



# Философия русского религиозного ренессанса Philosophy of Russian Religious Renaissance

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619

Научная статья / Research Article

## Страсть русской души в контексте философии Николая Бердяева

А.А. Хахалова

Социологический институт РАН

Филиал Федерального Научно-исследовательского социологического центра  
Российской академии наук

*Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14*

В статье осуществляется сравнительный анализ двух интеллектуальных традиций — психоанализа и русской философии. В результате показано родство основных методологических принципов этих двух направлений мысли двадцатого века. Вначале задается психоаналитический образ русского типа познания — это экзистенциально нагруженный опыт вопрошания правды, осуществляемый человеком из народа. В культуре этот образ представлен в виде агента правды, пребывающего, как правило, в нужде. Далее продемонстрировано отношение к этому образу в творчестве и личном пути познания Н.А. Бердяева. В этой части статьи делается психоаналитическое исследование творчества русского философа. В частности, отмечается истеричность письма Н. Бердяева, которая выражается в чрезмерной эмоциональности текста и пророческой акцентировке, которая задает тон на протяжении всего его творчества. Вторая часть статьи посвящена анализу интуитивно-символического метода работы с сознанием в психоанализе З. Фрейда и философии Бердяева. Здесь автор уделяет внимание практической стороне психоаналитической сессии — ситуации кабинета — и тому, как в этой ситуации возникает эмоционально и телесно окрашенный смысл речи пациента. Эта феноменологическая реконструкция позволяет провести параллель с тем, что из себя представляет символ в традиции русской религиозной мысли, где также отмечается опытно переживаемый, страстный характер работы по добыванию смысла символического высказывания. В так представленной перспективе автор проводит герменевтическую реконструкцию преемственности метода этих двух традиций от мистического христианского богословия, в котором познание Бога понимается как страстно проживаемый опыт

© Хахалова А.А., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

общения с Другим, который занимает статус возлюбленного. Данная статья представляет собой начальный этап более детального исследования взаимоотношений психоанализа и русской философии.

**Ключевые слова:** символ, интуиция, психоанализ, плоть, национальное самосознание

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX—XXI вв.».

**История статьи:**

Статья поступила 05.02.2020

Статья принята к публикации 18.06.2020

**Для цитирования:** Хахалова А.А. Страсть русской души в контексте философии Николая Бердяева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 601—619. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-601-619

## Passion of the Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev's Philosophy

A.A. Khakhalova

Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences  
25/14, St. 7th Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation

**Abstract.** The paper compares two intellectual traditions, that is, psychoanalysis and Russian philosophy. As a result, it demonstrates the kinship of the main methodological principles of both of these two trends of thinking in twentieth century. First, a psychoanalytic image of the Russian type of cognition is set — this is an existentially loaded experience of asking the truth, carried out by a person from the people. In culture, this image is presented as an agent of truth, usually in need. The following demonstrates the attitude to this image in the work and personal way of knowing N.A. Berdyaev. In this part of the article, a psychoanalytic study of the work of the Russian philosopher is done. In particular, the neurotic nature of N. Berdyaev's letter, which is expressed in the excessive emotionality of the text and the prophetic emphasis, which sets the tone throughout his work, is noted. The main part of the article is devoted to the analysis of the intuitive-symbolic method of working with consciousness in the psychoanalysis of Freud and the philosophy of Berdyaev. Here the author emphasizes the practical side of the psychoanalysis and to how an emotionally and bodily tinted meaning arises in that context. This phenomenological reconstruction allows us to draw a parallel with what constitutes a symbol in the tradition of Russian religious thought, which also notes the experienced nature of the work of obtaining the meaning of a symbolic utterance. In this perspective, the author conducts a hermeneutic reconstruction of the continuity of the method of these two traditions from mystical Christian theology, in which the knowledge of God is understood as a passionately lived experience of communication with the Other, which occupies the status of a lover. This article represents the initial stage of a more detailed study of the relationship between psychoanalysis and Russian philosophy.

**Keywords:** symbol, intuition, psychoanalysis, flesh, national self-consciousness

**Funding and Acknowledgement of Sources.** This study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 18-18-00134.

**Article history:**

The article was submitted on 05.02.2020

The article was accepted on 18.06.2020

**For citation:** Khakhalova A.A. Passion of the Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 609—619. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619

Русский народ, подобно народу еврейскому, — народ мессианский. В лучшей своей части он ищет Царства Божьего, ищет правды и уповает, что не только день Божьего суда, но и день торжествующей Божьей правды наступит после катастроф, испытаний и страданий. Это есть своеобразный русский хилиазм. Он был и в дехристианизированном русском сознании.

*Н. Бердяев* [1. С. 165].

### Введение

Н.А. Бердяев является одним из сказителей русской правды — особый стиль разыскания истины, характерный для нашей культуры. Сказитель участвует в процессе творения национального самосознания, тем самым проявляет силу сказа через определенное практическое измерение — ведь за правдой ходят намеренно и на огромное расстояния. Герой подобного, по-своему, отчаянного хабитуса оказывается сам типизированным и размеченным этим же национальным воображаемым. Примеряя на себя роль искателя правды, мыслитель становится аватаром народного архетипа — «мужика», не знающего о своей субъективности / о своем желании, а значит, находящемся по ту сторону страха смерти, на пути наслаждения. Так произошло с русской философией, в которой оформляется традиция богоискательства, в рамках которой почти никто не остался в стороне от соблазнительного шанса — с помощью критической диагностики собственного историко-культурного прошлого и материалистически отягощенного настоящего занять место пророка судьбоносного будущего своей страны, будь то духовный расцвет и избавление от интеллектуалистских демонов Запада или наоборот, неминуемая кончина и катастрофа.

Целью данной статьи является раскрытие философии Бердяева в контексте исследования связей между психоаналитическим методом и русской философской традицией. Методом является психоаналитическая реконструкция фигуры автора и герменевтика метода в психоанализе и русской философии. В качестве материала используется философия Н. Бердяева, на основе которого делаются выводы о сходстве между этими двумя традициями, их связь с мистическим богословием, а также создается психоаналитический образ русского философа.

## Истериическое письмо русского философа

Бердяев принадлежит к традиции эмигрантских русских мыслителей, поскольку именно в этот свой период он становится признанным не только русскоязычной публикой, но и европейским философским сообществом. В его текстах переживается драма расставания с родиной и утешение «русской идеей». Под последним можно понимать то аффективно-эмоциональное настроение, которое незаметно ведет тему рассуждений автора. Так, вдохновляясь марксистской идеологией, Бердяев пишет в ряде своих статей о социальности и коммюнитарности русского духа, по-своему преломляя идею соборности православной церкви<sup>1</sup>.

С другой стороны, обнаруживая явные недостатки в современном ему гражданско-культурном состоянии своей страны, Бердяев обрушивается с острой критикой прошлого русского народа, в котором он видит родство с предстоящей ей Византийской организацией властных отношений. Этим объясняется, например, образ начальника-самодура, по смыслу родственный представлению о богоизбранном царе, чья «харизма» не остается непроницаемой для простонародного ума [2. С. 38].

По-другому Бердяев говорит о будущем своей страны. Здесь можно почувствовать, как нетерпеливо рука автора выводит строки о «новом человеке», который идет на смену старому. Нетерпеливо, потому что не поспекает за лихой игрой мысли, рисующей реальность Третьего Завета, о котором Бердяев размышляет в «Философии свободного духа». В этой реальности мессией становится каждый, кто достигает состояние творца и богочеловека, личность раскрывается в «свободном творении нового в бытии» [3. Глава 4] — вот последнее слово Бердяева как искателя правды о человеке. Это слово, впрочем, оказывается в русской философии этого периода расхожим моментом ее сближения с христианской теологией. Так, Вл. Лосский пишет: Эта особенность в представлении о назначении человека проявляет связь Бердяева и христианской теологии, где Бог-Творец творит весь мир ex nihilo. «Но творение «из ничего» означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможность. какого-либо бытия вне Бога. Можно сказать, что актом творения «из ничего» Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это «вне»,

---

<sup>1</sup> В частности, Бердяев так говорит о субъективности: «[с]убъективность совсем не означает непременно произвола и не связана с тем, что любят называть «индивидуализмом». Субъективность может быть коммюнитарна, внутренне коммюнитарна. То, что Хомяков называет «соборностью» и что с трудом может быть рационально выражено, не есть «объективная», коллективная реальность, она есть внутренняя качественность. Когда я нахожусь в экзистенциальной субъективности, я совсем не нахожусь в состоянии изоляции, совсем не «индивидуалист» [2. С. 38]. Здесь Бердяев оказывается близок к экстерналистической концепции субъективности, характерной для постфрейдовского психоанализа. феноменологии и современной философии сознания.

само это «небытие» рядом со Своей полнотой. Бог «дает место» абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не «местом, но природою», как говорит св. Иоанн Дамаскин» [4. С. 154].

Говоря о новом человеке, Бердяев указывает на особого рода преемственность с Ф. Ницше, который являет, с одной стороны, собой завершение германской диалектики божественного и человеческого, с другой, предтечей «нового откровения о человеке» [3. Глава 2]<sup>2</sup>. Это новое откровение оказывается органичным продолжением развития европейской мысли, и прописывается оно русскими философами. Речь идет о новом ренессансе, рождении нового человека и смерти старого Адама — именно подобный эсхатологический образ принимает на себя Россия этого периода [5].

Подобное отношение вызывает к себе Фрейд со стороны Бердяева. Фрейд так же, как и Ницше, участвует в процессе деструкции ханжеского европейского ума, забывшего о живом теле субъекта. При этом Бердяев делает акцент на том, что они не осуществили переход к положительному строительству нового человека, не осуществили поступок рыцаря веры, оставив человека с правдой о своей низкой природе и лишив его надежды на собственное божественное возрождение [3. Глава 11].

В творчестве русского философа несложно усмотреть завороченность собственными идеями и идеалами, в которую впадает мыслитель, когда примеряет на себя маску пророка. Письмо может даже больше, чем речь, поскольку долговечнее, способствует подобной трансформации, которая в той или иной степени присуща каждому, кто владеет словом. Смысл — это эффект речи. В русской традиции речь всегда больше, чем отвлеченный философский трактат. Автор пишет «из себя» навстречу Другому, преодолевая порог отчуждения — что неудивительно, учитывая, что именно недостаток в границах отличает нас от Запада, в котором произошли такие события, как «реформация», «Дж. Локк», «И. Кант» и т.д. При этом это не означает, что русские тексты более коммуникативны и диалогичны, поскольку Другим в данном случае оказывается собственное воображаемое. Ведь для того, чтобы выйти навстречу реальному другому, нужно уже испытывать самостоятельную опытную сноровку, переживать чувство самости и чувство других, т.е. уже обладать опытом границы между собой и другими. Русский писатель пишет Тому, Кто признает в нем самом аватар Правды. По иронии письма Тот Другой (читатель) — это паства, паства (этого) автора. Подобная раскадровка особенно ощущается при чтении (просмотре) текстов Николая Бердяева. Зачастую русскому религиозному автору необходимо стать мессией своей нации и всего мира — и это программа минимум, условие вдохновения, без которого не произойдет событие письма. Согласно психоаналитическим стадиям развития мы знаем, что ощущение границы необходимо для того, чтобы субъект встал на путь своего желания. Лакан пояснил, что тот, кто

<sup>2</sup> О родстве идей Ницше и Бердяева см. [10].

преследует свое желание, является субъектом и первая граница на этом пути обозначается комплексом кастрации [6. Глава 15]. Именно переживание страха кастрации позволяет умерить иллюзорное всемогущество того, кто мнит. По-настоящему, удовольствие возможно только в ситуации кастрированного субъекта. Русская философия в данном случае занимает то же концептуальное место в европейской философии, что и женщина в представлениях мужчин XIX-го века. Именно этому образу приписывается импульсивность, эмоциональная нестабильность, амбивалентность — те же черты, которые в свое время сформировали представление о России в глазах европейцев. О. Шпенглер указывает на незрелый характер молодой нации, склонной к амбивалентности. «У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям. В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов. Россия никогда не была в западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формаций русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие...» [2. С. 30]. Характер письма Бердяева не является исключением. Бердяев пишет как истерик, субъект, не знающий о своем желании. Как выражается сам автор «я не выдерживаю стиля, пишу смешанно и слишком свободно» [1. С. 319]. Смещение является одним из процессов, происходящих с импульсами влечения в бессознательном. Можно добавить, что «слишком свободно» отсылает к импульсам влечения к свободе, или, что одно и то же, к смерти, поскольку идея абсолютной, бесосновной, ничем не обусловленной, свободы, о которой пишет Бердяев, возможна только по ту сторону смерти субъекта, в сфере наслаждения [7. Глава 15]. В его текстах подвергаются обличению бюрократический характер правления и государственность Церкви<sup>3</sup> и рационализм Запада<sup>4</sup>. С ницшеанской восторженностью Бердяев пишет о таинстве коллективного духа<sup>5</sup> и о грядущем эпохи свободы и творчества [8. Часть 1. Глава 4].

---

<sup>3</sup> «Мы прежде должны стать свободными, т.е. почувствовать себя внутри церкви, и тогда только получим право говорить о зле церковной действительности. Рабы природной и государственной необходимости не могут даже говорить о церкви и не смеют судить о ее болезнях. Жизнь церкви раскрывается в нашем внутреннем религиозном опыте... Все то, что навязывает нам церковь как авторитет, который принуждает и насилует, есть лишь соблазн, лишь срыв религиозной жизни...» [10. С. 218—219].

<sup>4</sup> На Западе интересовались главным образом вопросами церковной организации и в центре стоял вопрос о свободе и благодати, об искуплении и т. п. Если не считать гениального Бл. Августина, западная патристика не выдвинула ни одного крупного мыслителя [11. С. 221].

<sup>5</sup> «Идея индивидуального спасения души, как и идея предопределения немногих к спасению, есть небесный, метафизический индивидуализм. Этому индивидуализму противостоит идея соборности, коллективности в самих путях спасения. В Церкви мы спасаемся миром, хором, со всеми нашими братьями. Мы стремимся ко всеобщему спасению, к спасению, т.е.

Впрочем, истеричность письма русского мыслителя соседствует с большой зрелостью и степенностью, что также указывает на нестабильный характер его стиля. Тем не менее, экзистенциальная позиция искателя правды и здесь оказывается первичной: «Я не пишу ни для исповедующего меня священника, ни для психоанализирующего меня врача или пишу для них, как для обыкновенных людей. Я не задаюсь целью обнаружить себя в сыром виде, обнажить себя, я задаюсь целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе, осмыслить свой духовный путь» [1. С. 319].

### Страсть в русской традиции

Известно, что дети Серебряного века восприняли идеи основателя психоанализа с большим энтузиазмом, что видно по количеству цитат и упоминаний главных имен этого учения в текстах отечественных мыслителей. Интеллектуалы Европы, и Фрейд в частности, также отвечали взаимным чувством к молодой душе России, несмотря на ее все ее недостатки. Так, Фрейд в письмах к Лу Андреас-Саломе говорит о романтизме русской души, судьба которой потом станет для него иллюзией одного будущего [9]. В этой симпатии Фрейд и многие другие усматривают сходство и родство некоторых базовых положений, которые задали форму постклассического мышления.

Действительно, есть некоторые общие черты между революцией, которую произвел психоанализ в европейском сознании, и русской мыслью рубежа веков, в которой очень остро ощущается смена парадигмального философского мышления. Фрейд, следуя герменевтическому повороту, усилил логику субъективного толкования символической реальности в своем учении о психическом аппарате. Эта логика проявляет себя в том, как субъект наделяет смыслом происходящее. Дело не только в том, что реальность становится субъективно прочитываемой — довольно расхожая истина о «новой онтологии», к которой психоанализ, конечно же, относится, — сама реальность становится символизируемой согласно способу бытия читающего символы (того, кто читает символы). Русская мысль в лице П.А. Флоренского, В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, Вл. Лосского, Н.А. Бердяева и др. участвует в субъективно ориентированном герменевтическом повороте. В работах этих авторов текст приобретает смысл личностного повествования, почти автобиографического письма, отсюда и отношение к смыслу прочитанного становится неотделимым от экзистенциально нагруженного присутствия самого автора в тексте. «Вживание в предмет познания, во всяком случае, носит более эмоциональный, чем интеллектуальный характер. Интуитивизм у Бергсона, у М. Шелера носит не интеллектуальный характер, так же как у Шеллинга, я не говорю уже о Ницше» [10. С. 183]. Здесь же оформляется

---

преображению, всего космоса. Дух соборности в православии гораздо более выражен, чем в католичестве, хотя и не в казенной церковности. Православие решительно антииндивидуалистично» [11. С. 225].

традиция символически-интуитивного познания реальности, так как каждый из авторов создает свою науку о самом себе в мире и свое искусство толкования — а именно эта особенность отличает психоанализ от разного типа эзотерического (по-своему догматического) знания. Нет ничего в психической реальности, что было бы оформлено в отрыве от агентивности того, кто в ней находится. В свою очередь, агент схватывается через свою телесно-аффективную динамику и свое телесное ориентирование в окружении.

Уже в постклассическом повороте онтологии получает свое развитие тема страстного, чувственного начала бытия, телесно-аффективной природы познания, которую начинают обсуждать в XIX веке. В этом контексте русские мыслители встраиваются в традицию, начатую Кьеркегором, для которого письмо — это исповедь личной экзистенции, а истина — это прочувственный, или прожитый, смысл. В духе Шопенгауэра Бердяев пишет о воли к истине и смыслу: «Мир есть страсть и страстная эмоция. В мире есть диалектика страсти. Охлаждение страсти создает обыденность. Познание не есть бесстрастное дублирование действительности. Значительность философии определяется страстной напряженностью философа-человека, присутствующего за познанием, напряженностью воли к истине и смыслу» [10. С. 138—139]. При этом для самого Бердяева эта страсть обладает религиозной составляющей. Говоря об истинном положении дел, которое открывается в познании, он начинает его онтологизировать в качестве отдельной независимой реальности, в которой является Богочеловек. «Страстность, эмоциональная напряженность определяются встречей с реальностью, с первожизнью... История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек... Тема о том, что во вторичном называют «бытием», есть тема о встрече и взаимодействии первичной страстной воли, первичного творческого акта, первичной свободы и Логоса, Смысла. Это есть просветление свободы, воли, алкания, страсти Логосом-Смыслом, обретение духовности, духовной освобожденности» [10. С. 140—142]. Экзальтация религиозным чувством, которую мы ощущаем в тексте, характеризует Бердяева как страстного мыслителя, который не остается в стороне от благ мистического опыта, от символического Отца. Эту же логику можно проследить и в мысли отца психоанализа, который также стремится возвести бессознательное в ранг божества, чья речь остается сокрытой от невежественного ума, не посвященного в искусство толкования сновидений. Неудивительно, что в период кризиса европейского рационализма, в котором оба мыслителя обретают свой голос, истина помещается вне освещенной части сцены, на второй экран, экран до-сознательного внимания. «Страсть в космической жизни носит иррациональный, подсознательный характер и должна быть преображена в сверхрациональную, сверхсознательную» [10. С. 140—142]. В этом движении из света во тьму оба мыслителя оказываются близки философской и богословской мистической традиции.

В христианском мистицизме страдательный залог был хорошо известен: категория опыта-переживания была фундаментальной в иерархии



познавательных структур, применимых к Богу, а поскольку все земное есть символ Творца, то все в обыденном, материальном мире отсылает как знак к своему второму, внутреннему смыслу — Бог прочитывается во всем, как деятель в действующем, как сокровенное бытие в сущем. Претерпевать Божье действие значит испытывать страсть (*παθειν*): «страдание, радость, трагический конфликт — источник познания» [1. С. 136]. Так оформляется традиция герменевтики и апофатики. То, что в опыте подлежит толкованию, граничит в том, что всегда ускользает от артикулирующей интенции.

Не только русская философия заявляет о своей преемственности мистических традиций прошлого [11]. Психоанализ оказывается более чем органично связанным с религиозными практиками. Дело не только в организационных правилах сеанса, погружающих человека в особое состояние, характерное для сосредоточенной медитации или другой эзотерической практики, и не в том, что многие отщепенцы от Фрейдова поля известны своим алхимическим настроем (К.-Г. Юнг). Сама практика толкования в ситуации кабинета заставляет ее участников задействовать личностные пласты своего бытия, преломляя их по-иному в свете особого чувства символичности и знаковости происходящего. Эти аспекты характерны для мистической традиции богословия, в которой ни что не избегает смыслового удвоения — ни внутреннее течение мыслей и чувств, ни внешний поток событий. Более того, сама дистинкция внутреннего и внешнего, как многие другие классические пары оппозиций, становится неустойчивой, всякий раз проговариваемой истиной.

### Заключение

В статье показано родство психоанализа и русской философии на примере творчества Николая Бердяева. Экзистенциально нагруженный опыт вопрошания правды человека из народа проанализирован с точки зрения психоанализа. Николай Бердяев в своем творчестве и личном пути познания предстает таким искателем правды. Мы представили герменевтику интуитивно-символического метода русского мыслителя, опираясь на византийскую традицию в богословии, где возникает тема апофасиса. Отношения человека с Богом являются главным измерением познания в этой традиции. Мы показали эмоциональную, телесно-аффективную природу этих отношений. Так, логика этих отношений может быть прослежена в психоаналитической сессии, где также существует страстное измерение отношений — перенос.

### Список литературы

- [1] *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 446 с.
- [2] *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 259 с.
- [3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.

- [4] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Мистическое богословие. Издание Христианской благотворительной-просветительской ассоциации «Путь к истине». Киев, 1991. 392 с.
- [5] Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Фридрих Ницше и философия в России : сборник статей / Синеокая Ю.В. (ред.). СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 7—34
- [6] Лакан Ж. Перенос. Семинары: Книга VIII (1960/61). Пер. с фр. А. Черноглазов. Ред. перевода — О. Никифоров (ч. I, IV). М.: Гнозис; Логос, 2019. 431 с.
- [7] Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары: Книга VII (1959/60). Пер. с фр. О. Игнатъева. Ред. перевода — О. Никифоров. М.: Гнозис; Логос, 2006. 416 с.
- [8] Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- [9] Sigmund Freud and Lou Andreas-Salome letters. Norton Paperback, 1985.
- [10] Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1947. 221 с.
- [11] Хахалова А.А. Мотивы византийского богословия в творчестве Н.А. Бердяева // Сборник материалов по международной конференции «Современная онтология IX: сознание и бессознательное». 24—28 июня 2019. С. 271—282.
- [12] Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 281 с.
- [13] Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 155 с.

### References

- [1] Berdyaev NA. *Self-Knowledge: An Essay in Autobiography*. Moscow: Kniga; 1991. 446 p. (In Russian).
- [2] Berdyaev NA. *The Russian Idea*. St Petersburg: Azbuka-klassika; 2008. 259 p. (In Russian).
- [3] Berdyaev NA. *The meaning of the creative activity*. Moscow; 1916. 358 P. (In Russian).
- [4] Lossky VN. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Kiev; 1991. 392 p. (In Russian).
- [5] Sineokaya YuV. The Reception of Nietzsche's ideas in Russia: the main steps, tendencies, meaning. In: *Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia: Collection of articles*. St Petersburg; 1999. P. 7—34. (In Russian).
- [6] Lacan J. *Transference. The Seminar. Book VIII*. (1960/61). Tr. A Chernoglazov. Ed. O Nikiforov (part I, IV). Moscow: "Gnozis", "Logos"; 2019. 431 p. (In Russian).
- [7] Lacan J. *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar. Book VII* (1959/60). Trans. by O. Ignat'eva. Ed. O. Nikiforov. Moscow: "Gnozis", "Logos"; 2006. 416 p. (In Russian).
- [8] Berdyaev NA. *Filosofiya svobodnogo duha*. Moscow: Respublika, 1994. 480 p. (In Russian).
- [9] *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salome letters*. Norton Paperback. 1985.
- [10] Berdyaev NA. *The Beginning and the End*. Paris: YMCA-Press; 1947. 221 p. (In Russian).
- [11] Khakhalova AA. The Motifs of Byzantine Theology in the works of N. Berdyaev. *Collection of the materials of international conference. Contemporary ontology IX: mind and the unconscious*. June, 24—28. 2019. P. 271—282. (In Russian).
- [12] Berdyaev NA. *The Philosophy of Freedom*. Moscow: Put', 1911. 281 p. (In Russian).
- [13] Berdyaev NA. *Truth and Revelation*. St Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta. 1996. 155 p. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

*Хахалова Анна Алексеевна* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: khakhalova@mail.ru).

**About the author:**

*Khakhalova Anna A.* — PhD (philosophy), Senior Research Fellow, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St Petersburg, Russia (e-mail: khakhalova@mail.ru).