

# ЭТИКА ПСИХОАНАЛИЗА

## Психоанализ этический. От Я к Другому

*Т.П. Осипова*

*Осипова Татьяна Павловна – магистрант философии (РХГА), частнопрактикующий психоаналитический терапевт.*

*Как философская система психоанализ существует в общепсихологическом этическом дискурсе и все более требует прояснения этических вопросов, в том числе психоаналитической этики в психотерапии. Этическое измерение становится тем более актуальным, чем более расширяются и углубляются познания о человеке в контексте научного развития последних десятилетий. Поскольку в отечественном пространстве тема этики в психоанализе еще недостаточно разработана и работ по этике психоанализа катастрофически мало, в то время как актуальность темы с каждым годом возрастает, эта статья может стать первым шагом в сторону обнаружения этики в психоанализе и формулировки психоаналитической этики.*

*Ключевые слова: психоанализ, этика, психотерапия, психоаналитическая этика, философия, философия психоанализа, Другой, практика психоанализа.*

*Первое из имен смерти – Закон  
(А. Бадью «Апостол Павел. Обоснование универсализма»)*

*Любовь есть исполнение закона  
(Рим. 13:10)*

### Этика в философии и психоанализе

В науке этический дискурс традиционно начинается с «Никомаховой этики» Аристотеля, но сегодня эта этика выглядит как свод правил, реально подходящий, по словам А. Бадью, разве что аристократическому обществу и патрициям (Бадью, 2006). Еще в XIX веке выстроенную на ней культуру нравственного долженствования обличил Ф. Ницше, назвав ее «моралью рабов», которая приводит лишь к разрушению человеческого

достоинства, чем проблематизировал саму мораль: «Как это ни странно, но всей "науке морали" до сих пор недоставало проблемы самой морали: недоставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное» (Ницше, 2017). А на стыке XIX и XX веков совершенно новое понимание человеческой нравственности манифестировал психоанализ Фрейда. Общественную мораль Фрейд представляет как контролирующий и карательный аппарат. В то время как влечениям, таящимся в бессознательном, оставляет право быть ни плохими, ни хорошими. Более того, Фрейд утверждает, что побуждения невозможны порознь и перетекают одно в другое и обратно, следовательно, если и можно рассуждать об их полезности и неполезности, то о том, «добрые» они или «злые» – затруднительно.

В. Мазин сообщает, что еще «в 1895 году, в "Наброске научной психологии" Фрейд показывает, что первые переживания удовлетворения у ребенка нельзя свести к утолению естественных потребностей» (Мазин, 2004). То есть психоанализ начинается с исследования неудовлетворенности и стремления к удовлетворенности, или желания. Фрейд редко употребляет слово *желание*, он предпочитает вести речь о *влечении*. В его теории влечение имеет свою историю, что отражено в трудах «Будущее одной иллюзии» (1927), «Недовольство культурой» (1929), «Почему война» (1933) и др. В «Недовольстве культурой», к примеру, автор сравнивает субъективное развитие субъекта с общими процессами развития культуры. Мораль, авторитарно создаваемая и поддерживаемая предписаниями цивилизации, по Фрейду, обладает кастрирующей функцией. Субъект здесь противопоставляется культуре, он – раб, страдающий от культурального насилия. С другой стороны, культура структурирует субъекта, выделяя его из поля животного мира как человека разумного. Фрейд называет оказавшегося в этих тисках человека «богом на протезах» и предрекает ему с развитием прогресса лишь техническое усовершенствование способов удовлетворения. Спустя столетие можно только повторить за автором психоанализа: «При всем своем "богоподобии" современный человек не чувствует себя счастливым» (Фрейд, Сочинения, т. 9, 2008, с. 222).

Нелишним будет отметить, что упомянутые работы написаны после 1920 года – после Первой мировой войны и переосмыслении человека как такового, после ряда личных трагедий, в частности смерти дочери и внука. Как отмечал Э. Нойман в «Новой этике», только горе позволяет «самостоятельно выстрадать свое личное решение проблемы в живом процессе реализации своей личной судьбы» (Нойман, 2008, с. 39). Темы страдания мы коснемся позже, пока обратимся к тому факту, что интерес Фрейда в исследовании вопросов культуры, морали, совести в немалой степени обусловлен феноменом переноса, столкнувшись с которым он обнаружил, что «даже самые великолепные результаты внезапно как бы стирались, если омрачались личные отношения врача с пациентом» (Фрейд, 2017, с. 78). С этим наблюдением впервые зазвучал в психоанализе и этический вопрос – вначале как правило неиспользования переноса и нейтральности аналитика, а затем и как проблема контрпереноса и в целом аналитических границ.

Современный психоанализ имеет множество точек зрения на роль отношений в развитии субъекта. Например, Эрих Фромм (1900–1980) заявлял о примате социальных потребностей и выдвигал идеи гуманизма основополагающими в определении человеческого существования. По Фромму, психоанализ, лишенный своей гуманистической основы, лишенный своего призвания – снимать покровы с иллюзий и способствовать освобождению человека, – заслуживает жесткой критики (Фромм, 2017). И почти одновременно с Фроммом, но совсем в ином перепрочтении Фрейда выступает Лакан (1901–1981) и совершает переход от понятия «влечение» к желанию, желанию Другого. Желанию, которое является «метонимией нашего бытия» (Лакан, 2007, с. 409), лингвистически закодированной фундаментальностью существования, причинной первичностью человеческого сознания, сокрытой в бессознательном навсегда.

Нельзя не упомянуть, что в разработке своей этики Лакан опирался на тексты Сократа, Софокла, Аристотеля, в том числе его «Никомахову этику», на этику Спинозы, «заботу» Хайдеггера и др. и что почва, на которой вырос психоанализ Фрейда, также насыщена философскими источниками. Предельно развитие философской мысли сближается с психоаналитической, когда в философском дискурсе появляется понятие интуиции. Впервые интуицию в проблему этики и морали вводит Дж. Мур (1873–1958). Добро опознается интуитивно, говорит он. Добро индивидуально и ситуативно, добро состоит на службе автономности<sup>1</sup>, а мыслить его связь с удовольствием можно разве что как «наивный гедонизм». Новизна здесь в том, что этика Мура различает «добро само по себе» и «средство достижения добра», причисляя к последнему удовольствие как «предмет желания или мотив поступка» (Дж. Мур, 1984, с. 138). Предписания и закон – всего лишь средства: «...правила могут быть рекомендованы в качестве средства для того, что само является лишь необходимым условием существования какого-либо высшего добра» (Дж. Мур, там же, с. 245).

Вообще говоря, при рассмотрении темы различения «добра» и «зла» мы неизбежно приходим к необходимости определения также самих понятий «добра» и «зла», непосредственно касающихся человеческой сущности. Интересно, что, например, по Бадью, зло всегда всеобщее как смерть. Добро индивидуально и в индивидуальности соотносится с этикой. В работе «Апостол Павел: обоснование универсализма» автор пишет о способности закона «давать жизнь желанию», но только через смерть, и называет его «обольщением заповедью» (Бадью, 1999, с. 68–71). Только через зло и опознается, осуществляется добро, а его «единственное бытие

---

<sup>1</sup> В кинематографе идея автономной этики метафорически живописно изображена в австрийско-немецком фильме «Die Wand» (2012), где оставшаяся в абсолютной изоляции от внешнего мира героиня находит радость уединения, а вместе с ней открывается своеобразная этика бытия, которая парадоксальным образом противоречит одиночеству и распаду. Желая оставаться человеком, героиня совершает экзистенциальный выбор, и этот выбор – закон: она держит себя в распорядке, в соответствии со своими прежними представлениями о законе. Но однажды то, что Мур называет «натуралистической ошибкой», обращается «автономной этикой», и так оказывается, что закон предписанный отличается от этики, создаваемой человеческим устремлением, хотя они имеют много схожего.

заключается в наступлении в конкретной ситуации некоей единичной истины» (Бадью, 1999). Однако этика лежит где-то по ту сторону добра и зла, где закон исполняется вне долженствования, осуществляя, таким образом, бессмертие человека как его индивидуальную истину самоосуществления.

Поздней психоаналитической мысли близка и философия Эммануэля Левинаса (1906–1995), широко признанного «певца этики». В попытке понимания основ человеческого бытия он разворачивает исследования от *поиска Другого к этике Другого*. Вся свою философию Левинас, как пишет его исследователь А. Ямпольская, «обозначает как этику и рассматривает в качестве фундаментального, первоисходного опыта отношения к Другому, которое в конкретной жизни осуществляет себя как язык» (Ямпольская, 2011, с. 116). Отсутствие этики, по Левинасу, проявляется в отношении к человеку как к объекту насилия, что возможно, только когда объект лишается своей единственности, своей инаковости. Этика же состоит в признании мной единственности субъекта и признании ответственности перед ней – поскольку всякий субъект, и мое я тоже, конституирует себя через другого. В стремлении к этому другому «нагота лица – это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне» (Левинас, 1999, с. 169). Сама по себе идея Другого сближает Левинаса с Лаканом. Ямпольская неоднократно упоминает о своеобразном созвучии этих двух мыслителей. Однако если этика Левинаса требует признания реальности Другого в его инаковости, Лакан полагает психоанализ инструментом обнаружения желания Другого и обнаруживает этическое измерение в предельной реальности психоаналитической процедуры. Здесь все всерьез, даже игра (Левинас, там же, с. 210–213).

Взгляды Лакана и Левинаса соотносит также Бадью. Психоанализ Лакана в его представлении является противопоставлением кантианской морали и «Никомаховой этике», поскольку такая мораль формируется запретами, а этика – это осуществление желания в событии. А событие по Бадью – разрыв непрерывности субъекта реальностью, его как бы самопрезентация в бытии и свидетельство его автономии. Осмысляя человека, Бадью настаивает на приоритете бессмертия в определении «человеческого». «То, что в конце концов все мы умрем, – пишет он, – и от нас не останется ничего, кроме праха, не может поколебать бессмертие Человека в тот момент, когда он утверждает, что готов идти наперекор воле-быть-животным (курсив мой. – Т. О.), к которой его приводят обстоятельства». Ссылаясь на концепции Левинаса, Бадью подчеркивает неизбежность религиозной тональности в философии воссоединения с Другим (Бадью, 2006).

Здесь мы очень близко подходим к пониманию психоаналитической этики, существовавшей с самого зарождения психоанализа. Сравним вышесказанное с философскими идеями Фрейда. Хотя он никогда не писал об этике непосредственно, как минимум в двух работах он подошел к этой теме наиболее близко. Это эссе «Заметки о любви в переносе» (1913) и последний труд его жизни «Моисей и монотеистические религии» (1939), где Фрейд, едва ли не противореча самому себе прежних лет,

как бы совершает движение вверх, к духовному, от самого дна своих исследований. «Моисей» в целом продолжает работу «Тотем и табу» (1912), в тексте Фрейд неоднократно ссылается на нее. В «Тотеме и табу» он исследует происхождение нравственности и излагает гипотезу о развитии психических свойств из главного события в истории человечества – убийства отца сыновьями, за которым следует вспышка чувства вины, формируется табу и происходит организация тотемического поклонения, что впоследствии трансформирует религиозные запреты в невротические защиты, называемые нами моралью. Вряд ли возможен упрек автору в неверности собственным идеям, но нельзя и не отметить существенное изменение хода его мысли. Несмотря на то что основной темой в «Моисее» является, как и в «Тотеме и табу», деконструкция истории человеческой религиозности, на сей раз попытка окрашена чем-то, что будто бы выходит за пределы психоаналитического взгляда. И здесь, как нигде более, Фрейд оперирует словами «духовность», «духовное», «этика», «этическое».

Примечательно, что Фрейд трудился над «Моисеем» много лет и вначале даже не рассчитывал на публикацию, но работу тем не менее не оставлял. Этот факт как бы показывает, насколько значимыми оставались для него «духовные» вопросы. Исследование выглядит незаконченным, и автор признает это, оговаривая невозможность полностью раскрыть истину о человеке. Тем временем идейной верхушкой работы становится обнаружение перехода человечества к новой ступени развития, который, по Фрейду, сделал возможным «великий человек» Моисей. Эта новая ступень характеризуется Фрейдом как «триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его психологически неизбежными последствиями» (Фрейд, Сочинения, т. 9, 2008, с. 559). «Человек почувствовал, – говорит Фрейд, – побуждение вообще ценить «духовные» силы, то есть те, которые нельзя уловить с помощью органов чувств, в частности с помощью зрения, но которые все-таки оказывают несомненное, даже чересчур сильное действие» (Фрейд, там же, с. 560). Утверждая наличие у человека данного побуждения, он, как и ранее, объясняет его с помощью психоаналитической идеи формирования Сверх-Я, а также в соответствии с принципом удовольствия. Интроецированные родительские, в частности отцовские, запреты создают препятствие для получения удовольствия, в то же время позволяя субъекту испытывать косвенное удовлетворение от сознания исполнения этического долга, который заключается в отказе от «диких» влечений Оно. Однако в «Моисее» Фрейд идет дальше, предполагая за условной отцовской фигурой некое начало, до которого вряд ли возможно дотянуться психоаналитическими взором.

Итак, человечество после Моисея выходит на новый духовный уровень. Человек теперь является уже не тем невежественным существом, полным лишь импульсов и влечений, но он становится *человеком этическим*, в том смысле что теперь для него приоритетны культурные и интеллектуальные ценности. Тем самым человек этический становится как бы избранным среди прочих народов. Фрейд отмечает еще, что стремление

человека к исполнению предписаний со временем становится настолько важно, что «даже требование верить в Него (в Бога. – Прим. Т. О.) отходит на задний план перед серьезностью этих этических требований» (Фрейд, там же, с. 564). И именно здесь мы видим, как этика уступает место морали, именно здесь этические требования (или мораль) религии в условиях постоянно меняющихся исторических и бытийных событий образуют ригидное законодательство, склонное к игнорированию исторического, культурно-религиозного, а также интуитивно-этического опыта. И так отказ от приоритета образа Бога в угоду морали приводит к пренебрежению важнейшим представлением в человеческой психике – образом Другого. Большого Другого, которого, по Лакану, субъект обречен вечно искать и вечно получать лишь суррогат.

### **Современный этический дискурс в психоанализе**

Психоанализ может показаться практикой маргинальной, социально безнравственной и даже противоречащей всяческой морали, если рассматривать его лишь как метод, открывающий доступ к бессознательному, полному сексуальных и агрессивных влечений, где происходит постоянное противодействие Эроса и Танатоса и т. п. Принципиально иной взгляд на психоанализ предлагает Н. Савченкова в статье «К поэтике психоаналитических отношений». Автор замечает: «Новизна психоанализа состоит отнюдь не в открытии бессознательного. Она связана с иным пониманием интерсубъективности, со спецификой коммуникации и онтологическим своеобразием фигур аналитика и анализанта» (Савченкова, 2013, с. 28). То есть психоанализ не может игнорировать отношения, он погружен в них и базируется на них. У Савченковой этика психоанализа звучит в по-этике аналитических отношений. Ситуация анализа, асимметрия аналитического диалога и свобода к сублимации создает возможность обнаружения субъектом Реального в диалоге с другим. И, конечно, идеальный психоанализ не в том, чтобы сделать человека счастливым, это невозможно, но аналитический путь – это путь к «открытости, избавляющей субъекта от соблазнов идентичности и располагающей его в событийной перспективе» (Савченкова, там же, с. 35).

Не менее поэтично пишет о психоанализе Анна Хахалова. Анализируя «Никомахову этику» из психоаналитической позиции, она конституирует понятие склонности – собственно, этоса. Склонность индивидуальна, и она «проявляется всегда как некая не-избежность, то, что нельзя обогнуть, обойти, избежать, то, что всегда уже имеется в моей природе» (Хахалова, 2010, с. 85). Склонность определяется в поступке. Поступке, единственно возможном в «здесь и сейчас» субъекта. А так как «предметом рассмотрения становится конкретный индивидуальный человек, homo erratus – человек, который мечется и заблуждается, его поступок, его желание (Wunsch), его хорошие и дурные привычки и проступки», считает Хахалова, – «этика психоанализа оказывается не привычной нам

этикой морального сознания, а наоборот, этикой аморального бессознательного, ибо оно, несомненно, также обладает нравом» (там же, с. 80).

Янис Ставракакис в статье «Двусмысленная демократия и этика психоанализа» писал: «В отличие от традиционной этики, психоаналитическая этика, несомненно, не является этикой идеала или блага» (Ставракакис, 2004, с. 204). Здесь Ставракакис обращается к Лакану<sup>2</sup>. И неоднократно повторяет: «Действительно существующие демократии в полной мере отражают лаканианскую этическую позицию» (Ставракакис, там же, с. 203, с. 215). Несмотря на то что автор работает на политической территории, анализ его крепится на психоаналитических, а точнее, на лакановских конструкциях. «Этика психоанализа преодолевает традиционную этику блага, преодолевает препятствие фантазматической этики гармонии, чтобы примириться с невозможным реальным, признав его изначальную несводимость и его структурную обусловленность» (Ставракакис, там же, с. 214). Сравним с тем, что пишет о лакановской этике желания В. Мазин: «Этика психоанализа – не этика вседозволенности. Аналитик стоит перед моральной дилеммой. Он не может стать на сторону репрессивной общественной морали, ибо она патогенна. Не может он занять и позицию потакания всем желаниям. Потворствовать желаниям – все равно оставаться в том же этическом поле» (Мазин, 2004).

То есть этика – по ту сторону и морали, и вседозволенности. Идея Лакана – не поступаться своим желанием. Единственно возможная этика в психоанализе – следование за тем, что влечет истинно. Иисус отвечал самарянке: «Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек» (Ин. 4: 13–14). Эрзац не утолит жажды Другого. В исследовании этики Лакана А. Зупанчич отмечает, что, «будучи частью общества потребления, накапливая все новые и новые объекты желания, мы прячемся от нехватки Единственного истинного объекта, который удовлетворил бы нас полностью» (Зупанчич, 2019, с. 313). В этом контексте «следуй своему желанию» звучит более чем согласно с идеей «лечения истиной», которую упоминает в своем докладе «Этика и психоанализ» Жан-Мишель Порт. Докладчик, кроме прочего, напоминает, что психоанализ «не является «взглядом на мир» и «не является общей мыслью» (Порт, 2016). Именно поэтому он является этикой, а этика является «душой психоанализа». Порт считает, что и вся «психоаналитическая техника вытекает естественным образом из этической позиции Фрейда на вопрос о правде» (Порт, 2016). То есть строгость и сдержанность Фрейда – его личную этику – в работе с пациентами стоит рассматривать не иначе как в контексте его личных представлений о правде.

И. Ю. Романов в «Журнале практической психологии и психоанализа» за 2006 год пишет, что «важнейшим условием развития психоанализа

---

<sup>2</sup> Вопрос о высшем благе – это вопрос, которым человек задавался с незапамятных времен, но аналитик знает, что этот вопрос закрыт. Он не только не имеет того высшего блага, которого у него спрашивают, но также знает, что никакого высшего блага не существует [Lacan, 1959–1960: 300. цит. по Я. Ставракакис. С. 207].

в обществе является свобода» (Романов, 2006). В статье Романов исследует развитие социальной составляющей психоанализа. «Сегодня понимание принципов психоаналитического познания все больше расширяется и уточняется, – говорит он, – и в такой форме находит применение далеко за пределами клинической практики» (Романов, 2006). В отличие от Романова Ж.-М. Порт не считает равновесными концепциями психоанализ и теории объектных отношений Биона и Кляйн, так же как без энтузиазма упоминает о появлении «американской интерсубъективности». «Усовершенствование психоаналитической этики» должно ответить «на дебаты современных этиков, стремящихся избежать чрезмерных притязаний морализма, тем не менее отказавшись от соблазнов релятивизма», т. к. «этические дебаты соотносятся по большей части с необыкновенным техническим прогрессом» (Порт, 2016). Докладчик настаивает на понимании «исторических принципов распространения биомедицинской этики» и привлечении внимания к установленным ею в 1978 году принципам: автономия, помощь, не-причинение зла, справедливость. И замечает: «Психоаналитическая этика не может оставаться нейтральной к этой эволюции в умах и регламентации лечения». В работе автор приводит любопытный фрагмент из писем Фрейда доктору Дж. Патнему: «Большой этический элемент в психоаналитической работе есть правда и еще раз правда, и этого главным образом должно быть достаточно» (цит. по: Ж.-М. Порт, 2016).

### **Феномен морали в человеческой психике**

Во «Введении в психоанализ» Фрейд говорил о необходимости пролагания пути нового знания (психоанализа) «между Сциллой полной свободы действий и Харибдой запрета» (Фрейд, 2017). Путеводителем на этом пути должно остаться стремление к часто не ожидаемой, порой и вовсе неприемлемой и не осмысляемой никогда вполне истине о человеке. Как бы соглашаясь здесь с Фрейдом, Фромм отмечал, что «если правильность этических норм определяется тем, что это суть заповеди Божии, то будущее этики оказывается зависимым в своем существовании от веры в Бога» (Фромм, 2002).

Отождествление нравственности и религии мы нередко находим в литературе. Пожалуй, одним из самых известных авторов, глубоко исследовавших религиозную этику, был Ф. М. Достоевский, абсолютно все труды которого глубоко психологические и пронизаны этическим вопрошанием. «Великий инквизитор» и «слезинка ребенка» (Достоевский, 1982) – немногие из известных поставленных им проблем. И, как и у Фрейда, важнейшей темой во всем творчестве Достоевского мы находим тему страдания. Фрейд не находит оправдания страданию, но указывает три его источника: природа, брэнность тела и недостаток учреждений, регулирующих отношения между людьми. Страдание по Достоевскому определяет нравственную позицию, поскольку только его посредством человек способен ощутить удовлетворение нравственностью. Страдание – это то, что предельно индивидуализирует. И поэтому страдание – это то,



что дарует прозрение. В то же время человек не способен к полноценному существованию в жизни, полной страдания, без идеи выхода из изоляции индивидуализма, без идеи бессмертия и, соответственно, без идеи Бога. Для Достоевского априорным этическим основанием являлось христианство, в нем он находил опору и своеобразно рационализировал его. Но разве о морали он говорит, когда пишет: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше бы хотелось оставаться со Христом, нежели с истиной» (Достоевский, 1934, с. 176)? И об этике ли пишет Фрейд в своих философских трудах, касающихся культуры и общества?

Здесь мы сталкиваемся с почти неразрешимой сложностью языковых содержаний. Неточность в использовании слов, или, как выразился Дж. Мур, «использование одних и тех же языковых оборотов для обозначения совершенно разных вещей» (Дж. Мур, 1984, с. 137) способна навести бардак. Если внимательно присмотреться к понятиям, которые часто употребляются как синонимы – мораль, нравственность и этика, – не найдем ли мы существенные различия? Эти слова этимологически имеют одну корневую основу, но различаются происхождением. Как и слово «нравственность», «мораль» (от лат. *mos*) и «этика» (от греч. *ἠθός*) образованы из значения слова «нрав» и могут иметь субъективный или коллективный характер. Интересно, что, войдя в русскоязычное пространство, греческий и латинский варианты сформировали собственные смыслы, в то же время «нравственностью» мы часто называем собственно этическую добродетель в понимании Аристотеля. Так, можно говорить, что сегодня мораль – это результат договоренности людей в обществе о хорошем и плохом, добре и зле и т. д.; нравственность – качество субъекта и его представления об этих вещах; этика же в узком смысле – философская наука или, по Аристотелю, *учение* о добродетелях.

Однако выше нами уже упоминалось положение психоанализа, которое здесь пригодится нам снова: «добро» и «зло» – понятия довольно условные. Спиноза писал, что «мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему» (Спиноза, 2001, с. 464). То есть объективных «добра» и «зла» не существует. При этом Спиноза полагал наличие тонкой космической, детерминированной необходимостью удерживания равновесия, структуры мира. Этой структурой можно назвать этику, равно как этикой можно называть внутреннюю, содержательную субстанцию таких смысловых образований, как мораль и нравственность, подобно тому как определенная философская система является формообразующим элементом конкретного мировоззрения, а, к примеру, гены являются структурой наследственности.

Возвращаясь к Фрейду, если исходить из различения морали, нравственности, этики, очевидно, что он писал о происхождении именно морали (в массе) и нравственности (субъективной). При этом в исследованиях он очевидно руководствовался личной этикой, что хорошо показывает изучение некоторой его личной переписки, например с Оскаром

Пфистером, Людвигом Бинсвангером и др. В 1918 году Фрейд пишет Оскару Пфистеру: «...Я недоволен одним пунктом, Вашими возражениями по поводу моей "Теории сексуальности и моей этики". То есть последнее я Вам охотно уступаю, этика мне чужда, а Вы – духовный пастырь. Я не слишком ломаю себе голову насчет добра и зла, хотя в среднем нахожу в людях очень мало "добра". Большинство, согласно моему опыту, – это сволочь, исповедуют ли они вслух то или иное этическое учение или вообще никакое. Вы не смеете признаться в этом, даже подумать об этом, хотя Ваш жизненный опыт не может быть слишком отличным от моего. Если уж зашла речь об этике, я готов признать высочайший идеал, от которого известные мне люди по большей части весьма плачевно отклоняются...» (Фрейд Пфистеру, письмо от 09.10.1918 г.). Можно ли сомневаться, что этот «высочайший идеал» влек его за собой всю жизнь? Страсть Фрейда к истине широко известна. В связи с чем примечателен и ответ пастора: «...Вы и не безбожны, поскольку тот, кто живет ради истины, живет в Боге, и тот, кто сражается за освобождение любви, пребывает, согласно Иоанну 4.16, в Боге...» (письмо от 29.10. 1918 г.).

Несмотря на то что Фрейд с глубоким уважением относился к вере своего адресата, религию как таковую он считал продуктом одного из маскообразований. В работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» он «разоблачает» религиозное переживание как невротический симптом. В «Тотеме и табу» он устанавливает источник нравственности в чувстве вины после убийства отца. При этом стремление к истине остается тем, отсутствие чего у масс Фрейд констатирует в работе «Психология масс и анализ Я»: «Массы никогда не знали жажды истины». И далее: «Масса – это послушное стадо, не могущее жить без властелина. В ней настолько сильна жажда повиновения, что она инстинктивно покоряется тому, кто объявляет себя ее властелином» (Фрейд, Сочинения, т. 9, с. 60–134).

Нравственность, этика и мораль действительно тесным образом связаны с религиозным началом в человеке, анализировать которое не входит в задачи данной работы, но требует обращения на себя внимания. Однако даже по Фрейду мораль в психоаналитическом контексте является лишь отзвуком субъективного этического начала. Поэтому не соотносить психоаналитическую теорию с субъективной философией ее создателя было бы опрометчивым упущением. Профессор Гарвардского университета А. Николи, автор недавно вышедшей на русском языке книги «Фрейд и Льюис: дебаты о Боге», вспоминает рекомендацию Анны Фрейд, услышанную им однажды в личной беседе: «Если хотите узнать моего отца, не читайте его биографий, читайте его письма» (Николи, 2019, с. 60). Следуя этой рекомендации, автор приводит множество отрывков из опубликованной и неопубликованной переписки Зигмунда Фрейда. В одном из них – из письма Патнему – Фрейд дает себе самому, строго говоря, этическую оценку: «Я считаю, что обладаю высоким уровнем нравственности, и горячо поддерживаю прекрасное высказывание Т. Фишера: "Мораль – вещь самоочевидная". Что до справедливости, до заботы о других, до неприязни, причиняющей людям страдание, или до использования людей в своих целях, – тут я могу поставить себя рядом с лучшими людьми из тех, кого

знал. Я никогда не совершал подлостей и злодеяний и даже не вижу в себе искушения поступать дурно» (цит. по: А. Николи, 2019, с. 78).

Увидеть яснее этическую проблематику может помочь обращение к одному из гениальнейших литературных произведений – «Фаусту» Гете. Помимо литературных достоинств драма содержит важный сюжетный поворот. Как мы помним, договор Фауста с Мефистофелем заключался в том, что последний получает душу ученого в тот миг, когда тот обозначит свое полное насыщение благами, безграничный доступ к которым Мефистофель ему открыл. Однако когда Фауст произносит заветную фразу и падает замертво, на сцену выходят служители света и, к негодованию Мефистофеля, уносят душу грешника с собой. Здесь мы видим как раз свидетельство возвышения этики над моралью. Оперируя закономерностями морали, мы сделаем вывод, что в данном случае этика была на стороне Мефистофеля, ведь соблюдение договора – условие моральное, поскольку несет в себе долженствование исполнения данного слова. Однако договор не исполнен по той причине, что не исполнен глубинный смысл этого договора, другими словами, этическое ядро договора оказалось вне его самого и неподвластным его морали. Этика Фауста проявляется, когда он обнаруживает высшее наслаждение – в миг, когда удовлетворено желание самоотдачи (и обнаружено стремление к бессмертию). До того мгновения Фауст не мог найти удовлетворения, поскольку его главное желание оставалось бессознательным, и оно было этическим, в отличие от сознательного желания удовольствия и насыщения. Мефистофель искушал Фауста земными благами, но душа ученого нашла удовлетворение лишь в метафизическом смысле. Так исполняется высший этический смысл жизни Фауста.

В последнем его изречении есть такие слова: «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой!» (Гете, 1956, с. 342). Эта идея также перекликается с «Сизифом» Камю, хотя и в несколько ином ракурсе. Сизиф – один из бунтовщиков против человеческого удела наряду с Прометеем, Антигоной, Заратустрой, даже в какой-то мере Эдипом. Все эти герои несут в себе нечто, что позволяет им идти против всякой рациональности, осуществляя тем самым неподвластный разуму смысл своего бытия. Все они вынуждены совершать некие бессмысленные с точки зрения общественной морали, иррациональные действия, на самом деле утверждая своим трудом единственное, что еще могут утверждать в своем положении – человеческое достоинство. Или – это можно было бы назвать стоянием в отчаянии, стоянием, утверждающим высшую истину о человеке, которая «конституируется только трудом ее декларации» (Бадью, 1999, с. 46). *Я поступаю так, потому что иначе не могу, ибо я человек* – вот основной посыл этих персонажей мифологии и литературы, их вызов ригидным общественным устроениям. *Я человек, покуда осуществляю акт моей собственной разумной воли вопреки бессознательным влечениям* – так можно было бы перефразировать этот вызов в контексте данной работы.

Таково внутреннее знание о человеческом достоинстве, которое не поддается психоаналитической рационализации. И. Кант выражал что-то

похожее, когда говорил об «априорном знании»: «Если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение» (Кант, 2012, с. 42). То есть человек обладает неким знанием, не исполнить которое невозможно, поскольку оно продиктовано давлением необходимости такого рода, неисполнение которого в силу пренебрежения или равнодушия как бы нарушает естественное устройство мироздания. В своих трудах Кант выдвигает идею невозможности познания человеческим разумом сущности вещей, но только их проявлений в мире. Он также прямо отождествляет нравственность и религию и относит их к непознаваемым в сущности вещам, а «законодателем» такового устройства назначает Бога, познать которого также невозможно, но признание которого необходимо, поскольку только признание способно подвести человека к исполнению уже существующего в нем нравственного закона.

К слову, любопытное и в чем-то схожее со взглядами Канта (и Спинозы) можно найти в каббализме. Внимание на сходство мистического иудаизма с психоанализом обращалось не однажды. Так Генри Ф. Элленбергер, автор двухтомника «Открытие бессознательного» (1970), указывает на попытки Дэвида Бакана (1958) установить связь творчества Фрейда с каббалистической традицией: «Каждый еврей, как сказал Бакан, независимо от того, изучал он иврит или нет, неизбежно будет впитывать что-то из еврейской мистической традиции» (Элленбергер, 2018, с. 168). Автор пишет, что, хотя «не существует свидетельства, что Фрейд когда-либо проявлял компетентность в еврейских мистических сочинениях», аналогии сексуального мистицизма каббалы и психоаналитической теории сексуальности «потрясают воображение» (там же).

Надо заметить, что каббала, хотя в ней можно заметить множество точек пересечения, к примеру, с христианской философией – альтруизм, прошение к Творцу, концепт духовного рождения, идея посмертного существования, – и ее зачастую именуют религиозно-мистическим учением, претендует на научную формацию знания в гораздо большей степени, чем на религиозное откровение, выступающее в монотеистических религиях основой верования. Божественное начало здесь не личностно, но представляет из себя силу, которую можно было бы назвать природной или естественной данностью, что отсылает нас к теодицее Лейбница, философии Спинозы и многим другим. Доступным образом основные каббалистические положения раскрываются в работе израильского философа Михаэля Лайтмана «Введение в каббалу». Для нас интересен факт сходства элементов психоаналитической теории с этикой каббалистической метафизики, поэтому обозначим созвучия хотя бы в двух словах. Лайтман говорит, что, хотя определяющим жизнь человека принято считать понятие свободы воли, присмотревшись к его действиям, «мы обнаружим, что они продиктованы необходимостью и никакой свободы воли у него нет. Причина этого в том, что внешнее управление осуществляется воздействием на человека двумя чувствами – наслаждением и болью» (Лайтман, 2007, с. 29). И еще: «По своей природе душа – это всего лишь желание получить наслаждение» (с. 45), «Для духовного роста необходимо стремление к движению, а движение можно вызвать только

ощущением недостатка в чем-либо» (с. 224), «Все мысли и действия человека определяются его желаниями» (с. 299) и т. д. Трудно не услышать здесь центральное созвучие.

Интересно также, каким образом в каббалистической метафизике наслаждение коррелирует со страданием. Страдание происходит из чувства стыда. Получая наслаждение, душа человека испытывает стыд от собственного эгоизма, и потому такое наслаждение никогда не приводит к истинному удовлетворению. Тогда как мироустройство предлагает такой единственно возможный вариант удовлетворения, как *удовлетворение ради другого*. Следование своему желанию «возможно только тогда, когда мы ощущаем существование дающего» (Лайтман, там же, с. 103). Стыд здесь действует подобно торможению в психоаналитическом понимании. А за пренебрежением стыдом следует пре-следование желания, или – симптом. Подлинное желание, фактически необходимость, есть поиск истинного удовлетворения, возможного только в связи с Другим, и потому человек, в свою очередь, нуждается в своего рода отречении от себя и обретении альтруистического чувства. Способ превращения эгоизма в альтруизм Лайтман определяет «отторжением личного наслаждения, благодаря осознанию величия цели творения» (Лайтман, там же, с. 381). «В духовном мире, – пишет он, – где человек не чувствует последствий и не знает законов выживания, он должен еще в начале пути понять, что самый главный закон, который не обойдешь, как не обойдешь законы природы нашего мира, – это закон о том, что нельзя руководствоваться чувством наслаждения, что пользу или вред в духовной жизни определяет не наслаждение, а альтруизм, отдача» (там же, с. 221).

До «Моисея» Фрейд фактически не принимает во внимание духовные устремления субъекта, а точнее, раз от раза совершает попытку включить их в концепцию бессознательных влечений и компенсаторных образований. Но эти попытки оказываются бессильны, когда речь заходит об этическом выборе. Можно сравнить это утверждение с уже упомянутым письмом Фрейда Патнему, где он высказывается о попытках найти источник нравственности в себе самом... и не находит. «Иногда я спрашиваю себя: почему я всегда поступал достойно?» И далее: «Я, по правде сказать, не нахожу ответа. Конечно, это не связано со здравомыслием» (цит. по: А. Николи, 2019, с. 88). Так Фрейд оказывается перед неразрешимой привычными ему методами задачей – нравственное начало в человеке не находит «естественных психологических объяснений». И он вынужден признать, что «стремление к идеалу составляет важнейшую часть нашего психического устройства» (Фрейд, там же).

Возможно ли, что разумные, руководствующиеся разумом объяснения могут быть найдены в причинах «духовного» характера или, возможно, сам разум «духовен»? Вспоминаются слова христианского мыслителя Феофана Затворника «Как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен? Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить». Так, религиозный разум утверждает, что подлинное религиозное чувство не столько является функцией психологической защиты от непереносимых фактов

реальности, таких как, к примеру, смерть или неизбывное одиночество, сколько призвано к исполнению бытия и удовлетворению влечений такой глубины, в которую психоанализу, вероятно, еще предстоит погрузиться.

### Этика в психоаналитической практике

Любая этическая концепция формируется в поле отношения человеческого субъекта с другим человеческим субъектом. Психоанализ не миновать всеобщая участь, он также вовлечен в эту бесконечную совокупность, где человек оказывается вброшен, по Хайдеггеру, в мир, где задолго до него существовали законы, которые ему еще предстоит опознать. Бессознательное остается недоступно, истина – непостижима. Претерпевая разнообразные искажения мысли Фрейда, современный психоанализ продолжает двигаться как бы на ощупь в поиске ответов на вопросы: чем является человеческий субъект, каково его устройство, каково его значение в социальной реальности и что есть Другой?

«В проблемы морали мы, в буквальном смысле, погружены с головой», – говорил Лакан (Лакан, 2007, с. 8). Здесь тем не менее можно подвести промежуточный итог: мораль, а точнее, сама этика – *не то, что предписано, но то, что предлежит*. Апостол Павел, на которого ссылался порой и Фрейд, выражал нечто похожее, когда констатировал «все мне позволительно, но не все полезно» (1 Кор. 6: 12). В психоанализе проблема морали уводит исследователя вглубь и стремится к своему источнику – истинному желанию, обнаружение которого, по Лакану, есть цель и путь психоанализа. Однако здесь хочется дополнить: у фразы Апостола есть продолжение: «Все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6: 12). Как будто здесь сталкиваются право на желание и реальность, состоящая в необходимости овладения им. Так, нам не обойтись без соблюдения принципа реальности, реальности психоаналитической процедуры, поскольку только в столкновении с реальностью этика становится востребована как никогда. «Именно ее, реальность эту, психоаналитики и пытаются разыскать, и увлекают нас эти поиски далеко от того, что какой-либо общей категорией можно выразить – в то поле, четко очерченное, психической реальности, что носит на себе проблематичные черты некоего порядка, подобного которому никогда еще не было» (Лакан, 2007, с. 30).

Как же реальность соотносится с духовным, невидимым, *с предлагающим*? Ницше писал: «Кто расстается с Богом, тот крепче держится за веру в мораль» (Ницше, 2019, с. 19). Расставшись с религиозными «иллюзиями», психоанализ за столетие своего существования разработал собственную мораль – этический кодекс, который должен, по идее, отчетливо обозначить этическую позицию аналитика и обрисовать этические очертания психоаналитического процесса. Однако таким образом этический кодекс и его функция становятся тождественны морали как проявлению этики, но не тождественны самой этике.

«Психоаналитик должен принять за модель отношение хирурга, который отставляет в сторону свои аффекты, человеческое сострадание,

который устанавливает единственную цель силе своего духа: выполнить процедуру, соответствующую максимально возможно всем правилам искусства», – утверждает Ж.-М. Порт (Порт, 2016). Эта формулировка косвенно выражает установленные еще Фрейдом правила нейтральности и абстиненции. Здесь хочется возразить тем, что, во-первых, хирург работает с телом, соответственно, процедура хирургического вмешательства требует, в отличие от работы с психикой, гораздо более определенных действий, поскольку тело все же явлено гораздо очевидней, чем психика. А во-вторых, вспомним, что Фрейд пользовался словами «психотерапия» или «лечение», и мы также считаем невозможным жесткое отделение собственно психоанализа от психотерапии. Если в клинической практике психоанализ является методом психотерапевтического воздействия, в призыве к исключению сострадания чувствуется лишение всякого смысла профессии, которую принято относить к «помогающим». В таком случае «отказ от сострадания» скорее следовало бы перекалфицировать в должную профессионалу (этическую) грамотность в *выражении* сострадания как необходимого условия установления отношений в ситуации психоаналитического лечения; а реальность – в сократовское признание: *я знаю, что ничего не знаю*.

Непростительным упущением было бы не заметить на всем пути развития психоанализа движение к разоблачению иллюзий. Психоаналитический метод выкристаллизовался из магнетических опытов XVIII–XIX вв., сам Фрейд, следуя своей этической чувствительности, от работы с гипнозом отказывается в пользу катарсического метода, далее приходит к полному исключению манипулятивности и суггестии. Нельзя также не отметить, насколько трепетно он относился к неизведанным областям человеческой психики. «Мы всегда чувствовали, что за этими маленькими инстинктами<sup>3</sup> скрывается нечто серьезное и могущественное, нечто, к чему следует подходить с осторожностью» (цит. по: Л. Бинсвангер, 1999, с. 20). Оставаясь вовлеченным в современную ему эпоху костного морализма, лицемерие которого и разоблачал Фрейд, он удерживается на позиции, подразумевающей «горизонт истины» – в том смысле, что движение к горизонту никогда не достигает своей цели, но всегда подразумевает вектор движения.

Фрейд говорит об этом просто: «Психоаналитическое лечение основано на правдивости» (Фрейд, Сочинения, т. 3, 2006). Правдивость заключается в верности аналитической ситуации и следовании ее целям и, условно говоря, в ясном сознании смысла происходящего. Касательно любви правдивость являет себя в способности и необходимости различения любви-переноса и обычной влюбленности. Это непросто, поскольку и в том, и в другом случае наблюдаются общие черты, такие как «зависимость от инфантильного образца», пренебрежение реальностью, слабая управляемость или, другими словами, значительная бессознательная детерминанта. Потому, отмечает Фрейд, внимание аналитика главным

---

<sup>3</sup> Здесь, по всей видимости, издержки перевода. Речь, конечно, идет о влечениях (прим. Т. О.).

образом должно быть обращено на факт зарождения любовного чувства в аналитической ситуации. «Он выманил эту влюбленность, применив аналитический метод к лечению невроза; она является для него неизбежным результатом врачебной ситуации, подобным физическому обнажению или сообщению жизненно важной тайны. Тем самым для него является несомненным, что он не вправе извлекать из нее никакой личной выгоды. Готовность пациентки ничего здесь не меняет, а только перекладывает всю ответственность на его собственную персону» (Фрейд, там же, с. 228). Разумеется, что «личная выгода» аналитика может состоять не только в каком-то материально ощутимом формате, но прежде всего в чувственном, в либидинальном отношении. Фрейд утверждает, что влюбленность в анализе априори можно считать симптомом (или тем, что использует симптом как инструмент сопротивления), который требует проработки, даже если этот симптом сильно напоминает нечто опасное или, наоборот, ценное (как для пациента, так и для аналитика тоже), иначе значительная составляющая часть невроза будет утеряна и должный результат анализа будет невозможен.

Но, как и в религии, в любви существует собственная этическая глубина и смысл. И хотя человек и склонен переносить представление об этике на внешнее правило, подобно переносу представлений субъектом психоанализа на подходящий объект, как далека глубинная сущность религии от религиозной морали, позабывшей свои истоки, так и любовь истинная далека от влюбленности, могущей вспыхивать в анализе или в жизни субъекта вне анализа почти одинаково. Главное отличие подлинной любви от произвольной в том, что она понимает себя и не требует ответа. Она тиха, как «голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт. 3: 8). Такая любовь не нуждается в анализе, скорее она сама собой иллюстрирует предписания, свойственные психоаналитической оптике, – в том, что поддерживает принцип реальности, и в том, что избегает суждения, то есть соблюдает своего рода нейтральность, оставаясь при том правдива. Такая любовь – сознательна.

Потому представляется совершенно справедливой и полностью соответствующей формуле «Wo Es war, soll Ich werden» («Там, где было Оно, должно стать Я») этическая цель психоанализа, которую Фрейд сформулировал в «Заметках о любви в переносе» – помочь пациенту преодолеть поверхностное удовольствие ради «удовлетворения более отдаленного, возможно, вообще негарантированного, но в психологическом и социальном отношении безупречного» (Фрейд, Сочинения, т. 3, 2006, с. 229). Достижение этой цели опознается как «прибавок душевной свободы, благодаря которому сознательная душевная деятельность – в системном значении, – отличается от бессознательной» (Фрейд, там же). Если эти слова верны, не менее справедливым тогда будет вывод: аналитик, соответствующий своему положению, уже обладает таким «прибавком». Иначе бы он уподобился «слепому вождю слепых», и, как говорится «если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15: 14). Конечно, речь не о буквальном «ведении».



Вспомним укор Бадью современному миру, «вдвойне враждебному по отношению к процессу истины», симптом которого «проявляется, в частности, в подмене имен» – вместо искусства будет культура, вместо науки – техника, вместо политики – управление, а вместо любви – сексуальность (Бадью, 1999, с. 13). В статье «В защиту любви» идеи Бадью осмысляет в лакановской оптике Айтен Юран. Основание «любви в качестве процедуры истины» для Юран и есть этика – прежде всего этика эроса, этика любви, обесцененной «фантазмом современности как правом на безграничное наслаждение» (Юран, 2011, с. 8). Опираясь в основном на Лакана, сквозь высказывания Бадью, автор обнаруживает в итоге: «Несовершенство в поле любви выше совершенства» (Юран, там же, с. 12). Что отсылает нас к христианской концепции «нищих духом» и заставляет пристально всматриваться в ситуацию, где есть двое и где один из них вопрошает к другому.

Подсказку для разворачивания этой мысли можно найти в работе Г. Габбарда и Э. Лестера «Психоаналитические границы и их нарушения», где авторы подробно исследуют как саму психоаналитическую (психотерапевтическую) ситуацию, так и производят анализ случаев, противоречащих этике, и их последствия. За точку отсчета в этой работе берется понятие границ в анализе: «Рамка и границы облегчают появление объекта особого вида, который формируется при взаимодействии пациента и аналитика и включает в себя интерпретативный материал, возникший в процессе анализа» (Габбард, Лестер, 2014, с. 78). Так рождается необходимость сеттинга и юридически выстроенное формулирование этических принципов. По этому поводу замечается, что «если было бы достаточно закона, этические кодексы были бы не нужны» (там же, с. 196). То есть закон, устанавливаемый обществом как регулятор социального взаимодействия, в ситуации аналитической интимности нуждается в дополнении гораздо более тонкими смыслами. Закон должен быть подкреплен чем-то, что в законе прописать невозможно.

Согласно авторам, психоаналитическая «этика» еще недавно подразумевала, как ни странно, защиту психоаналитиков от пациентов, которые склонны отыгрывать свои деструктивные импульсы в анализе, составляя угрозу не только процессу, но порой и самому аналитику. Однако не прямая ли задача психоаналитика – выявление отыгрываний и анализ сценариев с переформатированием паттернов субъекта, что и ведет к изменению структуры? Если так, было бы справедливо предположить, что когда аналитик оказывается в положении защищающегося, анализ прекращается и диада аналитик – пациент становится чем угодно, но только не аналитическими отношениями, уникальность которых – в существовании ассиметричного баланса нейтральности аналитика и *безопасности пациента*. Впрочем, авторы подтверждают, что в последние десятилетия наблюдается движение этики в сторону защиты прежде всего пациента, «проявления большего внимания к страданию пациента и предоставления ему адекватного возмещения» (Габбард, Лестер, там же, с. 117).

Между тем в России дополнительной этической проблемой является проблема широкого распространения т. н. «дикого» психоанализа и сложности применения каких-либо санкций, способных компенсировать пациентам пренебрежение этикой, даже в случаях, когда неквалифицированные или антиэтичные действия аналитика приводят к ретравматизации пациента и ее последствиям, порой трагическим. Катастрофически малая степень внимания по отношению к этому факту – следующая детерминанта этической проблематики. Она во многом определяется такими факторами, как скромный по отношению к мировому возраст отечественного психоанализа, особенности его истории, сложности психоаналитического обучения, тесно связанное с ними явление профессионального выгорания и т. п.

В то же время внимания непосредственно к психоаналитической этике явно недостаточно для ее отчетливого понимания. Отчасти это могло бы объясняться тем, что сама специфика психоаналитической процедуры подразумевает тесную связь этики и техники и потому принимается психоаналитиками а priori. «Этика психоаналитического метода начинается с не-использования трансфера, – говорится в докладе М. Айзенштайн, – что подразумевает нейтральность, уважение к кадру, абстиненцию и все то, что, в конечном итоге, может быть названо "аскезой психоаналитика", которая идет вслед за методом, аскезой, о которой невозможно помыслить без предшествующего опыта личного анализа психоаналитика. Этические нарушения являются, по сути, техническими ошибками, и большая часть отклонений от техники влечет за собой нарушение этики». И еще: «Работы Фрейда по технике, являются, по сути, текстами по деонтологии и этике» (доклад опубликован на русском языке в журнале Института психоанализа на Чистых прудах).

Еще одну распространенную проблему обозначим вслед за Айзенштайн – это качественные показатели самоанализа / личного анализа. Проблемы личного анализа или передаваемые «по наследству» в тренинге неэтичные допущения зачастую приводят к отыгрываниям и пренебрежением границами, прежде всего сексуального плана. Габбард и Лестер выстраивают типологию склонных к подобным нарушениям аналитиков и приходят к такому заключению: «Нарциссические проблемы так или иначе наблюдаются во всех случаях. Нарциссические проявления варьируются в континууме от аналитиков с психопатическими структурами до уязвимых аналитиков, нуждающихся в любви» (Габбард, Лестер, 2014, с. 152). Еще одной общей чертой таких аналитиков является «садомазохистическое ядро». Поэтому «в некоторых случаях очевидным является садизм по отношению к пациенту, в других же на передний план выходит склонность аналитика к саморазрушению» (Габбард, Лестер, там же). Можно ли отрицать тот факт, что как первое, так и второе негативно отражается и на отношениях с анализантом, и на самом анализе? В евангелических документах сказано: «Люди полюбили тьму больше, чем Свет, потому что их дела были злы, ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела

его, потому что они в Боге соделаны» (Ин. 3: 19–3: 21). Говоря психоаналитическим языком, это означает, что любой элемент психического аппарата, любое влечение, само по себе нейтральное, склонно в провоцирующих условиях к патогенным образованиям соответствующего характера, по большей части бессознательным. Испытание властью в аналитическом процессе, происходящее из нужды и зависимости пациента, создает провоцирующие условия в первую очередь для нарциссических и садистических влечений. Потому психоанализ – питательная почва для расцвета подобного рода патологий.

Так, условие личного тренинга не всегда гарантируют понимание той практической техники, которая в психоанализе представлена этикой, прежде всего обращения с переносом. Вопрос его не-использования – один из самых насущных в психоанализе, а нарушения в этом отношении случались век назад, как, наверное, будут случаться и век спустя. Достаточно вспомнить Ференци и его психоаналитические опыты. Фрейд же в «Заметках о любви» составил достаточно прозрачное мнение на сей счет: «Мне известно, что некоторые врачи, применяющие анализ, часто подготавливают пациенток к появлению любовного переноса и даже приглашают их "постараться только влюбиться во врача, чтобы анализ лучше продвигался вперед". Более бессмысленной техники я не могу себе представить. Этим отнимается у данного явления убедительный характер самопроизвольности и создаются трудности, которые нелегко одолеть» (Фрейд, Сочинения, т. 3, 2006, с. 221). Интересно, что, хотя он и признает момент удобным для отстаивания нравственных ценностей, все же находит целесообразным скорее «заменить требование морали соображениями аналитической техники» (Фрейд, там же, с. 224). В контексте вышесказанного можно перефразировать: *соображениями психоаналитической этики*.

В 1911 году Фрейд писал Бинсвангеру: «Я часто утешаю себя мыслью, что если мы так мало делаем терапевтически, то мы по крайней мере узнаем, почему большего не может быть сделано»<sup>4</sup> (письмо от 28.5.11 г.). Возможно, стремление узнать, как и стремление к истине, само по себе уже есть начало движения к тому, чтобы терапевтически можно было бы сделать больше. Жажда исследования в целом очень близка по смыслу к желанию аналитика, которое конституировал Лакан. «Желание аналитика – структурирующая, символизирующая сила» (Лакан, 2007). Без пациента нет желания аналитика, но когда в анализе есть пациент, но нет желания аналитика, анализ несостоятелен. Желание, истинное желание обнаруживается в процессе анализа. Качество желания аналитика проявляется как свидетельство качества самоанализа (или личного/тренингового анализа). То есть собственные способности и данности психоаналитика прямо влияют на качество его работы, в том числе на *способности оценки* качества своей работы. Поскольку же психоаналитический труд

<sup>4</sup> «Ich tröste mich oft mit der Idee, wenn wir therapeutisch so wenig leisten, so erfahren wir wenigstens, warum nicht mehr geleistet werden kann» (Sigmund Freud, Ludwig Binswanger. Briefwechsel 1908–1938; перевод мой. – Т. О.)

интимен и его невозможно оценить извне, одиночество аналитика – следующая проблема. Фрейд считал очень важным наличие *Freundschaftskomponente* – содержательного аспекта дружбы, коллегиальной близости, человеческого интереса. «Аналитик не должен быть один»<sup>5</sup> (письмо Фрейда Бинсвангеру от 25.07.10 г.). Говоря философским языком, включенность аналитика в коллегиальный диалог является частью практики «заботы о себе».

В работе «Введение в нарциссизм» у Фрейда есть красивая метафора распределения либидинозного катексиса. Он сравнивает его со свойством протоплазмических организмов, которые выпускают псевдоподии, отростки, как бы перенаправляя в них состав своего «тела». Точно так же, утверждает Фрейд, энергия Я обращается к внешним объектам, перераспределяя либидо, и тогда нарциссизм способствует установлению социальных и любовных связей. В некоторых случаях, однако, перенаправления энергии вовне не происходит, что можно считать нарушениями, поскольку приводит к расстройству «сборки» Я и невозможности выстроить связь с объектом (Фрейд, Сочинения, т. 3, 2006). Другими словами, нарциссическая патология лишает бессознательное аналитика интенциональности. Тогда наличие интенциональности проверяется желанием аналитика поддерживать говорение (в широком смысле) пациента о самом себе – чтобы пациент, в свою очередь, нашел в себе желание *оречевить* или *осмыслить* самого себя и достигнуть, таким образом, цели анализа – *субъективации*. «Этическая позиция в отношении к свидетельству другого о самом себе» здесь в том, что «Я предстоит перед Другим и вслушивается в него равно как и всматривается» (Ямпольская, 2011, с. 138). И как нарциссизм становится основным источником этических проблем в практике психоанализа, так только внутреннее, субъективное этическое чувство аналитика удерживает уровень психоаналитических отношений в соответствии с реальностью аналитической ситуации, аналитического «кадра», содействуя тем самым анализу, что и делает понятие этики и техники психоанализа тождественными.

### Концептуализация психоаналитической этики

Несмотря на то что этика и техника психоанализа на поверхности тождествуются, техника является лишь проявлением этики, ее инструментом. Для иллюстрации можно провести сравнение с таким очевидным явлением, как государственное законодательство, которое есть транслятор и исполнитель естественного закона человеческой природы, лежащего в основании продуктивно функционирующего общества. В отличие от закона, законодательство всегда действует относительно конкретного времени и места и потому постоянно нуждается в доработке и переработке. Но, постоянно детализируя описания проявлений закона и прописывая детально частные случаи его нарушения, законодательство рано

---

<sup>5</sup> «...der Analytiker nicht allein sein...» (Sigmund Freud, Ludwig Binswanger. Briefwechsel 1908–1938; перевод мой. – Т. О.)

или поздно начинает превращаться в аппарат бесконечно множащихся и усложняющихся системных правил. Однажды правила обретают самоценность, а закон постепенно вытесняется из положения приоритета. Другое свойство законодательства в том, что, по сути, оно ничего не запрещает, но лишь предписывает санкции нарушителю. Нарушитель законодательства обязан понести некое лишение, определенное наказание, например пожертвовать бытовой свободой или частью личного имущества. Но как таковой запрет или предписание законодательство объяснить не способно. Почему в сообществе нельзя воровать, убивать, насиловать? Потому что за этим последует наказание – это ответ законодательства. Если ответ будет в том, что за воровством, убийством и насилием последует разрушение общества, это будет ответом закона и отражением его внутреннего смысла – собственно, сохранение сообщества.

Этика и техника психоанализа находятся в таких же отношениях между собой, как закон и законодательство. Потому, пренебрегая этическими вопросами, психоанализ рискует стать подобным государству, игнорирующему свойства и законы человеческой природы. Так чем же является в психоанализе сама этика? Выше неоднократно была показана и аргументирована мысль о том, что этика являет себя в поле отношений. Обобщая, можно сказать, что этика здесь – это избираемая субъектом свободно и индивидуально позиция по отношению к свободе другого. В данном случае уместно принять во внимание этическую позицию Фрейда в его исследованиях, которая была обозначена выше как неуклонное стремление к истине. Такая позиция близка экзистенциальному взгляду, который пытается охватить все бытие человека, его, как сказал бы Бинсвангер, *Dasein*.

Экзистенциализм часто противопоставляется психоанализу в вопросе бессознательного. Один из его представителей, Виктор Франкл, считал методы психоанализа ограниченными. Думается, что это касалось в большей степени жестких техник, которые в грубых руках и самом деле способны затмить собой лицо психоанализа как философию и методологию глубинного исследования человека. В работе «Доктор и душа» автор пишет: «Фрейд видел суть психоанализа в его механизмах – вытеснении, переносе, в то время как речь идет о возможности более глубокого самосознания и самовыражения в экзистенциальной встрече» (Франкл, 2017, с. 20). Как носитель исторического опыта, судьба которого иллюстрирует судьбу человечества в определенный период, перевернувшего с ног на голову все прежние представления о человеке, он не без оснований мог постулировать мнение о том, что «человек обладает свободой выйти за пределы всех предпосылок и противопоставить даже самым тяжелым и страшным обстоятельствам ту силу, которую я решил назвать упрямством духа» (там же, с. 40–41). Речь, конечно же, об опыте Второй мировой войны, в течение которой уже состоявшийся к тому времени как психиатр Франкл сумел пережить четыре концентрационных лагеря, открыв через свой опыт важнейший закон человеческой психики – стремление к смыслу.

Интересно, что почти все основатели психотерапевтических подходов гуманистического направления были психоаналитиками. Франкл также увлекался психоанализом, но впоследствии обратился в своих

исследованиях человека к другим сферам. XX век жестоко и отчетливо показал, что классические представления о влечениях не способны объяснить некоторые элементы поведения человека, оказавшегося, например, в экстремальных условиях. Может ли это означать, что XX век показал неполноту психоаналитической теории? Здесь хотелось бы выступить в защиту психоаналитической мысли с замечанием, что, даже если так, почти все психотерапевтические модальности произросли на фундаменте психоаналитических открытий. И сохраняют в себе глубинную основу, раз от раза возвращающую к цели, понимаемой, правда, в различных оптиках по-разному, но цели этической – познанию человеком самого себя.

«Час рождения психотерапии пробил, когда за телесными симптомами попытались различить душевные причины, то есть выяснить психогенез», – пишет Франкл. Но «после Освенцима» этого уже недостаточно. Теперь требуется «различить за психогенезом духовную нужду, и это станет исходной точкой для помощи» (Франкл, 2017, с. 25). Сам Фрейд всю жизнь исследовал «подвал» человеческой психики, но уже после Первой мировой и особенно к концу жизни все же направил свой исследовательский взгляд к духовному. Какие изменения в его теориях могли бы произойти, доживи он до Второй мировой, остается только гадать.

Однако внимательно вглядываясь в историю, нельзя не увидеть, что вся западная культура до великих потрясений XX века оставалась ориентирована на аристотелевскую этику, этику господ. Этика же «после Освенцима» становится прерогативой «нищих, чье царство Духа». Здесь требуется иной ракурс психоаналитического взгляда, в котором болезнь или симптом выступают свидетелями нарушений общечеловеческого порядка. Здесь этика и невроз выступают под одним знаменем, и если в задачах психоанализа остается одно лишь разоблачение, он сам становится в положение господина и оказывается разоблачен сам. Так, Эрих Фромм постулировал, что психоанализ должен не только вскрывать ложные этические установки, но следовать поиску настоящих этических норм существования (под нормой здесь следует понимать своеобразный закон, свойство которого в том, что, как писал Лакан, он различен в проявлении для каждого, но при этом существует во всех). То есть за разоблачением может следовать обнаружение чего-то нового, что не ограничивается лишь бессознательными желаниями и страхами. Природа человека гораздо богаче. Фрейд знал это, когда говорил «люди более моральны, чем они думают...». Амбивалентность человека – в сочетании желаний животного порядка с желаниями духовными; «диких» страстей с ценностями – такими, как вера, любовь, альтруизм.

Психоаналитическая этика, душа психоанализа, рождается в сознании такого положения по отношению к другому, которое оберегает его свободу и поддерживает жажду истины, поскольку только так может быть обнаружено желание субъекта. Она осуществляется в возможности для осуществления свободного выбора человеческой позиции по отношению к явлениям внутри и вне себя. Этика психоанализа являет себя также в гибкости в отношении времени, истории, изменений в культуре, равно как и

в конкретном субъекте, и в непреклонности следованию истине о человеке. Современная правда, часть этой истины, в том, что сексуальная революция свершилась достаточно давно, и запреты, создающие невроз в современном Фрейдом обществе, неактуальны – проблема сегодня скорее в поле исследований травматизации различными проявлениями вседозволенности. Игнорирование боли Другого в таком историческом контексте и есть отсутствие этики. Правда также в том, что мировые культуры шагнули далеко вперед за сто лет существования психоанализа и научные открытия делают наивными представления прошлого века о человеческом устройстве. Понимание религии в европейском мире также сильно изменилось и углубилось. Сегодня, к примеру, известно множество данных, подтверждающих библейские события, которые Фрейд и его последователи толковали исключительно как мифологию. И нельзя не упомянуть, что XX век дал нам множество христианских мыслителей, которые явили своеобразие современного «духовного» разума, таких как Клайв С. Льюис, Оливье Клеман, Александр Мень, Сергей Фудель, Александр Шмеман и множество других. В христианской и отчасти экзистенциальной оптике к телесно-душевной двойственности добавляется дух. Как тело оживляется душой, так душа восхищается духом, утверждает религия Христа. Если психоанализ ищет истину, он не может не учитывать религиозный и трансцендентный опыт человечества, как не может не учитывать опыт исторический.

Современный психоанализ выходит из «подвала» человеческой души, где психика, прекрасная Ψυχή, угнетена внешней культурой и грубо подавляется интродуктами, созданными в процессе развития. Он выходит в область, где субъект, обнаруживая желание, обнаруживает его в непосредственной связи с Другим. Сказано: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны мыть ноги друг другу» (Ин. 13: 14). Мы видим здесь один из парадоксальных примеров религии, утверждающей господина как служителя своим подопечным, а власть – не как предписывающую запрет, но как предписывающую заботу. Обнаруживаемое двойное послание религиозной этики – это: 1) признание превосходства и 2) признание ответственности превосходящего положения.

В психоанализе этика действует подобным образом. Даже если реальность состоит в том, что два человеческих субъекта относительно всеобщего бытия равны, в конкретной, аналитической ситуации аналитик по определению занимает место, отличное от анализанта в принципиально важной точке – один из них обращается ко второму за помощью. Обращающийся приходит со страданием, которое требует не только бережного отношения, но и ответа. И более – ответственности. Как писал Левинас, прошение просящего самим своим фактом различия между одним и другим ставит того, к кому обращено прошение, в этическую позицию «сущностного безразличия по отношению к людям» (Левинас, 1999). Такое безразличие можно было бы назвать любовью в ее высшем, духовном или сознательном смысле, о котором было сказано выше.

Учитывая специфичность психоаналитической процедуры, где одной из техник является абстиненция, аналитик, действуя согласно этическим

основам, должен уметь сознавать и определять, кроме прочего, меру фрустрации и уместность абстиненции. Фрейд полагал последнюю как воздержание (лат. *abstinentia* – воздержание, умеренность) и предостерегал от чрезмерности в этом правиле. Приводя пример конкретного случая страстной влюбленности, он писал: «Признаемся, что принцип, согласно которому аналитическое лечение должно проводиться в условиях лишения, выходит далеко за рамки рассматриваемого здесь отдельного случая и требует подробного обсуждения, благодаря которому должны быть очерчены границы его применимости» (Фрейд, Сочинения, т. 3, с. 225). То есть абстиненция уместна далеко не всегда и не может стать панацеей психоаналитического лечения.

То же самое относится к нейтральности аналитика, зачастую понимаемой в пределе абсурдности как неразглашение информации о себе для упрощения возникновения переноса. В то время как имеется в виду принцип отказа от какой бы то ни было оценки (оправдания или осуждения) субъекта и содержаний его психической реальности. Фрейд описывал нейтральность как обыкновенную беспристрастность и использовал слово *Indifferenz*, которое в переводе с немецкого означает буквально *отсутствие отрицательного и положительного отношения* к действительности или *отсутствие внешних эмоциональных проявлений*. Иначе говоря, это такой специфический навык понимания, который подразумевает безоценочность суждения и сдержанность в эмоциональном реагировании. Помня Лакана, принцип нейтральности можно концептуализировать как отказ от роли того Другого, которому в итоге «принадлежит роль Судии» (Лакан, 2007, с. 11).

Вернемся ненадолго к правилу абстиненции. Представляется важным добавить, что существует огромная разница между тем, чтобы давать страданию место быть (в психоаналитическом процессе) и причинять страдание, например пренебрежением аналитика к человеческим потребностям анализанта, следующим за неверно понятыми требованиями воздержания. Мы помним, что фрустрация является непременным условием развития. У. Бион писал об ощущении отсутствия, которое побуждает лишенного груди младенца начать построение «аппарата для переработки мыслей» (Бион, 2009). Заметим, однако, что в этой концепции ведущая роль отводится матери, активно помогающей ребенку перерабатывать чувства и вырабатывать мысли. Так и в анализе отсутствие желаемого сопровождается *активным участием аналитика*, например, в процессе проработки, в конфронтующем диалоге, в интерпретации. Это довольно тонкий вопрос, на практике он требует дополнительного анализа. Но здесь психоаналитическая этика действительно приближается к биомедицинской в вопросе «непричинения вреда».

Однако насколько близка этика психоанализа в своем практическом применении к профессиональной этике в медицине, настолько же далека она от нее в своем «означаемом». Философия психоанализа все еще находится в противостоянии общественной морали. И, как мы уже говорили, главное отличие этики от морали – в ее априорной действительности и реальности. Можно нарушить законодательство и хитростью или ловкостью



избежать предписанных им последствий, можно обойти мораль, когда она противоречит личным убеждениям, и даже допустить осмысление этого акта как подвиг или добродетель. Но невозможно нарушить закон, некое фундаментальное устройство бытия, оставшись в стороне от произведенных нарушением изменений. Результаты этической нечувствительности в определенных, острых, ситуациях впоследствии влекут за собой как бы утерю значительной части собственного Я нарушителя. Вспомним психоаналитическое основание Лакана о том, что Я конституируется через Другого. Так, ситуация причинения страдания субъекту взаимодействия зеркально отображается на динамической структуре причиняющего страдание. Таким образом, пренебрежение этикой подобно преступлению, нарушающему *предзаконодательство*, то есть закон жизни, и, если мы говорим о психике, в крайнем исполнении приводит к разрушению естественных психических механизмов.

Основания психоаналитической этики лежат в области духовной и интеллектуальной. «Дух не тождественен сознанию, но через дух конституируется сознание», – писал Н. Бердяев (Бердяев, 2011, с. 37). По Бердяеву, душа человека находится в постоянной творческой активности по отношению к миру, где находит отражение любого своего движения. Реальность плетется совместно с другими. Я и Другой здесь – не конкуренты, но работники. Правда о человеке тесно связана с его этическим началом и открывается в отношениях, где субъект являет себя точно так же, как сто или тысячу лет назад, хотя сама форма отношений и изменилась в контексте культурных формальностей.

Этика психоанализа – фактор, в значительной мере интуитивный, обладающий признаками творческого начала и сублимационной мощью – его сила, дающая о себе знать в благоговении искателя истины перед тайной о человеке. Она – в поле, где пациент способен открыть в себе эту тайну. В обыкновенной осторожности и уважении власти к доверию. Она в том, что христианский гуманизм называет любовью человека к человеку. Эта любовь имеет мало отношения к тому, что мы понимаем под влюбленностью или эротическим влечением, и проявляется в *желании* обоюдного принятия, в осуществлении добровольного и согласного взаимодействия, а также в том, в частности, что есть этическая основа метода, призванного к освобождению человека от внешнего, ложного, сковывающего, провоцирующего симптом и препятствующего самоосуществлению. Вопросы о технике и морали теряют актуальность в этой со-бытийности, поскольку первая творчески складывается при сознании смысла психоаналитической процедуры, вторая же умалется перед тем, что ее произвело и действует посредством первой.

## Заключение

Итак, интерес к этической проблематике в последние годы обусловлен быстро меняющейся реальностью, вместе с которой изменениям подвергаются также морально-этические и правовые критерии. В условиях вседозволенности, с одной стороны, и высокого спроса на разумные

объяснения происходящего – с другой, психоанализ оказывается тем, что может ответить об истине о человеке. Этика, встроенная в методологию психоанализа, является точкой его устойчивости в бушующем море мировых страстей и в отражающем эту бурю в аналитическом «кадре».

Особенно это актуально для российского общества, специфика которого состоит в продолжительной травматизации историей и традицией глубинного измышления самого себя, тесно связанного с религиозностью. Также к сложностям здесь можно отнести общую неграмотность населения в правовой, научно-психологической и даже в религиозной сферах и часто слабую психоаналитическую подготовку специалистов, претендующих на психоанализ в клинической практике. Неустойчивость и недостаточная разработанность общих этических регуляторов может приводить к провокативным для психоанализа процессам и его маргинализации. Однако при развивающейся культуре психологического образования активная деятельность психоаналитических сообществ дает существенные надежды на углубление исследований в области этического знания.

Мы показали, что с самого зарождения психоанализа философско-этическая позиция была фундаментальной для его развития. В то же время моральные предпосылки представлялись всегда тем, против чего психоанализ выдвигал аргументированные противопоставления. Однако похоже, что таковые оправданы лишь в отношении авторитарной этики. Поэтому возможность для воссоединения этики и психоаналитической практики начинается с демаркации таких понятий, как «мораль», «нравственность», «этика».

Клиника психоанализа сегодня вскрывает значимость вопросов, которые в литературе принято называть «проклятыми» – о бытии, смерти, порядке смыслов и отношений. Поэтому в психоаналитическом дискурсе наблюдается повышение интереса к экзистенциальным вопросам, вопросам человеческого бытия в целом, человеческого чувствования и его субъективной философии. И разговор об этике становится тем более актуальным, чем более расширяются и углубляются знания человека о себе и своих способах существования в связи с научным прогрессом последних десятилетий. В этом смысле этика остается тем, что присуще только человеку, и является основанием его отличия от «человеческого животного» (Бадью, 2006).

Если путь психоанализа проходит через разрушение иллюзий, на этом пути представляется важным избегание как соблазна власти, так и «соблазнов релятивизма» (Порт, 2016). В том смысле, что психоанализ уже не может избежать ответственности, где ответственность – это не только готовность к ответу на вопрошание, но и умаление перед страданием другого (Левинас, 1999). Можно также сказать, что это готовность к *достаточной осторожности и скромности перед непознанным*. Таким образом, этика психоаналитика состоит в соблюдении принципа реальности (или признания) по отношению к инаковости (страдания) другого. И как этика психоанализа неразрывно связана с его философией, методологией и техникой, так этические основания психоаналитической

практики – в принципиально значимом положении о необходимости сознательного овладения бессознательными процессами.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Никомахова этика. Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
2. *Айзенштайн М.* Каковы этические идеи различных моделей психоаналитического образования; пер. с франц. Станкевич Т. Л. // Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах. [Электронный ресурс] URL: <https://psychic.ru/articles/modern/modern54.htm> (дата обращения: 20.04.2020)
3. *Бадью А.* Апостол Павел: обоснование универсализма. М., СПб.: Университетская книга, 1999.
4. *Бадью А.* Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. 126 с.
5. *Бадью А.* Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
6. *Бион У.* Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.
7. *Бердяев Н.Н.* Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск: Издательство белорусского экзархата, 2011. 512 с.
8. *Бинсвангер Л.* Бытие в мире. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1999. 336 с.
9. *Бланкенбург В.* Экзистенциальный анализ. Журнал практической психологии и психоанализа. 2004. № 2. [Электронный ресурс] URL: <https://psyjournal.ru/articles/ekzistencialnyu-analiz> (дата обращения: 03.04.2020)
10. *Габбард Г., Лестер Э.* Психоаналитические границы и их нарушения. М.: Независимая фирма Класс, 2014. 272 с.
11. *Гете И.В.* Фауст. М.: Государственное издательство детской литературы, 1956.
12. *Гусейнов А.А.* История этических учений. М.: Гардарики, 2003. 911 с.
13. *Достоевский Ф.М.* Письма. М., Л.: Государственное издательство, 1934.
14. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Собрание сочинений в 12 т. Т. 12. М.: Правда, 1982.
15. *Зупанчич А.* Этика реального: Кант, Лакан. СПб.: Скифия-принт, 2019. 334 с.
16. *Камю А.* Миф о Сизифе. СПб.: Азбука-классика, 2007. 256 с.
17. *Кант И.* Критика чистого разума; пер. с нем. Н. Лосский. М.: Эксмо, 2012. 736 с.
18. *Кант И.* Критика практического разума. М.: Эксмо-пресс, 2015. 224 с.
19. *Кант И.* Религия в пределах только разума. М.: Либроком, 2019. 304 с.
20. *Лакан Ж.* Этика психоанализа. Семинары. Кн. VII. М.: Гнозис/Логос. 2007.
21. *Лайтман М.* Введение в каббалу. М.: София, 2007. 448 с.
22. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 266 с.

23. *Мазин В.* Введение в Лакана. Прагматика культуры, 2004. [Электронный ресурс] URL: [https://modernlib.net/books/mazin\\_viktor\\_aronovich/vvedenie\\_v\\_lakana/read](https://modernlib.net/books/mazin_viktor_aronovich/vvedenie_v_lakana/read) (дата обращения: 20.04.2020)
24. *Мур Дж.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 324 с.
25. *Николи А.* Фрейд и Льюис: дебаты о Боге. М.: Эксмо, 2019. 288 с.
26. *Ницше Ф.* Воля к власти. М.: Эксмо, 2019. 256 с.
27. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. 240 с.
28. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. СПб.: Азбука-классика, 2008. 336 с.
29. *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. СПб.: Азбука-классика, 2008. 256 с.
30. *Порт Ж-М.* Этика и психоанализ; пер. с франц. Е. Б. Степановой, 2016. [Электронный ресурс] URL: <https://psychic.ru/articles/modern/modern02.htm> (дата обращения: 20.04.2020)
31. *Романов И.Ю.* Психоанализ, общество, психоаналитики // Журнал практической психологии и психоанализа, 2006, № 2. [Электронный ресурс] URL: <https://psyjournal.ru/articles/psihoanaliz-obshchestvo-i-psihoanalitiki> (дата обращения: 20.04.2020)
32. *Савченкова Н.М.* К поэтике психоаналитических отношений // Психотерапия: научно-практический журнал. 2013. № 6. С. 30–35
33. *Спиноза Б.* Этика. М.: Азбука АСТ, 2001.
34. *Ставракакис Я.* Двусмысленная демократия и этика психоанализа // Логос. 2004. № 2 (42). С. 198–216.
35. *Франкл В.* Доктор и душа. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 338 с.
36. *Фрейд З.* Автопортрет. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. 384 с.
37. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: лекции. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. 448 с.
38. *Фрейд З.* Собрание сочинений в 10 т. Т. 3 / пер. А. М. Боковиков. М.: ООО «Фирма СТД», 2006.
39. *Фрейд З.* Собрание сочинений в 10 т. Т. / пер. А. М. Боковинова. М.: ООО «Фирма СТД», 2008.
40. *Фрейд З.* Энциклопедия глубинной психологии. Зигмунд Фрейд. Жизнь, работа, наследие [Электронный ресурс] URL: <http://www.psycholoweb.ru/study-25-1.html> (дата обращения: 10.04.2020)
41. *Фромм Э.* Кризис психоанализа. М.: Издательство АСТ, 2017. 256 с.
42. *Фромм Э.* Психоанализ и религия. М.: Сумерки богов, 1990 [Электронный ресурс] URL: [http://lib.ru/PSIHO/FROMM/pa\\_rel.txt](http://lib.ru/PSIHO/FROMM/pa_rel.txt) (дата обращения: 20.04.2020)
43. *Фромм Э.* Человек для самого себя. М.: Издательство АСТ, 2019. 320 с.
44. *Хайдеггер М.* Бытие и время. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
45. *Хахалова А.* Судьба влечений в этике психоанализа // Вестник ЛГУ им. Пушкина. 2010. № 3 (2). С. 79–85.
46. *Элленбергер Г.Ф.* Открытие бессознательного в 2 т. Т. 2. История и эволюция динамической психиатрии. Психотерапевтические системы конца XIX. М.: Академический проект, 2018. 617 с.
47. *Юран А.Ю.* В защиту любви // Лаканалия. 2011. № 5. С. 6–13.

48. Ямпольская А. Левинас: философия и биография. Киев: ДУХ І ЛИТЕРА, 2011. 376 с.
49. Fischer S. Sigmund Freud, Ludwig Binswanger. Briefwechsel 1908–1938; Herausgegeben von Gerhard Fichtner. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag G.m.b.H., 1992.
50. Lacan J. (1959–1960) The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960, Miller J.&A. (ed.), trans. with notes D. Porter. London: Routledge, 1992.
51. Meng H., Freud E.L. (ed.), trans. E. Mosbacher. Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister. New York, 1963.

## Ethical psychoanalysis. From I to Other

*T.P. Osipova*

*Osipova Tatyana P., psychoanalytic psychotherapist*

*As a philosophical system, psychoanalysis exists in the general philosophical ethical discourse and increasingly requires clarification of ethical issues, including psychoanalytic ethics in psychotherapy. The ethical dimension becomes all the more relevant, the more expanding and deepening knowledge about a person in the context of scientific development of recent decades. Since in the domestic space the topic of ethics in psychoanalysis has not yet been sufficiently developed and there are catastrophically little works on the ethics of psychoanalysis, while the relevance of the topic is increasing every year, this article may become the first step towards detection ethics in psychoanalysis and the formulation of psychoanalytic ethics.*

*Keywords: psychoanalysis, ethics, psychotherapy, psychoanalytic ethics, philosophy, philosophy of psychoanalysis, Other, practice of psychoanalysis.*