



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2020.1.2>

UDC 130.2

LBC 87.52

## FLESH IN THE CONCEPTION OF THE RUSSIAN SOUL ACCORDING TO BERDYAEV<sup>1</sup>

Anna A. Khakhalova

Sociological Institute of the RAS – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology  
of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

**Abstract.** The paper addresses the relations between N. Berdyaev's philosophy and currently accepted attitudes in psychoanalysis and existential therapy in their connection with Byzantine mystical theology. It suggests that both traditions trace their roots back to an intuitive-symbolic way of searching for the truth, characteristic of mystical theology. The main emphasis is on the bodily dimension of experience, which supports the apophatic way of cognition. Hermeneutics of methodological principles is used in Berdyaev's philosophy and psychoanalysis with elements of historical and philosophical reconstruction of the question of ways of a pre-symbolic way of cognition. Like the psychoanalysis of Z. Freud, the Russian tradition of the early twentieth century is involved in an ontological turn, as a result of which the concept of corporeality and flesh is one of the key in understanding the nature of the subject and his cognitive experience. First part of the paper addresses the Byzantine mystical theological understanding of apophasis, based on the works of Denys the Areopagite. Then, a parallel is drawn with how N. Berdyaev understands the mystics, indicating that symbolic knowledge is rooted in the bodily dimension of experience. The latter means that the knowledge recorded in words represents for the mystic a form of personal experience. In the second part of the article, the idea of flesh unfolds in the problem of love and transference. It is concluded that the personal dimension of analysis, in which the other takes the place of a lover, is synonymous in mystical tradition and religious personalism, where God takes the place of the Other. In addition, the article summarizes the Christian, Orthodox concept of personality, which implies a trans-subjective experience of communication. The article sets the original consideration of the Russian philosophical tradition in terms of psychoanalysis and the mystical tradition of the past.

**Key words:** flesh, corporeity, the unconscious, apophasis, symbol, mystics.

УДК 130.2

ББК 87.52

## ПЛОТЬ В КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ДУШИ

Н.А. БЕРДЯЕВА<sup>1</sup>

Анна Алексеевна Хахалова

Социологический институт РАН – филиал Федерального Научно-исследовательского социологического  
центра Российской академии наук, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

**Аннотация.** Статья рассматривает отношения между философией Н. Бердяева и общепринятыми установками в рамках психоанализа и экзистенциальной терапии в их связи с мистическим богословием византийского периода. Высказывается идея преемственности данных традиций от интуитивно-символического способа разыскания истины, характерного для мистического богословия. Основной акцент делается на телесном измерении опыта, который фундирует апофатический способ познания. Используется герменевтика методологических принципов в философии Бердяева и психоанализе с элементами историко-философской реконструкции вопроса о способах досимволического способа познания. Наряду с психоанализом З. Фрейда русская традиция начала XX в. участвует в онтологическом повороте, вследствие которого понятие телесности и плоти оказывается одним из ключевых в понимании природы субъекта и его опыта познания. В первой части статьи задается понимание апофасиса в традиции византийского мистического богословия, представленного в работах Дионисия Ареопагита. Затем проводится параллель с тем, как понимает мистиков Н. Бердяев, указывая на то, что символическое знание укоренено в плотском (телесном) измерении

опыта. Последнее означает, что знание, записанное в словах, представляет для мистика форму личного опыта. Во второй части статьи идея плоти разворачивается в проблему любви и переноса. Делается вывод о том, что личностное измерение анализа, в котором другой занимает место возлюбленного, синонимично представлено в мистической традиции и религиозном персонализме, где место другого занимает Бог. Кроме того, в статье резюмируется христианское, православное представление о личности, которое подразумевает транс-субъективный опыт общения. Статья задает оригинальное рассмотрение русской философской традиции с точки зрения психоанализа и мистической традиции прошлого.

**Ключевые слова:** плоть, телесность, бессознательное, апофасис, символ, мистика.

## **Введение**

Помимо временного промежутка – начало XX в. – психоанализ и философию Н.А. Бердяева объединяют общие методологические положения, которые дают основания для характеристики этих двух традиций в качестве постклассических. Во многом «новая онтология» исходит из смещения внимания с предмета исследования на метод и фигуру исследователя, в результате чего онтология бытия выстраивается как онтология самобытия, а значит, самосознания (самопознания). Соответственно, практика самоанализа входит в конституциональную привычку мыслителя постклассики. Несомненно, русская традиция мыслить обретает свои черты в экзистенциально нагруженном опыте самодопрашивания, доискивания (до) правды о себе в контексте поиска ответа на вопрос об истине слова. Николай Бердяев являет в своем творчестве пример подобного опыта «русских вопросов», в которых оригинальным образом оказываются связанными вопросы о Боге и свободе, о социальном будущем страны и всего мира, о личном счастье и истине как таковой. Возможно, поэтому многие европейские интеллектуалы отмечали в русской культуре особое чутье к диалектике смерти и эроса [Stone 2010]. В частности, в этой диалектике участвует плоть и телесное измерение опыта познания и любви. Целью данной статьи является раскрытие понятия плоти и телесности в философии Бердяева через его собственную психоаналитическую интуицию и реконструкцию его идей в контексте византийского мистического богословия. В качестве методов используются герменевтика и историко-философская реконструкция вопроса о любовном измерении опыта познания. В результате исследования показано, что пси-

хоанализ не избегает религиозности, разделяя методологические и гносеологические принципы с русской религиозной традицией в лице Н. Бердяева. Также становится очевидной преемственность между этими двумя традициями и мистическим богословием, в рамках которого телесное измерение способствует эротизации мистического опыта общения человека с Богом.

## **По ту сторону символа**

Как кажется, психоанализ не оставляет место религии как тому аспекту опыта, где обитает истина о себе. З. Фрейд, продолжая стратегию подозрения Ф. Ницше, выводит на свет невротические механизмы религиозного чувства, связанные психическим конфликтом между желанием и требованием. Тем не менее нельзя не заподозрить за столь ярким неприятием всякого рода религиозного сознания скрытые каналы разрядки бессознательного конфликта самого основателя психоанализа. Помимо этого, сама практика психоаналитического дискурса указывает на некоторого рода мистификацию субъекта в лице аналитика, характерную для религиозного сознания. Так, одним из составляющих скрытого нететического религиозного сознания З. Фрейда является иудаизм, присутствовавший фоном в виде традиции в его окружении, и особое положение евреев в период нарастающего антисемитизма в Европе. При этом, будучи прекрасно образованным австрийским интеллектуалом, Фрейд наследует общеевропейскую христианскую драму, в рамках которой разыгрывается суд времени над фаустовским героем. Ниспровергая чувство стыда и вины за собственные фантазии субъект психоанализа оказывается уже втянутым в борьбу с христианским дьяволом. Помимо прочего, психоанализ в целом оказывается доста-

точно гибким, чтобы вместить в себя элементы эзотерического и мистического сознания, на что обращают внимание исследователи К.Г. Юнга и других психоаналитически образованных авторов. Так, например, Георг Николаус говорит о родстве философии Бердяева и аналитической психологии Юнга в их взаимоотношении с каббалой [Николаус 2017]. В свою очередь, известно, что Бердяев в своем творчестве активно взаимодействует с разными мистическими традициями, в том числе с каббалой. Так, он ссылается на книгу «Зохар», говоря об андрогинности как совершенной форме человека<sup>2</sup>.

Как только в познании возникает эффект потустороннего, как только познающий соприкасается с более тонкой реальностью Истины, символ встречается со своим пределом – апофатическим именем. Чем глубже мы погружаемся в опытное переживание Божественной природы, тем дальше мы отходим от высветленной части символа, в сторону мрака логического сознания, при вхождении в который можно увидеть свет мистической интуиции<sup>3</sup>. Дионисий Ареопагит так поясняет идею апофасиса: «Для богословов обычно отрицать то, чего Бог лишен взаимобратным способом. Так, “невидимый” сказывается о всесветлом свете изречения, многопетого и многоименного называют “невыразимым и безвестным”, вездесущего и во всем обретаемого – “непостижимым и исповедимым”» (Ps. Dion. Areop. De div. nom. 7.1. 865B 10 – 865 C 5; перевод мой – А. Х.) [Suchla 1990, 193–194]. Апофасис соединяется с мистикой тогда, когда познание Бога оказывается не просто делом интеллектуальной интуиции, но опытом личной трансформации. В таком виде познание приводит к практике воздержания как от рассуждений, так и от обыденных страстей.

Когда сознание умолкает, начинает говорить тело. Отличие мистического знания от книжного заключается в факторе телесности, плоти как того конкретного и фактического, что обуславливает субъективную ситуацию познания. Бердяев в связи с этим пишет о том, что необходимо «связать религиозную и культурно-историческую проблему “плоти” (утверждения культуры, общественности, чувственности, пола, – словом, *воплощенного духа*) с онтологической проблемой о том, что такое бы-

тие, каков его состав, и с гносеологической проблемой о том, что такое нумен, а что феномен, каковы условия образования мира эмпирического» [Бердяев 2018, 388]. Здесь Бердяев оказывается близким к современному постклассическому пониманию телесности и плоти, которое заключается в том, что последняя покрывает собой самые разнообразные человеческие практики, вследствие чего мы приходим к представлению о телесном сознании (неизбежном оксюморе)<sup>4</sup>.

В восточном богословии проблема личного, индивидуального освобождения сохраняется, поскольку дух удерживает в реальности плоть: «Жизнь плоти в этом мире обладает подлинной символической реальностью и человек столь же реален, как и Бог, не только в символическом отображении, но и в реальности духовного мира» [Бердяев 1994, 42]. В данном случае под символическим Бердяев понимает особую гносеологическую позицию, которую он обозначает как реалистический символизм. Эта позиция предполагает конкретную переживаемую реальность знака, которую обнаруживает познающий духовную реальность. «Истинное христианство духа знает конкретную, а не отвлеченную духовность, духовность, вмещающую все иерархические ступени символизации и воплощений, все осмысливающую и углубляющую, а не отсекающую и отрицающую» [Бердяев 1994, 42–43]. Подчеркивая такой символический характер плоти, Бердяев приближает ее к постклассической концепции телесности, покрывающей «собой и землю вообще, и всю культуру и общественность (“тело” человечества), и всякую чувственность, и половую любовь» [Бердяев 1994, 43].

### Любовное измерение опыта

В психоанализе, помимо очевидной истины о живом теле как экране бессознательного, мы также можем говорить о границе толкования, за которой открывается иное поле взаимодействия между аналитиком и анализантом. Ряд феноменологически ориентированных авторов говорят о «моментах» сессии, в которых можно наблюдать подобные сдвиги в сторону постинтерпретативного анализа. Можно смело сказать, что перенос и являет-

ся этим новым измерением отношений. По-другому, психоанализ как практика не избегает, а наоборот, стремится в то пространство опыта, где проигрываются различные сценарии любовных травм субъекта. Именно в них аналитик-специалист уступает аналитику-отцу (матери), контейнируя в себя детские фрустрации анализанта.

Интересно, что измерение переноса в его отношении к любви можно усмотреть и в религиозном сознании, где Другой-Бог оказывается аффицированным со стороны человека, на чье ответное чувство он рассчитывает. Бог томится и ревнует человека, жаждет его любви – так Бердяев описывает опыт мистической любви, ссылаясь на византийцев [Хахалова 2019]. «Л. Блуа говорит, что Бог – одинокий и непонятый страдалец, он признает трагедию в Боге. <...> Бог страдает и истекает кровью, когда не встречает ответной любви человека, когда свобода человека не помогает Богу в Его творческом деле, когда не Богу отдает человек свои творческие силы. <...> Человек должен думать не только о себе, о своем спасении, о своем благе, он должен думать и о Боге, о внутренней жизни Бога, должен приносить Богу бескорыстный дар любви, должен утолить Божью тоску» [Бердяев 1994, 144].

Тогда спокойному уму противопоставляется горячее, любящее сердце. В этом молчании разгорается огонь – Божественный Логос, вначале похожий на свет одинокой свечи, который в конце концов выжигает греховное и тварное личностное изнутри, так что не остается Я, «но живет во мне Христос» – такова характерная для христианского мистицизма метафора.

Мистическая традиция представляет для Бердяева один из вариантов феноменологии страстей Бога, которая не боится «признать движение в Боге, тоску в Боге, трагедию в Боге», в отличие от официальной церкви<sup>5</sup>. В союзе с Богом не только человек обоживается, но и Бог очеловечивается. Для Бердяева остается важным принцип персонализма, который делает Бога личностью, притязающей на ответное чувство. «Бог никогда не насилует человека, не ставит границ человеческой свободе. Замысел Божий о человеке и мире в том, чтобы человек свободно, в люб-

ви отдал Богу свои силы, совершил во имя Божье творческое деяние. Бог ждет от человека соучастия в деле миротворения, в продолжении миротворения, в победе бытия над небытием, ждет подвига творчества» [Бердяев 1994, 143].

Очевидно поэтому Бердяева не могла устроить интерпретация творчества как сублимации исключительно сексуальной энергии, судьбу которой описывает классический психоанализ – несмотря на то что Бердяев согласился бы с Фрейдом и Юнгом в том, что либидо как главная психическая сила лежит в основе процесса эволюции как отдельной личности, так и культуры в целом<sup>6</sup>. Сублимации подлечит энергия абсолютного ничто, Бездны, которую Бердяев называет первичным источником бытия и Бога, и человека. Только в любви к Богу эта меонтическая свобода преобразуется из тьмы в свет, творя все «из ничего». Там, где человек соприкасается с самым возвышенным, Бердяев говорит о сверхсознании как о сфере, «в которой имеет место истинное бескорыстное само-преодоление (“агапе”) ради другого, будь то Ты, природа, человек или Бог» [Николаус 2017, 75].

Отличие богословской риторики Бердяева от официальной линии Церкви в том, что русский мыслитель не избегает темы сексуальности, и даже наоборот, берет себе в соратники Розанова<sup>7</sup>, известного своим еретичеством мыслителя, обличая немое сообщество в лицемерии и игнорировании «источника жизни, виновника всей человеческой истории – половой любви. С полом и любовью связана тайна разрыва в мире и тайна всякого соединения; с полом и любовью связана также тайна индивидуальности и бессмертия...» [Бердяев 1999, 213]. Несмотря на подобную открытость интимному вопросу, возникает ощущение, что сам Николай Бердяев остается принадлежащим обществу старой морали, рассуждая о рождающей природе женщины и творческой природе мужчины, нехотя заходя на территорию интимного в отношениях, придерживаясь традиционной ассоциации пассивного женского и активного мужского [Crone 2010]. Так, создается впечатление, что символика любви представлена в работах Бердяева во всей антиномичности и парадоксальности, свойственной для русской

мысли. Она возвышает пол и плоть и в то же время принижает эротiku отношений.

Впрочем, эта антиномичность высказывает нечто больше о христианской диалектике личности. С одной стороны, только в субъективном, личном опыте любви приоткрывается свобода – и здесь индивидуальная любовь пола представляется Бердяевым как путь личности к свободе; с другой, сложная семантика понятия ипостаси указывает на трансличностное и преодолевающее индивидуальные границы измерение опыта любви. Когда ум приходит в антиномическое состояние, пытаясь схватить Божественное присутствие, он приходит в заключение, что Бог «ни в каком месте не пребывает, невидим, лишен чувственного осязания, не воспринимает и не воспринимаем посредством чувств» (Ps. Dion. Areop. De myst. Theol. 4. 1040D 5; перевод мой. – А. Х.) [Heil, Ritter (hers.) 1991, 148], или точнее, Он «не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть» [Лосский 1991, 116]. Так же, как и Моисей «видит не Его Самого, поскольку Он невидим, но место, где Он пребывает» (Ps. Dion. Areop. De myst. Theol. 1.3. 1000 D 5; перевод мой. – А. Х.) [Heil, Ritter (hers.) 1991, 144]<sup>8</sup>. Экстатичность субъекта указывает на момент расширения собственного места для вмещения туда инобытия – Бога, другого человека и т. д. «Трансцендирование есть переход к *трансубъективному*, а не к объективному. Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира» [Бердяев 1972, 17].

Там, где практика соприкасается с мистикой, не остается ничего, кроме личного опыта и доверительных отношений с другим. В конце концов другому вручается личная свобода и собственная сексуальность, оставляя влюбленного на пути слепой / зрячей веры. «Вера есть “обличение вещей невидимых”, то есть акт свободы, акт свободного избрания. Невидимые вещи не насилуют нас, не принуждают, подобно вещам видимым. Мы обличаем невидимые вещи с опасностью, с риском, полюбив их и свободно избрав их. В вере все ставится на карту, все можно приобрести или все потерять...» [Бердяев 1994, 135]. Как кажется, психоанализ избегает дилеммы экзис-

тэнциального решения, верить или нет. Все же доверительность, как один из параметров психоаналитического опыта, играет свою роль в успехе анализа. В частности, о доверительности (*credibility*) ведется речь в феноменологически ориентированной экзистенциальной терапии (например, Э. Спинелли). Как бы далеко не расходились между собой фрейдовский психоанализ и экзистенциальная терапия, в переносе речь идет о личной экзистенции каждого из участников этой практики, а значит, что анализант совершает поступок, достойный рыцаря веры.

### Заключение

В результате проведенного исследования была раскрыта преемственность между философией Н.А. Бердяева и мистическим богословием, которая заключается в методологическом предпочтении форм досимволического, интуитивного способа познания перед рационально-символическим в вопросе о природе Бога. Переход от одного уровня познания к другому совершается в сфере телесности, на основании чего идея преображения плоти человека в плоть Христа была рассмотрена как связующая между мистической традицией и концепцией Богочеловека у Бердяева. В этом же контексте было показано, что психоаналитическая практика также подразумевает телесное взаимодействие между аналитиком и анализантом, в котором происходят значимые моменты терапии. На основании проведенного исследования была представлена герменевтика понятия любви, которая выявила активное, страстное начало в опыте Божественной любви, нехарактерное для официальной Церкви, но представленная в мистической традиции Византии и в текстах русского философа. В рамках этой задачи произведена феноменология чувств по отношению к Богу в текстах Бердяева, на основании которой была прояснена позиция мыслителя в вопросе об онтологическом статусе Бога. А именно, было доказано, что Бог понимается Бердяевым как экзистенциальный другой для человека, который переживает диалектику собственного и чужеродного в собственном опыте общения с другим и становления через этого другого самим собой.

**ПРИМЕЧАНИЯ**

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

The research is done by support of Russian Science Foundation, a project no. 18-18-00134 “The heritage of Byzantine Philosophy in twentieth and twenty-first century Russian and Western European philosophy”.

<sup>2</sup> «В Каббале самосознание человека достигает вершины. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосме задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветно-библейской. В основной книге Каббалы «Зохаре» и у Беме в «Mysterium magnum» (толковании на первую книгу Моисея) снимаются с библии оковы ограниченности и подавленности ветхого сознания человечества и приоткрывается истина о космическом человеке. Каббала учит о Небесном Адаме» [Бердяев 1916, 95].

<sup>3</sup> «Познание тайны есть углубление подлинной тайны. Бог есть Тайна, и познание Бога есть приобщение к Тайне, которая от этого становится еще более таинственной (апофатическая теология)» [Бердяев 1991, 94].

<sup>4</sup> Актуально звучит фраза Ницше: «[Т]о, что называемо “телом” “плотью”, имеет неизмеримо большее значение: остальное есть незначительный придаток. Прясть дальше всю нить жизни притом так, чтобы нить делалась все мощнее, – вот истинная задача» [Ницше 2005, 367].

<sup>5</sup> «Как будто бы гнев Божий и обида Божья не есть аффективная жизнь в Боге, не есть движение сердца Божьего! Почему допущение обиды Божьей менее унижает Бога, чем допущение тоски Божьей... Не ждет ли Бог, что человек в свободе раскрывает свою творческую природу? Не сокрыл ли Бог от себя то, что раскроет человек в ответе на Божий зов?» [Бердяев 1994, 143].

<sup>6</sup> «...[в]се творчество культуры есть лишь объективация, мировое обобщение субъективно-интимного, совершавшегося в скрытой, таинственной глубине. Вопросу пола и любви как-то особенно не повезло, он был загнан в подполье, и только художественная литература отражала то, что накоплялось в человеческой душе, обнаруживала интимный опыт» [Бердяев 1999, 213].

<sup>7</sup> «Розанов с гениальной откровенностью и искренностью заявил во всеуслышание, что половой вопрос – самый важный в жизни, основной жизненный вопрос, не менее важный, чем так называемый вопрос социальный, правовой,

образовательный и другие общепризнанные, получившие санкцию вопросы, что вопрос этот лежит гораздо глубже форм семьи и в корне своем связан с религией, что все религии вокруг пола образовывались и развивались, так как половой вопрос есть вопрос о жизни и смерти» [Бердяев 1991, 213–214].

<sup>8</sup> По аналогии с этим можно заметить, что во фрейдовской формуле «где было Оно, туда должно прийти Я» Я как бы созерцает инобытие Оно, насколько это для него возможно.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

Бердяев 1916 – *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916.

Бердяев 1972 – *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1972.

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.

Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.

Бердяев 1999 – *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999.

Бердяев 2018 – *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis, или с точки зрения вечности. М.: T8RUGRAM, 2018.

Лосский 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Киев: Путь к истине, 1991.

Николаус 2017 – *Николаус Г.* К.Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и личность. Критическое сравнение. М.: Городец, 2017.

Ницше 2005 – *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.

Хахалова 2019 – *Хахалова А.А.* Мотивы византийского богословия в творчестве Н.А. Бердяева // Современная онтология IX: сознание и бессознательное: сб. материалов по международ. конф. (24–28 июня 2019 г.). СПб.: Изд-во ГУАП, 2019. С. 271–282.

Crone (ed.) 2010 – *Crone A.L. (ed.)*. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: The Philosophers and the Freudians. Leiden: BRILL, 2010.

Heil, Ritter (hers.) 1991 – *Heil G., Ritter A.M. (hers.)*. Pseudo-Dionisius Areopagita. De Mistica Theologia // CD 2. PTS 36. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

Suchla (hers.) 1990 – *Suchla B.R. (hers.)*. Pseudo-Dionisius Areopagita. De Divinis Nominibus // CD 1. PTS 33. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

REFERENCES

- Berdyayev N.A., 1916. *Meaning of Creativity. An Experience of Human's Apology*. Moscow, G.A. Lemana i S.I. Sakharov Publ.
- Berdyayev N.A., 1972. *On Slavery and Human Freedom*. Paris, YMCA-Press.
- Berdyayev N.A., 1991. *Self-Knowledge. A Philosophical Autobiography Experience*. Moscow, Kniga Publ.
- Berdyayev N.A., 1994. *Philosophy of Free Spirit*. Moscow, Respublika Publ.
- Berdyayev N.A., 1999. *A New Religious Mind and the Sociality*. Moscow, Kanon + Publ.
- Berdyayev N.A., 2018. *Sub Specie Aeternitatis, or from Eternity Point of View*. Moscow, T8RUGRAM Publ.
- Lossky V.N., 1991. *A Feature Article on East Church Mystical Theology*. Kiev, Put k istine Publ.
- Nicolaus G., 2017. *K.-G. Jung and N. Berdyayev: Individuation and Persona. A Critical Comparison*. Moscow, Gorodets Publ.
- Nietsche F., 2005. *Will to Power. Experience Revaluation of the Values*. Moscow, Kulturnaya Revolyutsiya Publ.
- Khakhalova A.A., 2019. The Byzantine Theology Motifs in N. Berdyayev's Philosophy. *Sovremennaya ontologiya IX: soznaniye i bessoznatel'noye: sb. materialov po mezhdunar. konf. (24-28 June, 2019)*. Saint Petersburg, SUAI Publ., pp. 271-282.
- Heil G., Ritter A.M. (ed.), 1991. Pseudo-Dionisious Areopagita. *De Mistica Theologia. CD 2. PTS 36*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Crone A.L. (ed.), 2010. *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: The Philosophers and the Freudians*. Leiden, BRILL.
- Suchla B.R. (ed.), 1990. Pseudo-Dionisious Areopagita. *De Divinis Nominibus. CD 1. PTS 33*. Berlin, Walter de Gruyter.

Information About the Author

**Anna A. Khakhalova**, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Researcher at Interdisciplinary Research Centre of European Thought at Sociological Institute of the RAS – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, 7<sup>th</sup> Krasnoarmeyskaya St, 25/14, 190005 Saint Petersburg, Russian Federation, [socinst@socinst.ru](mailto:socinst@socinst.ru), <https://orcid.org/0000-0001-6168-2613>

Информация об авторе

**Анна Алексеевна Хахалова**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник междисциплинарного центра исследований европейской мысли, Социологический институт РАН – филиал Федерального Научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, ул. 7-я Красноармейская, 25/14, 190005 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, [socinst@socinst.ru](mailto:socinst@socinst.ru), <https://orcid.org/0000-0001-6168-2613>