский явно ассоциировался с пророком в отличие от Примо Леви, невзирая на то, что его «Шма» (см главу 5) написана в духе библейского пророчества. Нельсон Мандела на своей инаугурации сказал, что начинает свое президентство «не как пророк, а покорный слуга». Мне кажется, Эммануэль Левинас тоже отказался бы от такой роли, но знал, что его тексты можно отнести к пророческим, хотя они написаны в стиле философии.² Как заметил Марк Эллис (2007), проблема заключается в том, что пророчество старается предъявить обвинение тому самому обществу, из которого и появился пророк, и заставить его посмотреть на свои же преступления против справедливости.

На протяжении всей книги я пытаюсь ответить на четыре главных вопроса:

- 1 Что есть пророчество – древнее и современное – и как нам его распознать?
- 2 Может ли концепция пророческого действия помочь нам увидеть психоанализ как имплицитно терапевтический?
- 3 Как дискурс человеческого достоинства соотносится с пророческим?

4 Можем ли мы понимать «святость» в текстах Левинаса в контексте пророчества?

Мы попробуем ответить на эти вопросы далее при помощи библейских пророчеств, этики Левинаса, взаимодействия в психоанализе и человеческом достоинстве, чтобы позже вернуться к разговору о «святости» Левинаса.

Пророчества – древние и современные

Я не могу не начать размышления о пророческой стороне терапии, не обратившись к раввину Аврааму Йехошуа Хешелю и его книге «Пророчество» (1962).³ Он изучал философию в Берлинском Университете, в частности феноменологию в период ее расцвета, читал работы Гуссерля и Хайдеггера, а позже обратился к изучению работ еврейских пророков. Хешел видел задачу философии религии не в конструировании «религии разума», использующем, наряду с другими источниками, еврейскую традицию, и не в анализе «религиозного опыта». Если первый путь подменяет религию философией, то второй пытается подменить ее психологией, религиозными переживаниями (Cohen, 1962). Он решил описать пророческое сознание, в первую очередь его «способность к переживанию», «страдания о божественном» (гнев господ, разочарование, любовь, сострадание к «его»⁴ людям). В этом смысле пророк (Хешел изучал пророков Амос, Осия, Исайя, Михей, Иеремия, Аввакум и Исайя второй⁵) это тот, кто слышал слово Господа, видел то, что видел он и говорил его голосом. Так сказал Господь!

Откуда же такая злость и разочарование? «Увы, народ грешный, народ, обремененный беззакониями, племя злодеев, сыны погибельные! Оставили Господа, презрели Святаго Израилева, - повернулись назад.» (Исаия 1:4).⁶ Какие деяния совершило племя злодеев? Они точно нечисты на руку и поклонялись местным идолам и богу, но некоторые пророки обрушивают самый сильный гнев на богатых, которые живут за счет бедных и не замечают их (вспомним Достоевского!):

Выслушайте это, алчущие поглотить бедных и погубить нищих, - вы, которые говорите: «когда-то пройдет новолуние, чтобы нам продавать хлеб, и суббота, чтобы открыть житницы, уменьшить меру, увеличить цену сикля и обманывать неверными весами, чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви, а высевки из хлеба продавать».

(Амос 8:4–6)

Амос обращался к богатым и наделенным властью, в ответ они прогнали его и сказали прекратить свои проповеди. Представьте, какой резонанс вызвали бы эти слова сейчас, когда на улицах полно бездомных, после недавнего экономического кризиса, богатые стали еще богаче и скрылись за высокими заборами своих домов. Их шикарные многомиллионные дома и квартиры не могли не привлечь внимание Аввакума:

Горе тому, кто без меры обогащает себя не своим, - на долго ли? - и обременяет себя залогами!

Горе тому, кто жаждет неправедных приобретений для дома своего, чтобы устроить гнездо свое на высоте и тем обезопасить себя от руки несчастья!

Камни из стен возопиют и перекладыны из дерева будут отвечать им:

"Горе строящему город на крови и созидающему крепости неправдою!"

(Аввакум 2:6, 9, 11–12)

Обычные представления о красоте, мудрости, разумности, расплате поставлены с ног на голову. Бог начинает ассоциироваться с бедными; богатым необходимо вернуться к вере и покаяться.⁷ Пророк осуждает их, возвращается к богу и просит помиловать «его» людей, не уничтожать всех, а хотя бы сделать между ними какие-то различия. Хешел (1962, с. 108) говорит, что «моральная развращенность лидеров разрушила отношения людей с Богом». Несмотря на мольбы Исаия, он продолжает:

Вот, приходит день Господа лютой, с гневом и пылающею яростью, чтобы сделать землю пустынею и истребить с нее грешников ее.

Я накажу мир за зло, и нечестивых - за беззакония их, и положу конец высокоумию гордых, и уничижу надменность притеснителей.

(Исаия 13:9, 11)

Этот отрывок обращен не только к израильтянам, а ко всему миру, и напоминает мне «обжигающий мир» Филипа Крашмэна (Cushman, 2007; West, 2004), в котором бедные страдают еще больше с каждым годом из-за безразличия мира.

Что же произошло с состраданием и любовью в послании пророка? Она возвращается в образе любви Бога к «своим» грешным людям. Но не все смогут вернуться к Богу: «Дела их не допускают их обратиться к Богу своему, ибо дух блуда внутри них, и Господа они не познали.» (Осия 5:4).

Если мы очистимся от греха, мы должны будем быть не только во вретисе и пепле, но и претерпевать постоянное обращение в веру. Вспомним, почему Бог в ярости:

Господь идёт судить старейшин и вождей Своего народа. Господь говорит: „Вы сожгли виноградники (Иудею), и добро, которые вы отняли у бедных, до сих пор у вас в домах. Что даёт вам право угнетать Мой народ, что даёт вам право толкать бедных лицом в грязь?“ Создатель, Господь Всемогущий, об этом спросил.

(Исаия 3:14–15)

Покаяние подразумевает видеть, что богатые угнетают бедных, и сделать что-то по этому поводу. Как в мире с существующим классовым и экономическим неравенством и страданиями не появятся древним пророкам и не упрекнут нас? Вспомним еще раз, чего же они требуют? Веры вне зависимости от религии? Точно нет. Покаяние означает жить человечно, с добром в душе, просто и справедливо:

"С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со всесождениями, с тельцами однолетними?"

Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елея? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего - за грех души моей?"

О, человек! сказано тебе, что - добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим.

(Михей 6:6–8)

Мы можем согласиться с Хешелом (1962, с. ххix) в том, что «пророков стало меньше», но он говорит, что «пророки еще существуют, и мы их игнорируем на свой страх и риск», с этим трудно поспорить. Те, кто выступают против неравенства и предупреждают об изменениях климата, явно становятся пророками, пока мы заняты делами более практичными и денежными. К сожалению, психоанализ во многом тоже утратил своих пророков: Шандора Ференци, Эриха Фромма (Wolstein, 1992); спрятал и принизил (Mann, 2000), убрал на второй план (Aron and Starr, 2012; Cortina and Maccoby, 1996; Roazen, 2001).

Хотя Левинас не считал себя пророком, он сам изучал тексты библейских пророчеств, его тексты и понимание жизни как пути ответственности отличаются пророческим стилем. Давайте подумаем, что же он мог иметь ввиду. Библейские пророки действовали словом, они учили нас смотреть по-другому, с другой стороны, видеть страдания бедных, понять свою ответственность и измениться. Левинас (1998b) больше всего говорил о пророчестве в работе «Иное, чем бытие». Поскольку его текст может показаться трудным для понимания, в скобках я привожу свои пояснения:

Мы говорим, что пророчества обладают качеством изменения направления,⁸ восприятие приказа совпадает с его смыслом, который в него вкладывает тот, кому он предназначен. [Услышав просьбу или требование, увидев лицо страдающего другого = требование, возлагаемое на меня – пророчество не оставляет места для раздумий.]

Таким образом пророчество являлось бы самой сутью души: другой подобный [предельный человек неожиданно появляется из того, что было сведено к тотальному или категории подобия], и вся человеческая духовность была бы пророческой [для другого]. Бесконечность не заявлена перед лицом свидетеля как тема [сказанное, общее утверждение].

При помощи знака, поданного другим мне, я обнаруживаю себя разрываемым на части из-за «невидимости» Гигеса. Gyges [я прячусь и избегаю ответственности, как у Платона], «меня за волосы» [Иезекииль 8:3] тащат из моей темноты в фразе о непритворности без сказанного⁹, в моем «Вот я», от «я» именительного падежа к винительному [игра слов: меня обвиняет другой, вина и ответственность бесконечны, а моя субъективность – это и есть

местоимение «я» в винительном падеже], я становлюсь свидетелем бесконечного [слово «свидетель» он использует в значении «пророчество»]. . .

Этот возврат/поворот [отклик на другого, этическая субъективность] – есть нечто противоположное повороту к себе, самоосознанию. Это непритворность, избавление от себя, «экстрадация» себя ради другого. Свидетельство – есть человечность и принятие; оно появилось еще до теологии [другой формы редукционизма, тотального, сказанного]; это кериγμα [послание] и молитва, прославление и признание . . .

Трансценденция откровения основывается на том факте, что «откровение» приходит в виде «его» слов другому [нет откровения без отклика]. То, что приказывает мне не оставляет мне никакой возможности оставить все как есть, безнаказанно [пройдя «обращение», мы уже не можем жить по-другому, увиливая от требования другого].

(Levinas, 1998b, с. 149)

Левинас описывает опыт пророка. Требование, адресованное лишь мне одному, создает единственно возможный путь, делая меня незаменимым (Ciaramelli, 1991). Обратного пути нет. Тот, кто слышит зов другого и видит его лицо, никогда уже не сможет поступить иначе. Но прежде появляется ответственность, еще до прихода другого:

Послушание, которое предшествует приказу, анахронизм [пророчество исполняется в обратном порядке, отклик появляется раньше требования другого] вдохновения или пророчества¹⁰ более парадоксален, чем предсказание будущего от оракула. «Я буду знать, что им нужно, прежде чем они попросят об этом, Я помогу им прежде чем они станут просить» [Исаия 65:24], эту формулу мы понимаем буквально. Когда я подхожу к другому, я уже опоздал на нашу встречу [другой всегда идет впереди меня, понимаю я это или нет].

(Levinas, 1998b, с. 150)

Что же происходит с нашей этикой в контексте универсальной религии? Если мы связываем этику с текстами библейских пророков, не берем ли мы на себя еще большее (невыполнимое) обязательство в рамках нашей веры? Все зависит от того, в какого Бога мы верим (так я отвечаю своим студентам, когда они спрашивают о моей вере). Левинас (1998b, с. 152) продолжает:

Из-за возникающей двусмысленности [особенно относительно языка религиозных текстов] пророчество – это не замена корявого откровения. Она [двусмысленность] связана с триумфом бесконечного [больше-чем-можно-подумать, чрезмерность, не-взаимность, асимметрия этических отношений] . . .

Трансцендентное самостоятельно может прервать свою манифестацию себя. Ее голос [манифестации и богооправдания] должен молчать до тех, пор пока никто не слушает ее сообщения. Необходимо, чтобы возникло напряжение 11, ведущее к состоянию ожидания «Вот я», которое подтвердиться при появлении зова. Субъективной ответственности за другого! Существует загадочная амбивалентность и перемене смыслов. В пророческом высказывании говорить не только о том, что есть и о том, кто говорит, но и подразумевается наличие свидетеля, вдохновителя другого.

Библейское выражение *hineni* (вот я (без Я и мне¹²), парадигматическое высказывание, неоднократно появляется в Книге Бытия. В работе «Иное, чем бытие» Левинас (1998b) ссылается на Исаию 58:6–9,¹³ пытаясь показать нам связь между откликом этического субъекта и социальной справедливостью. В предыдущей работе «Тотальность и бесконечное» (Levinas, 1969) он вкладывает текст *hineni* в уста Бога: «Тогда ты воззовешь, и Господь услышит; возопиешь, и Он скажет: "вот Я!"» (Исаия 58:9). Отвечая на зов бедных и голодных, мы проявляем к ним сострадание, обращаемся с ними свято, говорим голосом бесконечного. Левинас (1969, с. 74) говорит:

Это способность, идущая не от сердца, а благополучия, сытости. Мы открываем не только кошельки, но и двери собственного дома, «раздели с голодным хлеб твой», «сकिатающихся бедных введи в дом свой» (Исаия 58).

Гостеприимство, заключающееся в вежливом «доброе утро» и смене мест, слышится в словах пророка.¹⁴

Тот, кто осуждает, тоже воззовет. Мы страдаем сами и откликаемся на страдания другого. В комментариях Левинас приводит (1998b, р. 199, n11) ответ Исаии на свои обязанности пророка: «Вот я, пошли меня» (Исаия 6:8). Левинас говорит, что фраза «вот я» уже означает «пошли меня». Согласно Клэр Элиз Катц (2013), Левинас обращается к этой фразе Исаия и ее значению (Вот я), чтобы разорвать нашу удовлетворенность и спокойствие, вырвать нас из роли наблюдателей. Левинас настаивал на асимметрии отношений, и повторил пророчество, сказав, что мы услышим наше «вот я», когда придет время воззвать.

Адриан Пепершак (и я тоже) считал, что Левинас связывал радикальное этическое высказывание с пророчествами, поскольку хотел показать, насколько оно вписано в дискурс социальной справедливости. Пророк, согласно Пепершаку,

Был протагонистом справедливости, которая распространяется на все человечество. Нагота другого символизирует его незащищенность, разобщенность и изгнание в качестве чужака, с которым необходимо обращаться как с бесконечным.

(Peperzak and Levinas, 1993, с. 175)

И тем не менее, далее мы поговорим о неприметной ежедневной работе терапевтов, которую тоже можно отнести к пророческой.

Разыгрывание: мир пророка и терапевтическая работа

Dabar, «слово» на иврите,¹⁵ было настолько могущественным, что его невозможно было взять обратно. Слова, даже сказанные единожды, обладают силой создавать, поддерживать и убивать. Британские философы двадцатого века, изучающие речевые высказывания, считают молитву «Шма» образцовым примером (Austin, 1967) (которую мы уже встречали у Леви):

Внемли, Израиль! Господь — Бог наш, Господь — один! [Благословенно славное имя царства Его во веки веков!] И люби Господа, Бога твоего, всем

сердцем твоим, и всей душою твоей, и всем существом твоим. И будут эти слова, которые Я заповедовал тебе сегодня, в сердце твоём, и повторяй их сыновьям твоим, и произноси их, сидя в доме твоём, находясь в дороге, ложась и вставая; и повяжи их как знак на руку твою, и будут они знаками над глазами твоими, и напиши их на дверных косяках дома твоего и на воротах твоих.

Эти слова, как и пророческие, оказывают влияние на тех, кто их слышит и повторяет про себя, читает своим детям, повязывает на руку, над глазами, пишет их на косяках и воротах дома своего. Они меняют нас, когда мы их повторяем, изучаем и бережно храним.

Современный психоанализ¹⁶ изучал взаимосвязь и взаимозаменяемость слов и поступков. Конечно, в психоанализе (классическом, эго-психологии и теории отношений) мы всегда работаем при помощи слов. Мы слушаем и говорим. Слушая, – частично оставаясь при этом глухими – мы позволяем эмоциональной жизни другого воздействовать на нас, резонировать и вовлекать в процесс. Мы надеемся, что наши слова вызовут в другом отклик, в том числе эмоциональный, чтобы диалог продолжался, развивался и углублялся. Если такое происходит, оба участника меняются настолько, что могут даже этого не ожидать.

Но акт говорения несколько другой. Еще в детстве нам говорили, что «слова тебе ничего не сделают», очень убедительная ложь; мы узнаем, что «палки и камни могут сломать мне кости, но слова разобьют сердце». Фрейд показал нам, что слова могут донести не только смысл, но изменить нас на более глубоком уровне. Он понимал, что лечение словами проводилось во время различных ритуалов и в отношениях. Сейчас мы стали обращать внимание и на невербальное, ситуационное взаимодействие и то, что происходит в поле между людьми, хотя много остается неизученным. В любом случае, наши пациенты разговаривают с нами не только при помощи слов, и мы тоже. (Я хотела бы упомянуть обширную литературу о довербальном взаимодействии младенца и воздействии метафоры (Beebe and Lachmann, 2001; Lakoff and Johnson, 2003; Stern, 1977).)

Разыгрывание - понятие, возникшее в современном психоанализе отношений (Davies, 1997; Harris, 2002; Hirsch, 1998; Maroda, 1998; Spezzano, 1998; Stern, 2009), переводит «лечение говорением» на другой уровень. Психоанализ работает через процесс разыгрывания, в котором участвуют пациент и аналитик. Отыгрывание заработало плохую репутацию: мы ловим себя на этом в работе с пациентом. То же самое амбивалентное отношение существует в области контрпереноса: он есть у всех, без него невозможно понимание. С другой стороны, Фрейд и Когут предостерегали нас и говорили о необходимости «протирать наши очки», видеть пациентов четко, без воздействия контрпереноса и влияния нашей собственной истории и эмоций. Бийон советовал слушать без привлечения воспоминаний и желаний; другими словами, слушать без опоры на прошлое или будущее, создавая чистое, до-травматичное пространство, приглашающее к взаимодействию. Так что же нам делать с отыгрыванием и разыгрыванием? Это условие человеческих и терапевтических отношений или что-то, чего мы должны стыдиться?

Возможно и то, и другое и ни то, ни другое. Но прежде чем мы попытаемся решить эту головоломку, нам следует взглянуть на понятие отыгрывания в психоанализе. (Я не буду вдаваться в подробности семейной и групповой терапии.)

Возможно данное понятие не очень знакомо тем, кто не читал работы по межличностным отношениям. Конечно, нет необходимости вспомнить известное «отыгрывание» в психотерапии, которое имеет несколько негативное значение и вызывает пренебрежительное отношение. «Разыгрывание» больше связано с драмой и историей пациента. Так сложилось исторически, что оно использовалось как синоним к «отыгрыванию», но означало некоторые сдвиг в сторону попытки понять его в контексте развития человека. Стронники Фрейда ввели термин «контрпереносное разыгрывание» (Jacobs, 1986, 1997, 1999, 2001) или просто «разыгрывание» (McLaughlin, 1987, 1991), термин подразумевает наличие другого вида взаимодействия, которое делает возможным «лечение говорением». Стоит упомянуть изящное описание Джеймса МакЛафлина:

Разыгрывание в его широком значении проявляется в поведении обоих участников терапевтического процесса. Оно становится возможным в силу очень сильного нарастания напряжения из-за «просьбы» или манипуляции при помощи слов или молчания, которое неизбежно присутствует в некоторой степени в любом диалоге. В аналитической ситуации происходит взаимное нарастание напряжения поскольку обычное взаимодействие ограничено правилами терапии, а визуальный контакт исключен.

Психоаналитическая ситуация способствует регрессии, что в результате приводит к разыгрыванию, слова становятся действием – палками и камнями, объятиями и холдингом. Вторичный процесс, который мы ценим за линейность и логичность, нагружается аффективными просьбами и принуждением, которые могут ощущаться обоими участниками процесса как важные действия или побуждение к ним.

В аналитическом пространстве слова воплощаются и дополнительно нагружаются при помощи постоянного призыва, возникающего в невербальном пространстве между участниками, многие из этого взаимодействия осознаются и обсуждаются, иногда и бессознательно.

Каждый из нас узнал еще в младенчестве (задолго до появления слов) как обратиться к другому, заставить его что-то сделать, уточнить и даже скрыть от него что-то при помощи сигналов нашего тела, жестов, выражений лица и оттенков голоса. Обе стороны за свою жизнь расширяли арсенал этих средств влияния и сами попадали под прицел, параллельно узнавая более слабую силу слов.

(McLaughlin, 1991, с. 598)

Мне очень нравится эта известная цитата по нескольким причинам. Во-первых, автор напоминает обоим участникам процесса: действия говорят, а слова действуют. Не стирая границы между словами и действиями, он исследует взаимодействие в кабинете и силу слова.¹⁷ Во-вторых, он предполагает взаимное участие на протяжении всего взаимодействия. Обе стороны регистрируют, обрабатывают, просят, заставляют, уточняют и притворяются. Он имеет в виду не столько равенство и обмен любезностями (Rozmarin, 2007), а взаимности и ответственности, о которой говорил Льюис Арон (1996), когда аналитик остается асимметрично ответственен за пациента. В-третьих, в словах МакЛафлина я не слышу ни грамма стыда, вины или «ага, попались!». Даже когда он употребляет

слово «манипуляция», оно звучит нормально. Разыгрывание является всего лишь коммуникацией в которой участвуют все люди. А аналитики и пациенты – обычные люди. Мы разыгрываем то, что оба хотели бы сказать друг другу. Это обычный силлогизм. В-четвертых, описание разыгрывания содержит в себе то, что эго-психологи часто называют «стремлением к развитию» (Fosshage, 1988), а я рассматриваю как благодушие и гостеприимство. В контексте герменевтики доверия я предполагаю, что я и мой пациент, делаем все возможное, чтобы рассказать историю и вместе найти выход (возможно не самый простой).

Нью-Йоркская школа отношений¹⁸, особенно под влиянием Филипа Бромбегра, считает, что диссоциация вызывает разыгрывание. Если посмотреть на это предположение более внимательно, мы увидим, как меняется само понятие разыгрывания:

В то время как мы боимся воплощения перцептивного опыта, травма уже в некоторой степени *переживается снова*, а не просто *проговаривается*. Это часто (но не всегда) вовлекает пациента и терапевта в *разыгрывание* травмы здесь и сейчас. Терапевт диссоциативно ощущается пациентом как версия жестокого, незаботливого и отвергающего другого, а поскольку он сам находится в диссоциативном состоянии, то *вносит вклад* в то, как пациент воспринимает его. Диссоциативное разыгрывание – это совместно создаваемый «кокон», который удерживает их в заложниках, *в то время* как терапевт сознательно работает с другой частью пациента – той, которая может (по крайней мере на время) сотрудничать и сохранять сильную привязанность к терапевту; иногда даже «слишком» сильную.

(Bromberg, 2003, с. 709)

Для разрешения данной трудности мы рассматриваем разыгрывание как заново запущенный процесс развития. Эстелл Шейн (2006, с. 299), перефразируя идеи Малкольма Салвина, практически на ходу создала термин «развивающее разыгрывание», «которое возникает вокруг желания пациента повести аналитика туда, куда он (вероятно, аналитик) не пошел бы ни в каких отношениях». И тут возникает вопрос: как же понимать слово «развивающий», если все мои доводы построены именно на нем.¹⁹

Когда мы называем разыгрывание «развивающим», то имеем в виду, что пациент, страдающий незнакомец (т.е. страдалец, ищущий моей помощи; «пацио» = страдать, претерпевать), призывает меня, нуждается во мне, и никто из нас этого не планировал. Разыгрывание запускается не мной, а тем, кто был рядом с пациентом в тот период его жизни (Winnicott, 1975), когда он испытывал страдания. Я не принимаю решение откликаться на его просьбу с позиции суверенной автономии или из нарциссических побуждений, а позволяю пациенту взять меня в заложники, травмировать меня, обязать играть определенную роль, вероятно, матери или отца (Pizer, 2008), которую я бы никогда не выбрал, но в разыгрывании которой я найду себя, если буду нести ответственность за отклик на зов другого. Внутри меня само по себе возникает что-то, подчинение развивающему разыгрыванию, и в результате меняемся мы оба ради блага пациента (Davoine and Gaudillière, 2004). Отчаяние моего клиента – «Донна,

скажите же мне что-нибудь!» - разрушает мое самонадеянное и спокойное состояние довольства собой и вынуждает искать ответ, чтобы он не погиб в одиночестве. Левинас сказал бы, что этическая субъективность не способна отключить себя и другого.

Подобный процесс включает все то сложное взаимодействие, которое описал МакЛафлин, его могли бы оценить теоретики нелинейных и сложных систем, а также те, кто изучает жизнь младенца и верит, что психоанализ встречается и контейнирует то, что ранее не было встречено и контейнировано совсем или очень плохо. Интерсубъективный подход тоже рассматривал проблемы взаимодействия терапевта в ключе теории развития и разрешения ранних проблем пациента. На языке эго-психологии селф-объект должен вовлечь в процесс обоих участников. Если мы рассматриваем разыгрывание как постоянный процесс взаимного развития, что становится понятным, насколько важна готовность/неготовность аналитика меняться с каждым пациентом на каждой встрече. Пророческая и развивающая функция разыгрывания отлично согласуется со взглядами современной эго-психологии: если посмотреть на работы Lichtenberg, Lachmann, Fosshage (1996), Teicholz (1999); интерсубъективные системы Stolorow, Brandchaft, and Atwood (1987); в особенности Bacal (2006) и Coburn's (2014). Каждая теория говорит, что в любой момент терапии, проживаемый или разыгрываемый призыв другого приказывает мне опустошить себя, попридержать свои теории и размышления, чтобы стать более свободным, т.е. собой.

Быть готовым к изменениям означает быть готовым к трудностям, представить, что я могу поймать тебя в ловушку и тюрьму своих ожиданий. Готовность к изменениям подразумевает отказ от моих метафор в пользу твоих, готовность видеть, как ты отворачиваешься или теряешь силы жить. Иногда готовность меняться может привести к изучению какого-либо вида искусства, спорта, периода истории, о которых я не знал до сих пор, а нам надо создать общее поле для взаимодействия. Развивающее разыгрывание означает не только бессознательное стягивание во что-то, но и присоединение к созданию «оптимального разыгрывания» (Galatzer-Levy, 2011, с. 148), где старые раны будут поняты хотя бы частично, мы станем тому свидетелями, возможно, мы излечим их, и развитие продолжится. По мнению Мари-Джоан Герсон (1996) развивающее разыгрывание расширяет или расшатывает систему. Конечно, в этом процессе могут включаться наши эгоистические тенденции, и развитие иногда идет в сторону зла и насилия. Но все зависит от того, что понимать под «развитием». Развивающее разыгрывание создает отзывчивость, включенность и покой. Иногда они имплицитно или эксплицитно пророчески протестуют и подпитывают нас, когда мы приветствуем другого.

В заключении хотелось бы сказать, что, рассматривая слова как действия и действия как слова, мы видим, что они из одного поля. Терапевты, «лечащие говорением», пророческим действием, бросают вызов и отказываются махнуть рукой на сломленных и разбитых. Каждый раз, видя и откликаясь на лицо человека, которого другие решили «выкинуть», передать в «соответствующую организацию», работая с пограничными и психотиками, мы находим себя в мире пророков. В худшие моменты нашей практики, находясь в изоляции, мы продолжаем сохранять

веру в то, что один человек что-то значит (и небезразличное отношение к пациенту, и наши усилия как терапевта), возможно, в этом и есть роль пророка. Они – наши терапевты в лучшем смысле этого слова.

Человеческое достоинство

Примо Леви, центральная фигура данной книги отказывался от «мантии пророка» и старательно ее избегал. Тем не менее, он продолжал рассказывать свою историю о методичном уничтожении человечества и задаваться вопросом, как же мир мог дойти до такого. Его логичный и четкий разум говорил:

Когда негласная догма [каждый незнакомец – враг²⁰] становится основной предпосылкой силлогизма, то в конце логической цепочки окажется *лагерь*. Это и есть продукт концепции мира в ее логическом продолжении.

(Levi, 1986b, с. 9)

Больше всего его беспокоила (что не мог предсказать ни один постмодернист, ни конструктивист) память об умышленном циничном и систематическом уничтожении человечества, превращении людей в оболочки с номерами на руках. *Лагерь* систематически уничтожал язык и понимание, сводя человека до получеловека (твари), которую не интересовало ничего кроме собственного выживания. Антуан Филиппе (2004, с. 130) пишет:

Уничтожение человечества подразумевает не просто убийство людей; оно убивает саму жизнь в человеке, превращая его в «мусульманина», человека на грани между жизнью и смертью, опускавшегося ниже животного, до уровня растения, когда уже ничего не имеет смысла кроме пищи и выживания. Это означает, что нацисты попытались уничтожить этику в человеке, выживание само по себе являлось актом этическим; основной задачей было спасение себя в роли человека, чтобы сохранить этику и человечество в целом.

Получив образование в духе западной Европы, выучив наизусть произведения Данте, Леви интернализировал фундаментальное уважение к человеческому достоинству в духе еврейской и христианской традиций и понятие греха в них – поведение, которое Джозеф Фаррелл (2011, с. 88) описал как «несовместимое с человеческим». С момента освобождения из Освенцима все его творчество на протяжении более 40 лет стало рассуждением о человеческом достоинстве и случаях его нарушения. Как и многие в западной Европе, он верил, что есть некое четкое и значимое отличие человека от других видов: «Вы созданы не для животной доли, но к доблести и к знанию рождены» (Dante Alighieri, 2000, с. 485); «А если бы это была женщина . . . чрево холодное как лед» (Levi et al., 1992, с. 9). Жертвы не только доходили до состояния животных, но и их угнетатели вели себя как скоты. Несмотря на всю животную жестокость (еще одна отсылка к животным), Леви смог выжить и в этом помогло осознание того самого отличия. Спустя 40 лет после освобождения в интервью он сказал:

Любопытно, как состояние подобное животному реализуется в языке: в немецком существует два слова для поглощения пищи. Первое *essen* (есть) относится к человеку, второе *fressen* (жрать), к животному. Лошади или коту мы говорим *frisst* (жри). В лагере по умолчанию нам говорили *fressen*. Сравнение нас с животными было очевидно для всех.

(Levi, 1983)

Леви всю жизнь преследовали эти полулюди, пустые оболочки, фигуры «мусульман» (на итальянском)²¹. Его главной задачей стало не превратиться в нечто подобное. Один из заключенных так объяснил Леви свои усилия по соблюдению чистоплотности: «мы не должны превращаться в чудовищ». Леви, понимая всю серьезность ситуации, наблюдал быстро разрушение и опустошение людей вокруг и разработал свои методы: читал наизусть Данте; осуждал жестокое поведение других; продолжал работать химиком; старался запомнить все до мелочей, чтобы по возвращению рассказать об этом, несмотря на старания нацистов замести следы. Его товарищ Лоренцо, который отдавал Леви свою порцию супа, спасал свое человеческое достоинство честно трудясь: «его направили возводить защитные стены, он делал их ровными, прочными, аккуратно подгоняя кирпичи и используя столько раствора, сколько требуется. И делал он это не потому, что привык подчиняться приказам, а из чувства профессиональной гордости» (Levi, 1989, с. 122). Он, как и другие, сам определял, что такое сопротивление. Леви неоднократно подчеркивал, что для нацистов важным было не уничтожение жертв, а истребление человеческого. Некоторые смогли его сохранить, остатки и осколки своей человечности.

Позже Леви писал, что «война проистекает из гнева, а в Освенциме его не было. Освенцим не в нас, это не архетип, он лежит за пределами человеческого» (Levi et al., 2005, с. 28). Что он имел в виду? Возможно, Джозеф Фаррелл сумел понять:

Суждение Леви не только фундаментальное утверждение о вере в человека, но и последующее увольнение из их числа тех, кто способен на гнусные преступления, выходящие за рамки понимания. Освенцим – мир не бесчеловечного, а не-человеческого.

(Farrell, 2011, с. 97)

Леви всегда боялся, что за углом нас снова может ждать новый Освенцим. Увиливание от обязательств тревожило его также, как и Достоевского, Бонхёффера, Левинаса. Они все говорили, что слово “*laggiù*” — “там внизу”, будто ад Данте — не должно стать путем развития человечества; добро и святость становятся признаками человеческого достоинства. Ни один из этих писателей — Достоевский с «Братьями Карамазовыми», Бонхёффер с «простой любезностью», Леви с аллергией к промыслу божьему в сочетании с почитанием человеческого, Левинас, для которого человеческое достоинство может проявиться только перед лицом другого, приказывающего нам «Не убивай меня» — не позволял уйти от ответственности через религию. Слова Леви буквально стали пророческими:

Освенцим должен стать своего рода предупреждением о человечности, напоминающем нам о том, что уже далеко не ново, но часто забывается:

человек есть и должен оставаться священным для другого человека всегда и везде.

(Levi et al., 2005, с. 7)

Прежде чем перейти к добру и святости в голосе пророка, давайте вспомним о женщине, которая известна многим, кто работал с жертвами войн, политических событий и сексуального насилия — Джудит Льюис Херман, основательница фонда «Жертвы насилия», которая обратила внимание клиницистов на стыд и научила свою дочь быть мужественной перед комиссией МакКарти. Херман (1992; Herman and Hirschman, 1981) понимала «опустошенно шокированное» состояние было похоже на сексуальное насилие, страдание происходило из одного источника – «посттравматического стресса». Непретенциозная, но настойчивая, обучающая, но пытливая умом, коллаборатор, но одинокий искатель правды, Херман стала для меня воплощением молчаливого пророка. Как и Мандела, она продолжала повторять «это неправильно» и боролась за то, чтобы мы обратили внимание и поняли, что один человек тоже имеет значение. Она научила многих терапевтов, включая меня, посвящать себя другим людям и поддерживать друг друга в этой работе, заключающейся в отклике на уязвимость другого.²² Леви описывал своего товарища по заключению как «отчаявшегося и невыносимо одинокого» (Levi, 1989, с. 134); Херман считает, что восстановление человеческого достоинства напрямую связано с восстановлением человеческих отношений, возвращением в сообщество, настолько, насколько это возможно. Недавно она учила нас понимать всю сложность посттравматического стресса (более сочувствующее название для диссоциативного расстройства) и страдания в контексте стыда (Herman, 2011). Ее настойчивые попытки найти способы восстановления человеческого достоинства, ее собственное спокойное отстаивание человеческого перед лицом маргинализации, ее скромность: все эти качества сделали ее одним из моих любимых пророков и хористов.

Как сказал Цветан Тодоров (1996) мое собственное достоинство имеет лишь относительную ценность; забота о достоинстве и потребностях другого ценится гораздо выше. В лучших традициях пророчеств Херман и Леви говорили об этическом фокусе на человеческом достоинстве сломленного человека.

Святость²³

Левинас выделял бесполезное и полезное страдание в зависимости от нашей готовности делать что-либо ради другого и меняться с ним местами. Один за другого. В последние годы жизни он любил рассказывать истории о «святости», когда происходит неожиданный (как для страдающего, так и для проявляющего заботу) отклик на призыв другого. Он возникает (как и слово пророка) откуда-то извне, еще до возникновения ситуации, из до-анархической ответственности. В повести «Жизнь и судьба» Василия Гроссмана (см главу 3) приводился пример неожиданного проявления доброты; Иван Карамазов проявил заботу по отношению к незнакомцу, которого он ранее игнорировал. Но и другие мыслители отказывались поверить в то, что если на земле происходит разгул зла, то человек уже не способен проявить спонтанную доброту. Дори Лауб, психоаналитик и журналист, бравший интервью у выживших в Освенциме, пишет:

Будучи подростком во время войны, она (собеседница Лауба) потеряла практически всю свою семью и стала свидетелем ужасных событий. Среди которых была смерть маленького мальчика, который задохнулся из-за того, что громко плакал, и случай, когда ее родственников сожгли заживо. Их загнали в деревянную лачугу и подожгли. В последние годы войны она присоединилась к партизанскому движению, выслеживая и убивая местных, помогавших немцам. Как-то ее товарищи по отряду поймали 17-летнего немца и разрешили ей убить его, если захочется отомстить. После всего, что с ней произошло, она перевязала его раны и отвела в ближайший лагерь для военнопленных. Когда ее спросили, почему она так поступила, она ответила: «Как я могла убить его? Он смотрел мне прямо в лицо, а я смотрела на него».

(Laub, 1992, с. 80)

История напоминает размышления Левинаса о требовании, которое возникает у нас перед лицом другого. Конечно, многие могли бы поступить на ее месте совсем иначе. Почему кто-то откликается на другого, а кто-то нет? Мы можем лишь размышлять на основе имеющихся примеров. Почему Лоренцо постоянно рисковал жизнью и отдавал свою еду Примо Леви? Почему девушка из рассказа Лауба спасла немецкого паренька? Почему русская женщина бросила немецкому офицеру кусок хлеба? Думаю, Винникотт (1965, с. 73) описал что-то похожее как «развитие способности к заботе», когда достаточно хорошее окружение способствует развитию ребенка и его способности искренне заботиться о других, даже в экстремальных условиях. Тодоров (1996, с. 201–202) приводит еще один пример из Освенцима:

Солдат СС Виктор Пестек подходил к нескольким людям и предлагал помочь совершить побег. У него был план: он выкрадет еще одну форму эссовца, и вдвоем они выйдут из лагеря. Заключенные с подозрением отнеслись к его предложению, заподозрив неладное. В конце концов, один человек согласился. Его звали Ледерер. Он благополучно сбежал. Позже Пестек вернулся и снова предлагал совершить побег, но в этот раз его поймали и казнили. Зачем он рисковал своей жизнью? Оказалось, что, когда он воевал на русском фронте и участвовал в карательной операции против селян, подозреваемых в укрывательстве членов сопротивления, он был ранен. Его боевые товарищи бросили его. На следующий день несколько русских нашли его за амбаром. Пестека мучила жажда. Вместо того, чтобы убить его, они отвели его к ручью.

Кроме различных теоретических рассуждений у нас всегда есть воспоминания: *память о добре* может поддерживать наше этическое зрение, чувствительность к страданию другого, невозможность пройти мимо или отвернуться. Именно в такие моменты появляется «святость» и герои, которые никогда себя таковыми не считают. Никогда не забывать. Это наша мантра, помнить худшее, и не забывать добро неожиданное и редкое.

Херманн Лангбейн (1972), еще один бывший заключенный Освенцима, собирал истории подобные рассказу о Викторе Пестеке. Будучи ученым, Примо Леви решил подсчитать количество исключений. Он писал:

Я очень хорошо помню то время и ту атмосферу и думаю, что могу судить тогдашних немцев без предвзятости, с холодным сердцем. Почти все (но не все) были глухи, слепы и немые; эти «инвалиды» составляли основную массу, плоть, в сердцевине которой находилась горстка нелюдей. Почти все (но не все) боялись, поэтому именно здесь, объективности ради, чтобы доказать, насколько я далек от огульных осуждений, мне хочется рассказать один эпизод — исключительный, но тем не менее случившийся на самом деле.

В ноябре 1944 года в Освенциме я с двумя товарищами работал в химической лаборатории, которую успел описать раньше. Завыла сирена воздушной тревоги, и тут же в небе появились бомбардировщики, сотни бомбардировщиков. Такой налет должен был обернуться чудовищными последствиями. Внизу имелось несколько больших бункеров, но они предназначались только для немцев, заключенным спускаться туда запрещалось. Наше место было на изрытом взрывами, истоптанном ногами, а теперь уже покрытом снегом пустыре перед лагерным ограждением. Все-заключенные и вольнонаемные — бросились вниз по лестнице, эти — в одну сторону, те — в другую, и тут начальник лаборатории, немец, сказал нам, хефтлинкам-химикам: «Вы, трое, идите со мной!» Удивившись, мы побежали за ним, но на пороге бункера стоял вооруженный охранник со свастикой на рукаве. Он сказал немцу: «Вы входите, а этих — вон отсюда!» Начальник лаборатории ответил ему: «Они со мной. Или мы все, или никто» — и попробовал проложить нам дорогу силой. Началась потасовка. Перевес явно был на стороне этого рослого малого, но тут, к счастью для всех, сирена смолкла: бомбы предназначались не нам, самолеты пролетели дальше на север. Если бы (еще одно «если бы»), но так трудно удержаться от искушения и вновь не ступить на путь предположений!) «нетипичных» немцев, способных хотя бы на такое скромное проявление мужества, было больше, тогдашняя история и теперешняя география были бы другими

(Levi, 1989, с. 169)

Для Леви этот человек проявил скромное мужество, но с другой стороны, его могли бы застрелить за такой поступок. Это воспоминание осталось с ним до конца его дней, равно как и его доброта и смелость в отношении других заключенных.

Многие примеры из числа тех, которые Леви называл «святостью», неожиданным проявлением добра, отклика на другого, остаются незамеченными. Мой сосед недавно увидел, как в аптеке немецкой паре отказались продать лекарство, потому что у них не было американского документа, удостоверяющего личность. Он пошел за ними до дверей магазина, где они стояли в слезах, потому что это лекарство им было просто необходимо, сказал им подождать и вернулся с ним. Он отнесся к ним не как к незнакомцам, а своим соседям. Это еще хорошо, что все участники истории были белыми и говорили на хорошем английском. Но я часто вижу в Нью-Йорке добрые истории, которые происходят с людьми любого цвета кожи и говорящих на разных языках. Мы должны услышать наш внутренний хор, его низы, которые напоминают нам о том, что этическая жизнь существует, а значит, возможна.

Постскрипtum

Пророки, которые высказывались довольно резко и требовательно, и предупреждают, что на пути к сохранению веры, небезразличного отношения к несправедливости, восстановлению человеческого достоинства могут быть свои трудности и опасности. Сократ, ставший внутренним хористом многих философов, говорил на суде:

А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям, — тогда, когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали. Теперь, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше появится у вас обличителей — я до сих пор их сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, — то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и нехорош, а вот вам способ и самый хороший и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Предсказав это вам, тем, кто меня осудил, я покидаю вас.

(Plato, 1997, *Apology*, 39c–d)

Наше современное представление о пророчестве глубоко уходит корнями в традиции греков и еврейского народа, и иногда слышится в словах всех тех, о ком я говорила в данной книге, хотя они часто предпочитали оставаться в тени и вести тихую жизнь.

Примечания

- 1 В 1934 Дитрих Бонхёффер, наблюдая за приходом нацистов к власти и процессом перевооружения Германии, говорил:

Иеремия не стремился стать пророком . . . он сопротивлялся и пытался избежать этой участи. Но на пути его бегства его преследовало слово и призыв. Он больше не смог убежать . . . Его обвинили в фантазировании, упрямстве, нарушении мира и спокойствия, объявили врагом народа, как и многих других в наше время . . . Боже, ты позвал меня, и я услышал твой зов . . . Я не мог себе даже представить, что меня ждет. . . Откуда нам было знать, что твоя любовь настолько ранит, а милость настолько жестока? . . . Боже, почему ты настолько страшен рядом с нами?

(цитата из Schlingensiepen, 2010, с. 154)

- 2 После написания данной главы я нашла два великолепных примера пророчества Леви в работах Клэр Элиз Кац (2013), которая тоже начинает со слов Хещела и Оона Айзенштат (2001), когда говорит о трансформации послушания в приказ. Мы не просто обсуждаем вопросы социальной справедливости, а слышим призыв при встрече с другим, который превращает нас в искателей, протестующих, критиков и пророков.

- 3 Внимательный читатель может сказать, что я в основном ссылаюсь на еврейских пророков. Я знаю, что в Исламе тоже существует пророк Мохаммед, который тоже говорил о едином боге, призывал богатых и влиятельных встать на защиту бедных. К сожалению, я недостаточно знакома с историей Ислама.
- 4 В то время для евреев и христиан мужское местоимение (он) использовалось для обозначения бога.
- 5 Ученые, изучающие Библию, считают, что Книгу Исаии написали два автора. Главы 40–55 были написаны неизвестным автором.
- 6 Хешел приводил цитаты из переработанной версии Библии.
- 7 Подобное отношение сохраняется в Новом завете: Иисус олицетворяет ненависть пророков к бедности и любовь к нищим.
- 8 Поворот является выражением контр-культурного качества пророчеств (древних и Левинаса):

Кто-то может назвать этот поворот пророчеством, поскольку восприятие *приказа* совпадает с его смыслом, который понимает тот, кто его слышит. Пророчество было бы своего рода психизмом души: другой и вся духовность человека носили бы характер пророческого.

(Levinas et al., 1996, p. 105)

- 9 Пояснение к этой фразе были в главе 2, примечание 6.
- 10 Циарамелли (1991) приводит слова друга Левинаса Мориса Бланшо: «мы должны как-то понять безотлагательное по отношению к прошедшему времени» (Blanchot and Smock, 1995, с. 24).
- 11 Некоторые резкие слова Левинаса, Примо Леви и Ивана Карамазова относились к богооправданию, всемогущему доброму Богу, которые допускает смерть и пытки невинных людей (see Bernstein, 2002).
- 12 См глава 3, примечание 2
- 13

Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся.

(Исаия 58:6–7)

Тогда ты воззовешь, и Господь услышит; возопиешь, и Он скажет: "вот Я!" (Исаия 58:9)

- 14 Ранее в попытке разграничить тотальное и бесконечное, Левинас (1969, с. 22–23) писал о пророчестве:

Для вещи нагота — это излишек, преобладание ее бытия над ее конечностью.

Это — ее абсурдность, бесполезность, которая сама проявляется только по отношению к недостающей ей форме.

- 15 Джеймс Мюленбург (1961, с. 32): «Слово обладает духовной и динамической силой, содержит в себе знание, силу и мощь говорить само по себе»
- 16 Левинас постоянно обвинял психоанализ в тотализации, сведении всего и всех к одной идее или понятию. (Levinas, 1990).
- 17 По моим данным, МакЛафлин никогда не ссылался на *dabar*, эффективное слово, которое просто невозможно уничтожить, потому что оно уже оказало свое действие, проявилось. Христианские тексты (Иоанн 1:1–3)—«В начале было Слово»— схожи с

еврейским *dabar* и греческим *logos*. (Спасибо Дональду Брауе за эту подсказку.) Кажется, МакЛафлин имел ввиду более широкое значение слова *dabar*.

- 18 Согласно Терри Маркс-Тарлоу (2011, с. 118), в данной теории говорится: «то, что было диссоциировано должно быть разыграно».
- 19 Вклад психоанализа в психотерапевтический процесс заключается именно в развитии чувствительности. Все мои любимые учителя в области психоанализа – Ференци, Винникотт, Когут и Левальд – верили, что психоаналитическая психотерапия – это процесс развития, появление новых возможностей и начал.
- 20 Вспомним логику инверсии Левинаса: вдова, сирота и незнакомец – есть те, перед кем я изначально несу ответственность быть безразличным.
- 21 Возможно, уничижительное слово было необходимо, чтобы отчаянно отделить себя от тех, кто уже сдался, будто их уже исключили из числа человечества, за которое оставшиеся еще пытаются зацепиться.
- 22 Человечность и сострадание Херман в вопросе восстановления человеческого достоинства также очевидно в ее советах для клиницистов и студентов.
- 23 Теолог (коим я не являюсь) подошел бы к этому вопросу с точки зрения работы Рудольфа Отто «Священное» (1958). Отто и Левинас оба говорили о трансцендентном и сепарации, Левинас отличал священное (бесконечное в человеке) от сакрального, которое больше относится к язычеству и является более конкретным.

Список литературы

- Ajzenstat, O. (2001). *Driven Back to the Text: The Premodern Sources of Levinas' Postmodernism*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Aron, L. (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Aron, L., and Starr, K. (2012). *A Psychotherapy for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Austin, J. L. (1967). *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bacal, H. (2006). Specificity Theory: Conceptualizing a Personal and Professional Quest for Therapeutic Possibility. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*; 1, 133–155.
- Beebe, B., and Lachmann, F. M. (2001). *Infant Research and Adult Treatment: A Dyadic Systems Approach*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Bernstein, R. J. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge and Malden, MA: Polity Press and Blackwell.
- Blanchot, M., and Smock, A. (1995). *The Writing of the Disaster*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Bromberg, P. (2003). On Being One's Dream: Some Reflections on Robert Bosnak's "Embodied Imagination". *Contemporary Psychoanalysis*, 39, 697–710.
- Ciaramelli, F. (1991). Levinas's Ethical Discourse between Individuation and Universality. In R. Bernasconi and S. Critchley (Eds.), *Re-reading Levinas* (pp. 83–105). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Coburn, W. (2014). *Psychoanalytic Complexity: Clinical Attitudes for Therapeutic Change*. New York: Routledge.
- Cohen, S. (1962). The Ontogenesis of Prophetic Behavior: A Study in Creative Conscience Formation. *Psychoanalytic Review*, 49A, 100–122.
- Cortina, M., and Maccoby, M. (1996). *A Prophetic Analyst: Erich Fromm's Contribution to Psychoanalysis*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Cushman, P. (2007). A Burning World, an Absent God: Midrash, Hermeneutics, and Relational Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 43, 47–88.

- Dante Alighieri (2000). *Inferno*. Translated by R. Hollander and J. Hollander. New York: Doubleday.
- Davies, J. (1997). Dissociation, Therapeutic Enactment, and Transference– Countertransference Processes. *Gender and Psychoanalysis*, 2, 241–257.
- Davoine, F., and Gaudillière, J.-M. (2004). *History Beyond Trauma: Whereof One Cannot Speak, Thereof One Cannot Stay Silent*. New York: Other Press.
- Ellis, M. (2007). *Reading the Torah Out Loud: A Journey of Lament and Hope*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Farrell, J. (2011). The Humanity and Humanism of Primo Levi. In S. Pugliese (Ed.), *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism after the Fall* (pp. 87–102). New York: Fordham University Press.
- Fosshage, J. (1988). [Chapter 8](#) Dream Interpretation Revisited. *Progress Self Psychology*, 3, 161–175.
- Frank, J. (2002). *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Galatzer-Levy, R. (2011). Commentary on Paper by Terry Marks-Tarlow. *Psychoanalytic Dialogues*, 21, 140–151.
- Gerson, M.-J. (1996). *The Embedded Self: A Psychoanalytic Guide to Family Therapy*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Harris, A. (2002). Multiplicity as a Form of Enactment. *Psychoanalytic Dialogues*, 12, 827–835.
- Herman, J. (1992). *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books.
- Herman, J. (2011). Posttraumatic Stress Disorder as a Shame Disorder. In R. Dearing and J. Tangney (Eds.), *Shame in the Therapy Hour* (pp. 261–276). Washington, DC: American Psychological Association.
- Herman, J., and Hirschman, L. (1981). *Father–Daughter Incest*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heschel, A. J. (1962). *The Prophets*. New York: Harper & Row.
- Hirsch, I. (1998). The Concept of Enactment and Theoretical Convergence. *Psychoanalytic Quarterly*, 67, 78–101.
- Jacobs, T. (1986). On Countertransference Enactments. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 34, 289–307.
- Jacobs, T. (1997). In Search of the Mind of the Analyst: A Progress Report. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45, 1035–1059.
- Jacobs, T. (1999). Countertransference Past and Present. *International Journal of Psychoanalysis*, 80, 575–594.
- Jacobs, T. (2001). On Unconscious Communications and Covert Enactments. *Psychoanalytic Inquiry*, 21, 4–23.
- Katz, C. (2013). *Levinas and the Crisis of Humanism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (2003). *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Langbein, H. (1972). *Menschen in Auschwitz*. Wien: Europaverl.
- Laub, D. (1992). An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival. In S. Felman and D. Laub (Eds.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (pp. 75–92). New York: Routledge.
- Levi, P. (1983) *Sorgenti di vita* [television interview]. RAI, March 25.
- Levi, P. (1986a). *The Reawakening*. New York: Macmillan.
- Levi, P. (1986b). *Survival in Auschwitz and The Reawakening: Two Memoirs*. New York: Summit Books.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage International.

- Levi, P., Belpoliti, M., and Wood, S. (2005). *The Black Hole of Auschwitz*. Cambridge and Malden, MA: Polity.
- Levi, P., Feldman, R., and Swann, B. (1992). *Collected Poems* (new edn.). London and Boston, MA: Faber & Faber.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1990). *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1998a). *Collected Philosophical Papers*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1998b). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E., Peperzak, A. T., Critchley, S., and Bernasconi, R. (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Lichtenberg, J. D., Lachmann, F. M., and Fosshage, J. L. (1996). *The Clinical Exchange: Techniques Derived from Self and Motivational Systems*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- McLaughlin, J. (1987). The Play of Transference: Some Reflections on Enactment in the Psychoanalytic Situation. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 35, 557–582.
- McLaughlin, J. (1991). Clinical and Theoretical Aspects of Enactment. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 39, 595–614.
- Mann, C. (2000). Fromm's Impact on Interpersonal Psychoanalysis. *International Forum of Psychoanalysis*, 9, 199–205.
- Marks-Tarlow, T. (2011). Merging and Emerging: A Nonlinear Portrait of Intersubjectivity during Psychotherapy. *Psychoanalytic Dialogues*, 21, 110–127.
- Maroda, K. J. (1998). Enactment. *Psychoanalytic Psychology*, 15, 517–535.
- Mulienburg, J. (1961). *The Way of Israel*. New York: Harper.
- Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. New York: Oxford University Press.
- Peperzak, A., and Levinas, E. (1993). *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Philippe, A. (2004). The Drowned as Saviors of Humanity: The Anthropological Value of *Se questo e un uomo*. In S. Pugliese (Ed.), *The Legacy of Primo Levi* (pp. 125–131). London: Palgrave Macmillan.
- Pizer, S. (2008). The Shock of Recognition: What My Grandfather Taught Me about Psychoanalytic Process. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 3, 287–303.
- Plato (1997). *Complete Works*. Edited by J. M. Cooper; associate editor D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett.
- Pushkin, A. (1825). The Prophet. Retrieved from <http://poemsintranslation.blogspot.com/2011/09/pushkin-prophet-from-russian.html> (accessed August 27, 2015).
- Roazen, P. (2001). The Exclusion of Erich Fromm from the IPA. *Contemporary Psychoanalysis*, 37, 5–42.
- Rozmarin, E. (2007). An Other in Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 43, 327–360.
- Schlingensiepen, F. (2010). *Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance*. London and New York: T. & T. Clark.
- Shane, E. (2006). Editor's Epilogue. *Psychoanalytic Inquiry*, 26, 295–304.
- Shulman, D. (2008). Jonah: His Story, Our Story; His Struggle, Our Struggle: Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg. *Psychoanalytic Dialogues*, 18, 329–364.
- Spezzano, C. (1998). Listening and Interpreting: How Relational Analysts Kill Time between Disclosures and Enactments: Commentary on Papers by Bromberg and by Greenberg. *Psychoanalytic Dialogues*, 8, 237–246.

- Stern, D. B. (2009). *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge.
- Stern, D. N. (1977). *The First Relationship: Mother and Infant*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stolorow, R. D., Brandchaft, B., and Afwood, G. E. (1987). *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Teicholz, J. G. (1999). *Kohut, Loewald, and the Postmoderns: A Comparative Study of Self and Relationship*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Todorov, T. (1996). *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps* (1st US edn.). New York: Metropolitan Books.
- West, C. (2004). *Democracy Matters: Winning the Fight against Imperialism*. New York: Penguin Press.
- Winnicott, D. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press.
- Winnicott, D. (1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Hogarth Press.
- Wolstein, B. (1992). Resistance Interlocked with Countertransference: R. N. and Ferenczi, and American Interpersonal Relations. *Contemporary Psychoanalysis*, 28, 172–189.

Глава 9

От кающегося фаллибилизма к смирению: клиническое, личное и гуманитарное

Когда его преследуют, эго обращается к себе не для того, чтобы подумать о себе, а обнажиться в своей абсолютной простоте.

(Levinas et al., 1996, с. 88)

Человек обладает не всем, чем хочет: ветер дует вне зависимости от пожеланий парусника¹

(al-Mutanabbī, 1967)

То, что мы не можем сделать, мы должны просто отпустить и обнаружить свои собственные границы возможного и должного.

(Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 32)

Рану вылечить невозможно.

(Levi, 1989, с. 23)

Как и пророки, философы тоже вызывают словами наше беспокойство. В отличие от самодовольных пуритан, коих нам описывал историк философии Фрэнсис Корнфорд (1960),² они могли говорить и действовать от лица тех, у кого не было голоса. Корнфорд писал о пуританах:

Сохраняя традицию Сократа безразличного отношения к телесным удовольствиям, но ошибочно принимая данное безразличие за неумолимый и некрасивый аскетизм. Он не видит разницы между доверием к провидению и подчинению судьбе. Он идет вперед *в грязных обносках праведности* навстречу к пику непогрешимой мудрости и добродетели, которые едва ли достижимы в принципе.

(Cornford, 1960, с. 108)

Мы рассмотрим интеллектуально скромных прагматиков и клинических гуманитариев, которые познали свои ограничения на основе длительного и болезненного опыта, подобно стоикам и другим писателям, которых мы приводили в качестве внутренних источников. Мы не делаем аскетизм своей целью. Мы допускаем, что в наших теориях есть доля погрешности и ошибок, на которых мы можем учиться, в том числе и жить для другого.

Прагматический фаллибилизм

Когда философы выступают в роли пророков, они обеспокоены различными вопросами, которые задают себе и другим. Недавно меня попросили привести любимую цитату философа Чарльза Сандерса Пирса (для Thellefsen, 2014),³ я выбрала вот эту:

Неважно, как далеко зайдет наука, размышления ученых исследователей очень неточны. Мы все на этапе проверки до тех пор, пока мы не докажем обратного. И в этот момент исследователь должен быть готов отказаться от них без каких-либо колебаний. Ученый должен быть всегда готов отбросить все, что он изучал до этого и на что опирался, даже если он потратил на это многие годы своей жизни.

(Peirce et al., 1992, том 2, с. 25)⁴

Я сказала, что для Пирса фаллибилизм является нечто большим, чем логическая или научная процедура; это этическое отношение, подразумевающее ответственность.

Давайте посмотрим поближе. Во-первых, Пирс называет «фаллибилизм» принципом – распространившимся во всей его философии – и отношением, которое описано в вышеприведенной цитате, но действует в более широком контексте. Что касается отношения, он писал «из сокрушающего фаллибилизма, сильной верой в реальность знаний и большим желанием узнать, как все устроено, выросла вся моя философия» (Peirce, 1931, том 1, абз. 14). Упрекая теологов и ученых теоретиков (по сравнению с «лабораторными»), он нашел убежище в языке религии – раскаяние и вера — чтобы выразить робкую привязанность к истине, которая требуется, когда факты противоречат существующим идеям. Никогда не стойте на пути постановки вопросов и всестороннего изучения проблемы. Вера в научные изыскания и любовь к этике преобразовали его, став практические его религией.

В качестве принципа «фаллибилизм» Пирса связан с теорией силлогизма или гипотезы как метода научного исследования ученого,⁵ вместе с феноменологическими категориями. Например, он писал следующее:

Суждение на основе восприятия должны рассматриваться как крайний случай силлогического заключения, от которых оно отличается, вне всякой критики. Силлогическое предположение [интуитивное ощущение] приходит в виде «удара молнии». Это озарение, хотя и фальсифицированное.

(Peirce, 1931, том 5, абз. 181)

Первое «качественное/перцептивное» вместе с влиянием второго или «факта» уже ошибочно, если его интерпретировать рудиментарно. Но что же здесь произошло? Объект перцепции «вне всякой критики» с его критерием, накладываемым перцепцией и фактом уже прокрался в мир третьего, утверждения общего характера, суждения как поясняет Карл Хаусман (Anderson and Hausman, 2012). Где-то между первым и вторым происходит озарение, силлогическое предположение и гипотеза, интуитивное знание, которое рассматривается как

экспериментальное. Вместе с ошибочностью в мир науки приходит необходимость скромности и проверки даже самых блестящих гипотез сообществом ученых.

Для фаллибилизма характерно участие профессионального сообщества. До тех пор, пока озарение не приносится в сообщество для обсуждения, тестирования, улучшения или отсеивания — т.е. пока мы относимся к существующей теории догматично — наука (точная или гуманитарная) становится обманом, формой идеологии. Поскольку сообщество ученых обязательно для роста науки, расширения знания, поиска истины, каждый его член и сообщество в целом «должно быть всегда готово отказаться от всех существующих теорий, даже если их разрабатывали и изучали на протяжении долгих лет». Поскольку мы не застрахованы от ошибок, мы тоже должны рассматривать наши убеждения и методы, особенно те, которые наши педагоги считали непреклонной истиной. В противном случае мы навредим себе и нашим пациентам, распространив на них наше предвзятое мнение, убегая в диагнозы и выказывая пренебрежение к тем, с кем мы не согласны. Нам нужен сокрушающий фаллибилизм. Мы не должны стоять на пути вопросов.

Пирс не подверг сомнению сам путь вопросов. Мы могли бы сказать, что моральный фаллибилизм лежит в основе научного фаллибилизма. Еще задолго до появления понятия «фаллибилизм» он сказал подвергать сомнению то, в чем сомневается наше сердце. «Можно ли назвать сомнением то, что мы хотим написать, но сомневаемся? Если так, то сомнение не имеет ничего общего с серьезным делом» (Peirce, 1931, том 5, абз. 416). Он обвинил папу Пия IX не за его слова «Не убий», а за то, что он сделал *себя* законодателем непреложной правды.⁶ Он создал слово «фаллибилизм» разозлившись на папу, который заявил о существовании непреложной правды.

Для Пирса «критический сенсизм» и «сокрушающий» научный фаллибилизм идут рука об руку (Misak, 2004), и они нужны друг другу. Мисак (2004, с. 163) утверждает, что сенсизм принимает как само собой разумеющееся наши повседневные верования, при этом мы с сомнением относимся к силлогическим гипотезам — «чистым предположениям». Из работы с пациентами мы узнаем, что травматический шок разрушает именно эти повседневные верования и представления о жизни, но нам необходимо верить в них: солнце завтра снова взойдет, земля под ногами не провалится, и даже «как я сказал, так и будет». Только так мы можем подготовиться к более шокирующим событиям. Джудит Льюим Херман неустанно повторяла, что как только она подумала, что устала свидетелем самого ужасного, на что способны люди, тут же происходило что-то более ужасное и невероятное. Мы должны учиться друг у друга (ученых, коллег, пациентов). Пирс называл этот процесс «хождением по болоту»:

Со временем наука развивается и выходит на более-менее твердую почву. И вот тут-то и стоит задуматься: она уже столько лет поддерживала нас без каких-либо признаков деформации. Конечно, можно надеяться, что так и будет в ближайшее время.

(Peirce, 1931, том 5, абз. 589)

Сандра Розенталь называет эту почву «прагматической уверенностью»: «Результат интерпретации – это нечто полученное, а не данное» (Rosenthal, 2004, с. 202).

В современной логике часто говорят о «поправочности», поскольку фаллибилизм подразумевает, что все верования и теории требуют проверки фактами. Самыми известными в науке середины двадцатого века стали верификационизм и нефальсифицируемость. Из работ Пирса становится очевидным его более сложное и комплексное понимание фаллиблизма по сравнению с тем, что мы читаем сейчас под этим же заголовком. Он бы смог придумать этому явлению новый термин, «достаточно заковыристый и страшный, чтобы его-то точно никто не смог украсть» (Peirce, 1931, том 5, абз. 414). Давайте посмотрим на всю сложность созданной им системы и феноменологии.

Первая – это хаос. Теоретики сложных систем, как и Пирс, верят в вероятность и случайность (в терминологии Пирса «тихизм»), т.е. недетерминистскую реальность. Вселенная все время развивается, обновляется и соответственно требует не только силлогического обоснования, но постоянной готовности к неожиданному. Пирс говорил о появлении неожиданных фактов время от времени. Как и Вильям Джеймс (1902), он считал *многообразие* «самым отличительным и выдающимся качеством природы» (Peirce, 1931, том 1, абз. 159). Хотя Пирсу могло бы не понравиться слово хаос для описания его метода, но ему бы понравились современные теории сложных и общих систем. Они настаивают на новизне, внезапности и несводимости к простому (Coburn, 2002; Galatzer-Levy, 1995) и не прекращают задавать вопросы, в том числе в области психологии развития и терапевтических подходов (Coburn, 2009; Ghent, 2002; Thelen and Smith, 1994).

Теория Пирса о непрерывности (в его терминологии «синезизм») тесно связана с фаллибилизмом (Peirce, 1931, том 1, абз. 141–179) и утверждает о нелепости догматизма и абсолютной уверенности в науке или религии. Он понимал, что люди могут объявить фаллибилизм нелепым, и пояснял, что:

Люди не могут достичь абсолютной уверенности в отношении фактов... Заявление о том, что *если* есть два человека и у каждого из них пара глаз, то *получится* четыре глаза – это не констатация факта, а лишь констатация правил сложения или исчисления в нами же придуманной системе.

(Peirce, 1931, том 1, абз. 149)

Далее он говорит о более важном моменте – пресуппозиции непрерывности, т.е. бесконечности. Мы должны *предположить*, что всё – время, например — бесконечно связано; но мы не можем этого *знать*. А посему мы должны быть фаллибилистами.

Давайте вернемся к цитате, с которой начали наш разговор. Каково положение фаллиблизма как такового? Если он нас подвел, то стоит ли его безжалостно отбросить в сторону или оставить? И как он нас мог бы подвести? В первую очередь стоит отметить, что Пирс различал абсолютный и практический фаллибилизм: «Ничто не может быть *абсолютно* непогрешимым, многое *практически* непогрешимо; например, диктум сознания» (Peirce, 1931, том 2, абз. 75). Мне кажется, что фаллибилизм Пирса является не теорией, а этическим отношением, поскольку он связал его с допущением о существовании целостной вселенной и постоянной проверке теории коллективом ученых (интеллектуальная скромность и беспристрастность). Мы отсеиваем какую-то теорию, но сама по себе

она не может попасть в мусорную корзину. Квази-религиозный язык раскаяния и веры является подтверждением моей догадки.

Полагаю, Пирс мог бы сказать, что фаллибилизм – это необходимое логическое отношение, состоящее из нескольких аспектов. Один связан с определением границ знаний отдельного человека и научного сообщества, это означает признание того факта, что мы всегда можем ошибаться, и будем ошибаться в той степени, насколько мы считаем наше мнение целостным, исчерпывающим, конечным и абсолютно истинным. Я не имею ввиду мимолетную фразу вроде «я всегда могу ошибаться», а отношение человека, который всегда искренне хочет узнать что-то новое. Пирс писал:

На протяжении многих лет ... я собирал мои размышления под названием «фаллибилизм»; и первым шагом на пути к *открытию* становится признание того факта, что я чего-то не знаю или то, что мне известно - недостаточно; ничто так не разрушает интеллектуальный рост как самоуверенность; 99% хороших мозгов из 100% теряют свой потенциал именно из-за этой чумы, хотя прекрасно знают об этом!

Сокрушающий и кающийся в своих ошибках фаллибилизм, вера в возможность знания, сильное желание докопаться до истины – вот основы моей философии и пути развития.

(Peirce, 1931, том 1, абз. 13–14)

Фаллибилизм Пирса во многом напоминает искреннее раскаяние Витгенштейна во избежание соблазна греха логики. Мы видим моральный и религиозный подтекст фаллибилизма, когда читаем слова Пирса о чуме самоуверенности. Фаллибилизм -это интеллектуальная скромность.

Фаллибилизм для практикующих аналитиков

Так зачем же нам мог понадобиться фаллибилизм Пирса в психоанализе и кабинете? Разве мы уже не поговорили о заявлении Фрейда о том, что психоанализ – это наука? Разве мы не перешли к более диалогичному и менее авторитарному подходу в нашей работе? Разве мы не пересматриваем наши общие и клинические теории с появлением новых фактов и данных в результате наблюдений за младенцами, теории привязанности? Где еще нас вдохновляют не-механистичные и редукционистские исследования, разнообразие мнений?

Во-первых, мы не должны переоценивать то догматичное и авторитарное наследие нашей науки, которое уже существует. Нам хорошо известна склонность Фрейда изгонять тех, кто был с ним не согласен: Юнг, Адлер, Ранк, Тауск, Ференци. Так называемые «спорный дискуссии» в Британском сообществе больше были похожи на войну, жесткие правила вступления в Международную и Американскую Психоаналитическую Ассоциацию, требовавших следования доктрине и исключивших таких творческих аналитиков как Эрих Фромм и Вильгельм Райх, не говоря уже о практикующих терапевтах без медицинского образования или тех, кого подозревали в «не 100%» гетеросексуальности. На сегодняшний момент во многих странах все еще наблюдается мстительное отношение к тем группам, которые предлагают обучение по программам, не

утвержденным некоторым существующим сообществом аналитиков. На институциональном уровне можно утверждать, что психоанализ больше был нацелен на сохранение своего наследия, а не расширения исследований новых взглядов и перспектив. Настала необходимость пересмотра теории и практики, «кающегося фаллибилизма» Пирса.

Во-вторых, авторитарный догматизм психоанализа (хорошо знакомая мне традиция) может с легкостью просочиться в нас, а мы передадим ее дальше через догматический тон или пренебрежительное отношение к инакомыслящим. Наши ученики (кандидаты в психоаналитики) могут так и не научиться думать самостоятельно или озвучивать свои сомнения по поводу услышанного мнения.⁷ Мы рискуем создать и поддерживать климат, в котором не приживутся «непсихоаналитические» гипотезы. Мне кажется, те, кто преподает в психоаналитических университетах, должны в особенности сохранять фаллибилистическое отношение к науке, быть открытыми к диалогу и практике:

Составляющие любой концепции приходят к нам через восприятие и логику, а покидают через целенаправленные действия; те элементы, которые не прошли «паспортный контроль» на входе или выходе должны быть арестованы как недопустимые.

(Peirce, 1931, том 5, абз. 212)

Мы должны серьезно относиться к вопросам наших учеников и не заграждать путь распросов. Учителям часто требуется восхищение учеников, как говорил почетный профессор Карл Клаус (1999), именно оно беспокоит нас, когда мы уходим на пенсию и не можем принять новые возможности нашего положения, приняв тот факт, что дальше мир прекрасно справится и без нас. Это же восхищение может встать на пути фаллибилизма и не дать нам совершить свой собственный этический поворот.

Но более важно сохранять фаллибилистическое отношение в ежедневной работе. Примеры из практики не часто становятся предметом философских рассуждений, но они могут оказаться очень полезными для наших целей. Вот небольшая клиническая зарисовка из первой книги (Stolorow et al., 2002, с. 103):

Мой давний пациент начинает встречу со слов: «Я ужасно расстроен. Я никак не могу выкинуть из головы то, что вы назвали меня пограничной личностью. Не могу перестать думать, что я такой на самом деле, и вы видите меня именно так.» А я думаю: «О, нет, это невозможно. У меня, наверное, что-то с памятью. Я не могла так поступить. Я даже не верю во все эти теории о пограничных личностях, и не помню, чтобы кому-то говорила такое». Аналитик говорит пациенту, что она поступила с ним ужасно, и просит напомнить, когда это произошло, в каком контексте. Она признает, что его память лучше, чем ее.

Эта история, которую критики назвали недостоверной и назвали меня обманщицей, является примером не только кающегося фаллибилизма, но и гостеприимный фаллибилизм, необходимый в работе с очень чувствительными людьми. Конечно, мне следовало бы рассказать немного больше об этой истории, но зная, что этот

пациент недавно был госпитализирован, и ему не полегчало бы, если бы я конфронтировала его (как советовали многочисленные критики) с тем, что не говорила таких слов. Итак, критики предположили следующее:

- 1 У нас есть непогрешимая «правда и ничего кроме правды»;
- 2 Навязывание своей правды пациенту (неважно насколько она ужасна) всегда будет лучшим и разумным выбором.

Именно в силу того, что мои внутренние размышления для меня всегда ошибочны, я решила ответить пациенту в духе поддерживающего родителя по отношению к напуганному ребенку, даже если родитель сам при этом напуган.

Моя практика научила меня, что многие пациенты говорят слова, которые уменьшают наше драгоценное чувство профессионального Я, наносят нам постоянные нарциссические раны, в результате мы слишком легко скатываемся в диагнозы и вешаем на пациента ярлык тяжелого. Нас научили задумываться над теми обвинениями, которые приносит пациент или даже мы сами, которые имеют смысл для пациента здесь и сейчас, там и тогда. И тем не менее, мы склонны поддаваться общечеловеческому соблазну и считать свое мнение мерилom правды, автоматически осуждая тех, с кем мы не согласны. Мы упускаем то, о чем говорил Пирс, когда напоминал нам о неожиданных фактах, мы не видим дорогу, состоящую из вопросов.

Для фаллабилиста, не будет споров по поводу реальности. Она такова, какая есть, но как аналитик я должна держаться за свою картину мира как можно слабее, чтобы слова другого могли найти ко мне дорогу. На самом деле не так уж важно, сказал ли я слово «пограничный» или нет. Важно то, что пациент таким образом (к моему удивлению) сообщил мне, что в наших отношениях что-то не так; и мое постоянное отрицание (выраженное вербально или нет) сигнализирует о том, что я не заметила, что где-то что-то пошло не так. Фаллибилистическое отношение помогает мне обратиться к этому факту и сделать все возможно для выяснения истины и восстановления взаимопонимания (Frank, 1999), согласно Пирсу, установить истину в долгосрочной перспективе, и минимизировать истинность факта. Каковы ни были факты, мы должны искать именно смысл, а вопросы о реальности происходящего оставить для философии и политики.

Догматическая и авторитарная позиция о том, что пациент обязан признать точку зрения аналитика – самый быстрый способ потерять и не восстанавливать взаимопонимание. Наши собственные убеждения могут оглушить нас настолько, что наша непогрешимость станет заметна пациенту. Относительно приведенного примера, на предыдущей сессии пациент сказал, что я классифицирую и принижая его опыт. Мне пришлось признать, что меня слишком увлекла позиция «я-такая-умная-сейчас-я-скажу-вам-в-чем-проблема», и я перекрыла возможность для появления вопросов. Поскольку он вырос в семье, в которой справочник психический болезней был настольной книгой, его отношение ко мне приняло форму именно таких слов, но это не важно. Мне помогло признание факта, что я встала на позицию всезнающего другого по отношению к пациенту, что разрушило (возможно временно) наши отношения и эмоциональную связь.

Давайте теперь перейдем от интеллектуальной скромности и способности легко относиться к теориям к скромности терапевта как человека.

Проявление смиренности

Мы расстраиваемся из-за преступлений против человечества, личных ограничений и слабостей, профессиональных границ. Тем не менее, слова «психоаналитик» и «смирение» редко встречаются вместе. Ранее я приводила пример Лоренса Куби (1954, с. 187), который писал, что фундаментальное отличие нормальности от невроза подразумевает, что навязчивое, интроспективное само-осознание не является исходной предпосылкой нормальности, а проанализированный кандидат в аналитики не должен зазнаваться и смотреть на мир с высоты будто он обладает знанием и пониманием своих истинных мотивов в любой момент времени. Аналитик должен быть скромным, понимая, что он не может знать все, а тем более познать бессознательное до конца.

Фрейд понимал, что его открытие бессознательного и смещение сознательного с его трона, нанесло серьезный удар по человеческому нарциссизму. И мы продолжили исключать из списка психоаналитиков тех, кто смотрел на его открытие иным взглядом. В процессе работы над теорией Фрейд оставался очень фаллибилистически настроенным, но по отношению к другим вел себя очень жестко и догматично. Скромность должна быть во всем.

Идеи смирения появились в работах теоретиков отношений, которые заговорили о скромности и сопротивлению заносчивости и надменности предыдущих коллег. Мне на ум приходят лишь две англоязычные работы, в которых аналитики на самом деле начали говорить о скромности: рассуждения о сложности (Davies, 1999)⁸ и теории сложности (Galatzer-Levy, 2011). Огромная сложность нашей клинической работы неизбежно начала влиять на наше отношение. Вдохновившись работами Ференци об эмоциональной доступности и Винникотта о любви и теплоте (Roazen, 2001), поработав с пациентами разных религий, культур, пола и ориентации, аналитики начали писать о «ненавязчивом» стиле работы (Grossmark, 2012) и признавать, что наша работа – это дар, приглашение в самые сокровенные уголки души другого человека (Shabad, 2010). Наша нескромность проявляется даже в словах «мой пациент», «мой клиент». Как-то Орна Гуральник сказала: «Наши пациенты совсем не наши.»⁹ Ученые, работающие в духе «несобственнического» отношения, не переживают о том, кто первым сделает открытие, или кто и что, когда сказал (Ogden, 2003); они признают, что мы все бессознательно ворует друг у друга идеи, оставаясь благодарными к сообществу ученых в целом и своей работе.¹⁰

К сожалению, «аналитическая скромность» была недопонята, отброшена так же, как когда поступили с эмпатией. Оуэн Реник, теоретик отношений, чьими работами я восхищаюсь, приводит нам пример:

Если аналитик передает ощущение того, что он может интерпретировать психическую жизнь пациента *не как реальность, появляющуюся перед аналитиком через призму его собственных конструкций, а как реальность с точки зрения пациента*, то и аналитик, и пациент становятся участниками сговора, состоящего в отказе принять существование различий между смыслами одного и другого. Аналитические отношения могут переживаться

как отношения матери и ребенка, в которых развитие смыслов способствует развитию в целом. Поэтому аналитик, как и хорошая мать младенца, все отлично «понимает». Возможно, эта иллюзия необходима и полезна в некоторых случаях, но, если она препятствует развитию автономии пациента, то она ассимилируется ради эмпатии и аналитического смирения.

(Renik, 1993, с. 568)

Эмпатия остается сложной и спорной темой в современном психоанализе, кто-то ее боготворит, кто-то попрекает, частично потому что в мире не бывает одного смысла или контекста (Poland, 2007). Однако было бы ошибочным приравнять ее к аналитическому смирению. Можно было бы поспорить, что некоторые пациенты развивают автономию в контексте той самой эмпатии, которую Реник недооценивает. Кто-то может согласиться с Реником в том, что у нас нет привилегированного доступа к опыту пациента; скорее субъективность состоит в позиции каково-это-быть-тобой (Nagel, 1974). Она как раз начинается с аналитического смирения и покорности, про которую Куби говорил много лет назад.

В своей диссертации я писала, что противоядием от калечащего стыда становится покорность как фундаментальное отношение в терапевтическом взаимодействии. Прежде чем развивать данную мысль необходимо сказать: я не очень хорош в этом деле длинной в жизнь. Так зачем же тогда так упорно трудиться над этим? Потому что, как сказал Саймон Кричли (2007, с. 57): «Субъект Левинаса возникает через акт одобрения требования, которое изначально не является *адекватным*». Я начинаю отношения, он продолжает и неизбежно доходит до точки, которая превышает мои возможности. Я пытаюсь сохранить себя, зная, что часто буду терпеть поражение, но продолжаю принимать его непомерные требования, даю свое согласие.

Описывая свой взгляд на философскую проблему зла (если есть хороший Бог, как он мог допустить зло?), Левинас (1987) предвосхищает судный день для каждого из нас. Каждого перед лицом страданий других людей спросят: «А где был ты? Был ли ты сторожем своему брату?» Мы лишь виновато и стыдливо опустим голову.

Наши поражения приносят чувство стыда, возможно, мы слишком терпеливы; возможно, потребности другого слишком больно бьют по нашим собственным ранам; возможно, терапевт втайне хотел гордиться своей работой или желал встретить сломленного другого; возможно, кто-то мечтал стать супервыносливым (Buechler, 2015);¹¹ возможно, мы просто исчерпали себя на этой работе. В последние годы работы терапевтом я обманывалась в своих способностях помочь тем, чье прошлое было разбито в дребезги, и бралась за то, что было выше моих сил. При помощи моего супервизора я пришла к пониманию, что часть работы необходимо перенаправить другим специалистам, хотя некоторым пациентам это не понравилось бы. Я должна была смириться и понять, что причинила некоторым из них вред, когда не отправила их параллельно на группу, работавших с травмой. Я слишком поздно прочитала работы Джудит Льюис Херман (1997). Еще одной ошибкой было взять в работу очень тяжело травмированных пациентов перед тем, как я планировала завершить свою карьеру аналитика. Я попала в ловушку, когда они стали настаивать, что им никто не сможет помочь кроме меня, и посчитала, что

смогу им дать что-то в последние годы и месяцы своей работы, что они не смогут получить в другом месте. Никто из нас не застрахован от благих намерений, ведущих в ад; в этом тоже есть свое смирение. Чтобы принять мои ошибки с большим состраданием к своим ограничениям как терапевта мне пришлось проработать свой стыд и вину и принять решение о завершении клинической практики.¹²

Благие намерения¹³ без знания своих ограничений могут стать худшим соблазном для гордыни и причиной переутомления. Мы сталкиваемся с подобными историями, когда к нам приходят пациенты, после неудачных и ужасных отношений с другими аналитиками. Иногда они говорят: «Мне нужен терапевт, который не испугается всего ужаса моей истории, не отвернется, останется со мной и не скажет забыть о случившемся, сможет перенести мою боль еще много и много раз.» Или они задают вопрос прямо или косвенно: «Вы тоже превратитесь в мистера Хайда и просто избавитесь от меня, как это сделал предыдущий терапевт?» Мы убеждены, что справимся лучше, особенно, если терапевт принадлежал к другой школе. Какая бы проблема не возникла перед нами на первой встрече, мы хотим помочь клиенту избавиться от страданий, даже еще не осознавая весь объем будущей работы. В этот момент наше терапевтическое и этическое сущее отключается, и работа начинается. Вскоре мы попадаем в тиски теорий, пытаюсь справиться с контрпереносом и тревогой, и в этот самый момент наше бессознательное я-знаю-все овладевает нами.

Почему же нам так сложно не цепляться за теории? Во-первых, давайте разберемся, что значит легко относиться к теории (совет Пирса). Пирс полагал, что в каждом учебном классе и лаборатории должен быть знак: «Не стойте на пути вопросов». Он советовал нам сохранять отношение научной скромности, которое назвал «кающимся фаллибилизмом»: понимание того, что мы можем ошибаться, наука подразумевает постоянное обучение.

Помните эти слова безотносительно к психоанализу или клинической работе, состояния легкого отношения к теории достичь бывает очень сложно. Наши теории становятся для нас буквально членами семьи. Отбросить наши убеждения ради практики, потому что они мешают нам слушать и помогать тем, кому мы служим, избавиться от них как от лишнего багажа, ни капельки не сожалея, отвернуться от них? Вы слышите эмоциональность этих слов?

Возможно, в наших теориях есть своего рода селф-объект для нас, который, согласно Когуту, стабилизирует нас, собирает наш опыт, когда мы чувствуем себя хрупкими и потерянными во время работы. А отбросить то, что приносит нам стабильность, не так-то просто. Выражаясь словами Винникотта, наши теории живут в переходном пространстве между игрой и творчеством. Если мы сможем оставить их там, а не цепляться за них, как за ценный антиквариат, диктатуру реликвий или якорь во время шторма, то сможем отнестись к ним легко. Для тех из нас, кто пишет, подобное отношение может означать еще и следующее: нашу славу, наследие, эго и место под солнцем. Кто же захочет ослабить хватку и отпустить все это перед лицом пациента, охваченного ужасом, который говорит, что просто не может сделать так, как я говорю? Для каждого из нас теории имеют значение и крепко держат нас.

Часто для того, чтобы допустить что-либо, подойти к вопросу более диалогично, мы стараемся преодолеть «бинарность», согласно которой, например, я либо

идеален, либо полный неудачник. Мы стараемся работать в контексте диалектики. Для меня проблема заключается в следующем: когда я пытаюсь удержать в голове оба конца клинического тупика (как советуют многие теоретики), пациент чувствует мое нетерпение, точку зрения или осуждение, даже если я сама этого не замечаю, и говорит: «Должно быть вам неприятно, что я говорю об этом снова и снова.» Бывает, что я появляюсь в их сновидениях в образе оранжевой змеи, пытающейся их убить. Они видят мои попытки помочь, в тоже время понимая, что я на самом деле не совсем с ними.

К счастью, в эго-психологи есть знаменитое высказывание о клиническом смирении, которое очень часто любят цитировать:

Если в моей жизни как аналитика и есть урок, который я усвоил, то он состоит в том, что мои пациенты говорят мне правду — много раз, когда я считал себя правым, а их нет, оказывалось, что *моя* правота была довольно поверхностной, а *их* истина более глубокой.

(Kohut et al., 1984, с. 93–94)

Или, как сказал Деррида на могиле Эммануэля Левинаса: «отношение к другому – вот что имеет значение.» (Derrida, 1999, с. 46).

Лишь после продолжительных поисков лучшие из нас сдаются перед истиной пациента и начинают легко обращаться с теориями. Мне помогают консультации и опора на лучшие примеры из психоанализа и культуры. Награда за клиническое смирение перед неприкрытым и протестующим лицом другого, говорящего «Я не могу сделать так, как вы говорите», приходит тихо и незаметно. Фанфары не прозвучат, но оба участника процесса изменятся.

Самым явным преимуществом профессионального и личного смирения становится четкое осознание своих ограничений. Именно они в сочетании с обращением к коллегам и супервизорам защищают нас от этических нарушений и неудач. Смирение сдерживает нашу отвагу, делая нас менее стремительными, высокомерными и самоуверенными. Недавно моя коллега консультировалась со мной по поводу возможности взять нового пациента с тяжелой историей травм и тенденцией к импульсивному поведению. После первой сессии ей приснился кошмар. Я спросила, как обстояли дела с практикой на данный момент. Она ответила, что у нее в терапии находятся три пациента, которые на грани госпитализации. Познав на себе уроки смирения, я посоветовала ей направить пациента в клинику, где с ним будут работать несколько специалистов одновременно: психотерапевт, психиатр и групповой терапевт. Моя коллега нуждалась в поддержке и принятии своих ограничений, о чем ей говорил ее сон.

Конечно, у нас не всегда есть возможность принять подобное решение. Что же делать? В дополнение к тем источникам, которые я описала в данной книге, мы должны использовать поддержку нашего профессионального сообщества. Скромность не возможна без него, как в виде личных встреч, так и чтении литературы. Джеймс МакЛафлин описывал свои собственные переживания и трудности в попытке услышать себя и пациента:

На терапевтическую сцену вышел новый жест после нескольких эпизодов ярости. Она буквально вцеплялась до белых костяшек на руках в цепочку, кулон, брошь или воротник блузки и кричала от злости на меня, что я игнорирую ее страдание или не понимаю ее вообще. Наблюдая за своими реакциями, я почувствовал болезненное напряжение в руках и шее... Если она молчала или сидела тихо и задумчиво, я чувствовал резкую боль в кистях. Иногда приступ боли случался за секунду до ее взрывов или до того, как я осознавал, что он сейчас произойдет. Размышляя после сессий, я нашел некоторое сходство между этими жестами рук и плетеными корзинами, которые носили на голове индейцы племени сиу. С их краев свисали небольшие ремни с серебряными наконечниками, которые позвякивали при ходьбе. Говорят, если звук неожиданно прекращался, индейцы готовились к нападению: из-за возникающего напряжения в мышцах шеи наконечники переставали звякать, что означало, что где-то есть опасность, которую человек пока почувствовал или услышал то, но еще не осознал. находка из истории антропологии была небольшим утешением, чтобы на ее основе делать какие-то далеко идущие предположения. Пациентка не реализовывала свои угрозы в мой адрес. Я же осознал, что провалился в абсолютную беспомощность из-за собственной злости и необходимости отрицать ее.

(McLaughlin, 1987, с. 571)

МакЛафлин учит нас прислушиваться к самым тихим подсказкам и предупреждениям. В более сложных ситуациях мы можем обратиться к Джудит Льюис Херман (1997), напоминающей нам о том, что мы должны помнить о человеческом достоинстве, опираться на профессиональное сообщество и помнить историю Лин Нгуен:

Жертвы пыток слишком хорошо знают о том, что в жизни есть место, где нет смысла, намерения, взаимности, где принятие смерти – это единственный выход, отключение сознания – путь к выживанию. Смертельный удар – это именно это знание, а не ампутированная конечность или поврежденные половые органы.

В конце дня я сталкиваюсь с тем, что чью-то жизнь бывает невозможно «починить». В моменты, когда я чувствую связь, я стараюсь вселить в моих пациентов надежду на чудо, но я сама ощущаю лишь момент наступления очередной волны боли. Один пациент сказал мне: «Я больше не могу выносить жизнь.» Я искренне сожалею о том, что с ним произошло, но в тот момент я знала, что мы разные, и насколько я более человек по сравнению с ним.¹⁴ Поскольку я и вы, которые видели травмированных людей, но сами через такое не проходили и поэтому можем выносить жизнь, любовь, рождение и смерть...

Возможно, мы сморим на мир травмированных людей, чтобы понять, как оставаться живыми в этом мире травмированной и травмирующей культуры. Мы смотрим на них, чтобы найти наш способ оставаться человеком. Мы слушаем наших пациентов, которые являются воплощением того, что мы не хотим знать о себе: в нашем современном мире мы постепенно перестаем быть человеческими по отношению друг к другу; наша способность находить смысл и проживать жизнь постепенно истощается; мы абсолютно не знаем и даже не

хотим знать, что такое физическая боль, смерть и процесс умирания; мы все больше и больше отчуждены друг от друга и человеческого в каждом из нас.

(Nguyen, 2007, с. 66)

Все вместе и по одиночке мы стараемся оставаться эмоционально доступными для наших пациентов (Orange, 2006, 2009): библейских вдов, сирот, жертв пыток и незнакомцев с потерянными душами. Мы покорно признаем, что иногда сдаемся на этом пути и больше не можем оставлять наши глаза, сердца, души и двери открытыми для других.

Зачем быть скромным?

Урия Хип, герой романа «Дэвид Копперфильд» Чарльза Диккенса, является плохим примером смирения и скромности, пряча за ней лицемерие и раболепие:

- Я прекрасно сознаю, что я человек совсем маленький и ничтожный по сравнению с другими, - скромно сказал Урия. - И моя мамаша - человек маленький, смиренный. Жилище у нас маленькое, убогое, мистер Копперфилд, но все же нам есть за что быть благодарными. И мой отец прежде занимал место маленькое. Он был пономарь.

(Dickens, 2004, с. 244)

Фальшивая скромность может принимать различные формы. Скромность и фаллибилизм можно спутать с мазохизмом, а его в свою очередь за желание страдать, как мы видели в главе 3. Кроме этого в мире, ориентированном на достижения и богатство, неприязательный терапевт, служащий другим, очень редко становится культурным идеалом.

По-настоящему скромные люди никогда не считают себя таковыми; они больше обеспокоены вопросами собственной гордости, высокомерия и гордыни. Доставшиеся по наследству привилегии они не выпячивают, и часто размышляют о мотивах своей деятельности. Им неловко от того, что их притягивают нуждающиеся в чем-то люди, их беспокоит сложность проблем, с которыми они сталкиваются, и зачастую они абсолютно не уверены, что их усилия как-то могут помочь. У них совершенно нет времени хвастаться своими делами и уж тем более своей скромностью.

Когда в 2013 году умер фолк-певец и активист Пит Сигер, мы узнали об одной истории. Как и многие из тех, кто работает с людьми, он много лет переживал по поводу одного человека, которого ему не удалось спасти. В 1976 он торопился на поезд в Нью-Йорк и встретил своего друга, тоже фолк-певца, Филадельфия Оукса. Оукс был в сильной депрессии и очень хотел поговорить, но Сигер торопился и побежал на поезд. В ту ночь Оукс повесился. В возрасте 94 лет Сигер до сих пор думал о том, что мог бы что-то сделать для своего друга, и рассказал об этом Нилу Янгу. Янг пережил похожий опыт, когда застрелился Курт Кобейн. Нил сказал (подобно тому как терапевты советуют друг другу): «Не бери на себя. Оставь это в

прошлом...Ты не можешь дальше нести это в себе» (Wegman, 2014). Мы должны смириться и принять.

И тем не менее, поскольку мы часто ошибаемся и наше понимание не безгранично, а сложность многих ситуаций лежит вне нашей способности помочь, как говорил Глен Габбард (2009), мы практически не можем контролировать жизненный выбор наших пациентов, потому что их требования и наша ответственность перед ними во много раз превышают наши ограниченные способности и возможности, именно поэтому нам нужна скромность. Не найдя достойного определения скромности, мы можем сказать, что это *что-то вроде*:

- Кающегося фаллибилизма, о котором мы говорили ранее, помогающий легко относиться к теории;
- Чувствительность, восприимчивость, пассивность, которые необходимы для «смены мест» Левинаса;
- Осознание состояния «несвоевременной...будто странной слабости, когда я присутствую и взаимодействую, ощущаемой как дрожь и угроза падения» (Levinas and Poller, 2003, с. 6);
- Другими словами, приоритет слабости;¹⁵
- Безымянная и не поддающаяся описанию идентичность другого: «лицо другого приказывает мне, оно лишено внешнего вида и формы, будто они могли бы скрыть его как маска» (Levinas and Poller, 2003, с. 7);¹⁶
- Понимание, что наша работа – это служение (Poland, 2000, 2006);
- Сильная связь этической субъективности и чувствительность, про которую говорили Достоевский и Левинас;
- И всегда помнить про Урию Хип и искренность.

Левинас писал об искренности, которую никогда не стоит путать с аутентичностью Хайдеггера, так:

Она предполагает, что в исходном страдании, страдании как страдании как таковом, существует невыносимое согласие, которое запускает в нас пассивность, которая не является ни принуждением, ни намерением с нашей стороны, нравится нам это или нет. Бессилие или смирение перед лицом страдания не является пассивностью подчинения [не мазохизм, а «я сдаюсь»; см. главу 3]. Именно здесь раскрывается весь смысл слова *искренность*; открыться другому и стать полностью беззащитным, сдаться. Интеллектуальная искренность, истинность [т.е. фаллибилизм], изначально подразумевающая чувствительность, находится именно в ней.

(Levinas and Poller, 2003, с. 64)

Искренность и есть поиск этической скромности. Тихая (если только мы не протестуем против несправедливости), скромная (если только мы не получаем признание профессионального сообщества), простая (если только мы не встаем на защиту человеческого достоинства) искренность подразумевает доверие, надежность, гостеприимство, единение, тепло и заботу. Склонная к размышлениям

искренность (личная или коллективная) помогает оставаться смиренными и скромными. Мы задумываемся о своей успешности и благосостоянии: действительно ли нам нужно все эти блага для служения другому? Тимоти Зеддис предлагает несколько иное определение «бессознательного»: «комплекс исторически сложившегося полотна моральных и этических ценностей, верований, предположений, которые формируют и окрашивают человеческую историю в широком ее смысле и жизнь человека в частности» (Zeddies, 2002, с. 235). Когда в процессе диалога мы осознаем, что принимаем в жизни как должное, то приходим к пониманию, что «психоанализ не является чем-то особенным или уникальным, как считает большинство специалистов» (Zeddies, 2002, с. 236). Мы можем убедиться в этом, вспомнив Фрейда и тех, кого он «отлучил» от психоанализа. Мы не должны поступать подобным образом и отбрасывать то, что предлагают нам другие ветви психологии и гуманитарных наук.

Несмотря на послания нашей культуры Северной Америки (образ одинокого ковбоя) и чувство стыда, вынесенное из обучения (Buechler, 1997), которые мешают нам просить друг друга о помощи, несмотря на внутренний голос, говорящий, что мы «глупые и ни на что не годимся», скромность поддерживает нас на нашем пути. Стоящие перед нами задачи слишком велики, мы чувствуем себя маленькими и слабыми, но небольшие проявления доброты со стороны коллег могут стать существенной поддержкой. Терапевты, которые презентуют свои случаи, помогают нам справляться со своим чувством вины и стыда. Мои ученики учатся лучше, как только видят, что я отношусь к ним уважительно и заботливо; и что более важно – я учусь у них.¹⁷ Осознание всей сложности терапевтической работы развивает эмпатическое понимание пациента и его аналитика. Как-то моя коллега сказала про своего пациента: «Он бы не был таким эгоистичным, если бы ему не пришлось стать таким.» Так проявляется наш дискурс доверия и понимания (Orange, 2011). Когда мы смотрим на другого, как на нашего учителя, мы создаем в кабинете атмосферу уважения и гостеприимства.

Вернемся к слову *Besserwisser*, которое дословно переводится как «знающий лучше». Потребности другого, напротив, принадлежат ему, мне они известны не так хорошо, как ему. В главе о Достоевском мы видели, что позиция «мы услышим и сделаем» подразумевает отклик до понимания и знания чего-то. Изначально я должен использовать всю свою способность откликаться и позволить другому говорить о себе. Мой врач может сказать, что мне нужна операция, лечение, физиотерапия или диета, но его рекомендации должны основываться исключительно на внимательном слушании жалоб пациента. И даже последовав его совету, я продолжаю слушать себя. И даже если мне абсолютно не нравятся его рекомендации, он желает мне добра и относится ко мне с уважением и заботой.

Терапевты точно так же служат другим и постоянно учатся, когда другой отвечает им «нет». В противном случае нас поглотит политика и этика эгоизма. Мы, конечно, не будем поступать как Раскольников, но доминирование с позиции «я знаю» может сделать что-то похожее. Что мы знаем? Всезнайки всегда знают, что нужно другому. Вместо того, чтобы слушать других, либеральные политики находятся рядом с нами и одновременно настолько далеко, что начинают говорить нам: «Вам надо...» Далее обычно следуют слова: подумать; почувствовать; делать

как я; хотеть того же, что и я; ценить то же, что и я; любить то, что люблю я. Другим не разрешено говорить о своих потребностях, ставить нас в позицию пассивного заложника, преследуемого, ответственного. Либералы определяют потребности другого. Мы не будем спросить о фундаментализме и консерватизме, мы пойдем по пути заботливого смирения.

Давайте немного поговорим об ошибках. Даже когда терапевт культивирует в себе отношение включенности и клинического гостеприимства, он не застрахован от ошибок и так называемой «микроагрессии» (см www.microaggressions.com). Данный термин был придуман Честером Пирсом в 1970 году в контексте проявлений националистической микроагрессии и означает «едва уловимый, оглушающие часто автоматические и невербальные взаимодействия, который являются грубостью и оскорблением» (Pierce et al., 1978, с. 66). Данный термин стал популярен в литературе, посвященной культурной чувствительности, Сюю определяет его следующим образом (Sue et al., 2007, с. 273): «краткое и общеупотребительное проявление вербального, поведенческого или среднего неуважения человеческого достоинства, как намеренное, так и ненамеренное, грубое и уничижительное оскорбление людей другой национальности.» Если мы начинаем учиться у другого, то начинаем замечать наши собственные микроагрессии в адрес других наций, пола и т.д. Мы никогда не сможем освободиться от этого. Находясь в своей культуре, мы не слышим себя со стороны.

Уже много лет я живу в Нью-Йорке и работаю с пациентами из Китая, Индии и других стран и культур, о которых я практически ничего не знаю. Иногда я прошу их рассказать о чем-то важном на родном языке, а затем перевести для меня. Я прошу их поправлять меня и говорить о том, когда я их не понимаю или оскорбляю, и рассказать об особенностях и ценностях их культуры. Я говорю другому: «Мне нужна ваша помощь, я постараюсь научиться и измениться». Если находиться в позиции знающего, то ничего не выйдет, поможет лишь дух гостеприимства.

С возрастом мы становимся более смиренными. В терминах Левинаса мы проходим через индивидуацию под воздействием субъективности и травмы времени (Levinas, 1998, с. 52), мы можем ее отрицать при помощи медицины и прочих современных технологий, либо принять с вызовом или смирением. Даже психоаналитики, которые ровнялись на тех, кто «умер в строю», и даже неисправимые оптимисты, все стареют и умирают. Неотвратимый финал требует от нас смирения, сострадания других. Если смирение Урии Хипа выглядит нелепо, настоящее смирение приносит целостность, достоинство и заботу о другом:

Страдать рядом с другим, значит позаботиться о нем, стать на его место, позволить ему поглотить меня, принять его чувства. . . эту ответственность я не готов принять ни в какой момент. Нет ничего более пассивного, чем этот вызов моей свободе, эта искренность ...пассивной чувствительности и есть то состояние, в котором мы показываем себя настоящего.

(Levinas and Poller, 2003, с. 64)

Заключение

Радикальная ответственность Левинаса преувеличенна,¹⁸ но не становится крайностью. Будучи мягкой и кроткой, она выкидывает из священного храма барыг и помогает нам врачевать раны другого. Наша ответственность бесконечна в отличие от нас. Наступит момент, когда мы больше не сможем заниматься нашим делом, мы не сможем притворяться ни перед лицом другого, ни перед зеркалом. Мы служим настолько, насколько это возможно и делегируем другим то, что сами выполнить не в состоянии. Один из моих внутренних хористов, Марк Аврелий сказал: «Не живи так, точно тебе предстоит еще десять тысяч лет жизни. Уже близок час. Пока живешь, пока есть возможность, старайся стать достойным.» (Marcus Aurelius, 2002, 4.17).

Возможно, часть нашей проблемы служения другому заключается в том, что мы слишком легкомысленно относимся к понятию травмы и пережившим ее. Прямо Леви описывал выживших итальянским словом “*i rediti*” (те, кто вернулись). Возможно, некоторые из клиницистов тоже из числа вернувшихся, а многие из нас могут «спуститься», как это сделали Ференци, Винникотт, Леви. Мы не должны стыдиться чужих страданий, а принимать их смиренно. Как сказал Дитрих Бонхёффер: «более ясное и трезвое осознание собственных ограничений и возможностей... делают нас способными искренне любить другого.» (Bonhoeffer and Bethge, 1971, с. 276).

Примечания

- 1 Мне больше нравится последняя версия перевода, чем более известная: «Человек не может получить всего, что пожелает; ветер дует туда, куда кораблю не надо» (al-Mutanabbi, 1967, с. 12).
- 2 К сожалению, Конфорд считал подобное отношение стоицизмом. Ни Пьер Адо, ни я не разделяем его мнение о стоиках. См. главу 3.
- 3 Моя диссертация по философии и первая книга рассматривали теизм Пирса. Я несколько лет не писала статью для журналов по философии, коллеги Пирса пригласили меня написать статью для сборника, посвященного 100-летию со дня смерти Пирса. В данном разделе я использую части данной статьи.
- 4 Отрывок из работы «Об аргументации в целом», которая не вошла в сборник избранных трудов Пирса 1931 г.
- 5 В силлогизме, которые отличаются от дедукции и индукции, мыслитель генерирует (часто в момент озарения) гипотезу для апробации.
- 6 Доктрина непогрешимости в вопросах веры и морали пришла из католических догм Первого Совета Ватикана 1869–1870. Недавно Конгрегация Веры под руководством Кардинала Джозефа Ратцингера заявила, что ограничение священной ординации людей зависит от «залога веры». Пирс использовал слово «фаллибилизм» в 1870-х.
- 7 Когда я пришла из философии в психоанализ, я не очень много знала об этой культуре и задавала Мартину Бергману (1913–2014) очень много вопросов по поводу курса о Фрейте. В ответ он сказал мне со своим очаровательным австралийским акцентом: «Я здесь, чтобы научить час, а не спорить!»

происходящего в кабинете. Мы сталкиваемся с моделью сознания слабо связывающего различный опыт и ответные реакции, новая психоаналитическая скромность рождается из необходимости признать, что мы никогда не можем быть уверены, кто в пациенте нас слушает, а кто в аналитике сейчас говорит.

(Davies, 1999, с. 198)

- 9 Онлайн коллоквиум МАПП о нарушении границ, 2013.
- 10 Ирония состоит в том, что автор книги тратит несколько недель на решение вопросов с авторскими правами, различными запросами и оплатой данных прав. Единение идет в разрез с законом об авторских правах.
- 11 Размышления Бучлер о рассказе Генри Джеймса «Зрелые годы» (Oates, 2013, с. 171–190), были включены в главу о старении, она продолжает мои рассуждения о личном и клиническом смирении.
- 12 Раввин и психоаналитик Дэниис Шульман (2008) писал о Талмуде и раскаянии, осознании, признании, решительности и трансформации как составляющих клинической скромности.
- 13 Данная часть взята из моего ответа на доклад Стивена Стерна на пленарном заседании международной конференции по психологии Я в Чикаго в 2013 году.
- 14 Спустя несколько лет она кажется менее уверенной (Nguyen, 2012). Она говорит, что не может рассказывать пациентам эпизоды из собственной жизни.
- 15 Блаженны нищие духом; блаженны плачущие; блаженны кроткие...
- 16 В литературе по психоанализу есть похожая мысль: «в этом отношении [переноса] можно сказать, что аналитик намеренно функционирует как ничто, пустое место, которое пациент наполняет смыслом» (Loewald, 2000, р. 490, n2).
- 17 Гете: «Мы учимся только у тех, кого любим» (Goethe and Eckermann, 1984, с. 115).
- 18 См работы Дугласа (1925, 1931).

Список литературы

- al-Mutanabbī (1967). *Poems of al-Mutanabbī*. Selected and edited by A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, D., and Hausman, C. (2012). *Conversations on Peirce: Reals and Ideals*. New York: Fordham University Press.
- Bonhoeffer, D., and Bethge, E. (1971). *Letters and Papers from Prison* (enlarged edn.). London: SCM Press.
- Brandchaft, B., Doctors, S., and Sorter, D. (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision*. New York: Routledge.
- Buechler, S. (1997). The Right Stuff. *Contemporary Psychoanalysis*, 33, 295–306.
- Buechler, S. (2015). *Understanding and Treating Patients in Clinical Psychoanalysis: Lessons from Literature*. New York and London: Routledge.
- Coburn, W. (2002). A World of Systems. *Psychoanalytic Inquiry*, 22, 655–677.
- Coburn, W. (2009). Attitudes in Psychoanalytic Complexity. In R. Frie and D. Orange (Eds.), *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 183–200). New York: Routledge.
- Cornford, F. (1960). *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Davies, J. (1999). Getting Cold Feet, Defining “Safe-Enough” Borders: Dissociation, Multiplicity, and Integration in the Analyst’s Experience. *Psychoanalytic Quarterly*, 68, 184–208.

- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dickens, C. (2004). *David Copperfield* (rev. edn.). Introduction and notes by J. Tambling. London and New York: Penguin.
- Douglas, C. (1925). *The Use of Hyperbole in the New Testament*. N.p.
- Douglas, C. (1931). *Overstatement in the New Testament*. New York: H. Holt & Company.
- Frank, M. (1999). Style in Philosophy, Part I. *Metaphilosophy*, 30, 145–167.
- Gabbard, G. (2009). What is a “Good Enough” Termination? *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 57, 575–594.
- Galatzer-Levy, R. (1995). Psychoanalysis and Dynamical Systems Theory: Prediction and Self Similarity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43, 1085–1113.
- Galatzer-Levy, R. (2011). Commentary on Paper by Terry Marks-Tarlow. *Psychoanalytic Dialogues*, 21, 140–151.
- Ghent, E. (2002). The Emergent Ego: Complexity and Coevolution in the Psychoanalytic Process. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50, 352–356.
- Goethe, J., and Eckermann, J. (1984). *Conversations with Eckermann, 1823–1832*. San Francisco, CA: North Point Press.
- Grossmark, R. (2012). The Unobtrusive Relational Analyst. *Psychoanalytic Dialogues*, 22, 629–646.
- Herman, J. (1997). *Trauma and Recovery* (rev. edn.). New York: Basic Books.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green, & Co.
- Klaus, C. (1999). *Taking Retirement: A Beginner’s Diary*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kohut, H., Goldberg, A., and Stepansky, P. E. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kubie, L. (1954). The Fundamental Nature of the Distinction between Normality and Neurosis. *Psychoanalytic Quarterly*, 23, 167–204.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage International.
- Levinas, E. (1987). *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht and Boston Hingham, MA: Nijhoff and Kluwer Academic.
- Levinas, E. (1998). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E., and Poller, N. (2003). *Humanism of the Other*. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Levinas, E., Peperzak, A., Critchley, S., and Bernasconi, R. (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Loewald, H. W. (2000). *The Essential Loewald: Collected Papers and Monographs*. Hagerstown, MD: University Publishing Group.
- McLaughlin, J. (1987). The Play of Transference: Some Reflections on Enactment in the Psychoanalytic Situation. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 35, 557–582.
- Marcus Aurelius (2002). *Meditations*. Translated by G. Hays. New York: Modern Library.
- Misak, C. (2004). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83, 435–450.
- Nguyen, L. (2007). The Question of Survival: The Death of Desire and the Weight of Life. *American Journal of Psychoanalysis*, 67, 53–67.
- Nguyen, L. (2012). Psychoanalytic Activism: Finding the Human, Staying Human. *Psychoanalytic Psychology*, 29, 308–317.
- Oates, J. (2013). *The Oxford Book of American Short Stories* (2nd edn.). New York: Oxford University Press.

- Ogden, T. (2003). What's True and Whose Idea Was It? *International Journal of Psychoanalysis*, 84, 593–606.
- Orange, D. (2006). For Whom the Bell Tolls: Context, Complexity, and Compassion in Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 1, 5–21.
- Orange, D. (2009). Kohut Memorial Lecture: Attitudes, Values and Intersubjective Vulnerability. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 4, 235–253.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge.
- Peirce, C. (1931). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S., Houser, N., Kloesel, C. J. W., and the Peirce Edition Project (1992). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Pierce, C., Carew, J., Pierce-Gonzalez, D., and Wills, D. (1978). An Expert in Racism: TV Commercials. In C. Pierce (Ed.), *Television and Education* (pp. 62–88). Beverly Hills, CA: Sage.
- Poland, W. (2000). Commentary. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 48, 80–93.
- Poland, W. (2007). The Analyst's Fears. *American Imago*, 63, 201–217.
- Poland, W. (2006). The Limits of Empathy. *American Imago*, 64, 87–89.
- Renik, O. (1993). Analytic Interaction: Conceptualizing Technique in Light of the Analyst's Irreducible Subjectivity. *Psychoanalytic Quarterly*, 62, 553–571.
- Roazen, P. (2001). *The Historiography of Psychoanalysis*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Rosenthal, S. (2004). Peirce's Pragmatic Account of Perception: Issues and Implications. In C. Misak (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 193–213). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shabad, P. (2010). The Suffering of Passion: Metamorphoses and the Embrace of the Stranger. *Psychoanalytic Dialogues*, 20, 710–729.
- Shulman, D. (2008). Jonah: His Story, Our Story; His Struggle, Our Struggle: Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg. *Psychoanalytic Dialogues*, 18, 329–364.
- Stolorow, R., Atwood, G., and Orange, D. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Sue, D. W., Capodilupo, C. M., Torino, G. C., Bucceri, J. M., Holder, A. M. B., Nadal, K. L., and Esquilin M. (2007). Racial Microaggressions in Everyday Life. *American Psychologist*, 62, 271–286.
- Thelen, E., and Smith, L. (1994). *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Thellefsen, T. (2014). *Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wegman, J. (2014). Pete Seeger, Neil Young and the Importance of Letting Go. *New York Times*, January 28. Retrieved from www.nytimes.com/2014/01/29/opinion/pete-seeger-neil-young-and-the-importance-of-letting-go.html?_r=2 (accessed August 28, 2015).
- Zeddies, T. J. (2002). Historicity, Humility, and the Analytic Exercise: Reply to Commentaries by Drs. Palombo and Horner. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 30, 235–240.