

*К.М. Антонов, Д.А. Ченцова*

## **Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер\***

*Антонов Константин Михайлович* – доктор философских наук, доцент. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: konstanturg@yandex.ru

*Ченцова Дарья Александровна* – магистр теологии, преподаватель. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: ciayca@yandex.ru

В статье предлагается сравнительная характеристика рецепций идей З. Фрейда, осуществленных русским философом С.Л. Франком и швейцарским психиатром Л. Бинсвангером. Помимо опубликованных статей и книг обоих мыслителей в статье используется готовящаяся к печати их переписка. Как показывают авторы статьи, указанные рецепции носят антропологический характер: и Франк, и Бинсвангер как в позитивном аспекте своего восприятия психоанализа, так и в его критике стремятся к оформлению нового понимания человека, несводимого ни к традиционной религиозной антропологии, ни к светскому гуманизму, нацеленного на преодоление разрушающих их нигилистических тенденций. Для обоих характерна амбивалентность в понимании психоанализа, антропологические открытия которого не могут, с их точки зрения, получить адекватную интерпретацию в рамках характерных для него натуралистических схем.

**Ключевые слова:** психоанализ, психиатрия, философская антропология, экзистенциальный анализ, Daseinsanalyse, З. Фрейд, С.Л. Франк, Л. Бинсвангер

### **Введение**

В известном докладе «Что такое автор?» М. Фуко отнес Фрейда к своеобразной группе авторов – «учредителей дискурсивности», не просто создающих те или иные тексты или даже возможности образования новых текстов, но «устанавливающих некую бесконечную возможность дискурсов», в том числе и дискурсов, очень существенно отличающихся от их собственных.

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00918А «Философский диалог России и Европы в эпистолярном наследии С.Л. Франка и Л. Бинсвангера: исследование, перевод, публикация».

Большую роль в адаптации этого новооткрытого дискурсивного поля на протяжении 1920–1930-х гг. играло прочтение психоаналитических идей, которое может быть названо «антропологическим», – исходящее из перспективы, которую М. Шелер обозначил вопросом: «Что есть человек и каково его положение в бытии?» [Шелер, 1994, с. 131–132]. Значительный интерес с точки зрения понимания этих процессов может заключаться в сопоставлении подходов двух выдающихся мыслителей первой половины и середины XX в. – крупнейшего представителя русской религиозной мысли С.Л. Франка (1877–1950) и известного швейцарского психиатра Л. Бинсвангера (1881–1966). Их отношение к психоанализу демонстрирует как неожиданное глубокое сходство, так и некоторые существенные различия. Нашей задачей будет экспликация этих моментов, при учете, разумеется, того факта, что 1) ни творчество Франка, ни творчество Бинсвангера не сводятся только к философской антропологии и 2) их исходные точки при обращении к психоанализу весьма различны.

Дополнительным основанием для проведения подобного сравнения должен считаться факт многолетней дружбы Франка и Бинсвангера и существование многолетней (1934–1950) переписки между ними [UAT. 443/7]. В фокусе этой переписки постоянно оказывались принципиальные философские вопросы; мыслители делились своими творческими планами, обсуждали их реализацию и связанные с ней проблемы. Вопросы, относящиеся к восприятию психоанализа, разумеется, также не были лишены их внимания. Данная переписка, включающая около 700 документов, в настоящий момент готовится к публикации<sup>1</sup>.

### Переписка

Несколько нарушая хронологию, мы начнем наше рассмотрение именно с анализа тех мест этой переписки, в которых всплывает имя основателя психоанализа.

Несмотря на то, что фигура Фрейда до конца сохраняла свое значение для швейцарского психиатра, в переписке его имя появляется лишь дважды. В первый раз – в связи с присылкой Бинсвангером Франку статьи, посвященной основателю психоанализа<sup>2</sup>. В письме от 15 июня 1936 г. Франк благодарит за ее присылку и, пользуясь случаем, сжато излагает свою позицию.

Прежде всего, он указывает на точки соприкосновения: «В основной Вашей тенденции я снова с радостью почувствовал наше избранное духовное сродство» [UAT. 443/7, 12.6.36]. Далее, воздавая Фрейду должное, он предлагает результирующую «объективную оценку», которая отличается резкостью и определенностью: «Содержательно его духовное направление является острейшим выражением циничного мирозерцания, упивающегося проповедью единовластия зла, мрака, животности в жизни как истины в последней инстанции» [ibid.]. Это духовное направление он рассматривает как «ужасное заблуждение» и выражение «разрушающего жизнь демонизма» [ibid.].

Франк подчеркивает, что эта оценка «не может быть приукрашиваемая и затушевымаема» на основании уважения и симпатии к личности и научным достижениям Фрейда или «восхищения его мужеством открыто говорить о плохом» [ibid.]. Иными словами, основная проблема видится им не в самой по себе тематике фрейдизма, а в его подчеркнутом редукционизме.

<sup>1</sup> Переписка находится в архиве Тюбингенского университета. См. о ней: [Гапоненков, Цыганков, 2019, с. 88–107].

<sup>2</sup> Речь идет, судя по всему, о статье «Фрейд и конституция клинической психиатрии».

К сожалению, дальнейший обмен мнениями происходил, по-видимому, в устной форме – письмо писалось в период подготовки первого визита Франка в Кройцлинген. Визит ознаменовал собой новую степень духовной и интеллектуальной близости мыслителей, так что в целом надежда Франка на достижение согласия и в этом вопросе может считаться оправдавшейся.

Вновь (и в последний раз) Фрейд упоминается только в письме Бинсвангера от 14 января 1947 г.: «И именно работа над Ибсеном показала мне вновь то, чему я уже научился у Ницше и Фрейда, а именно, что человек, который больше не может опираться на христианство, может найти устойчивость лишь в творчестве, в “продуцировании”» [UAT. 443/7, 14.1.47]. Речь здесь идет, как мы видим, 1) о помещении основателя психоанализа в определенный, вполне традиционный для европейской мысли, контекст, и 2) скорее о восприятии личности и способа ее существования, чем о тех или иных конкретных идеях, – ниже станет понятно, какое это имеет значение для сопоставления отношения к нему участников переписки.

### **С.Л. Франк и З. Фрейд: психоанализ в контексте антропологии Богочеловечества**

Но вернемся к началу. Установить точную дату первого знакомства Франка с идеями Фрейда в настоящий момент не представляется возможным. С одной стороны, идея бессознательного использовалась в то время очень многими авторами (например, хорошо известными Франку Джеймсом, Липпсом, Зиммелем), с другой – она имела собственное хождение в среде русских мыслителей, во многом под влиянием творчества Толстого и Достоевского. Первые переводы текстов Фрейда выходят уже в 1904 г., и Франк, который в 1902–1913 гг. разрабатывал собственную концепцию «социальной психологии» и в определенный момент был вхож в среду отечественных психологов и психиатров, несомненно был об этом осведомлен<sup>3</sup>.

*«Душа человека»*: подсознательное как неосознанное переживание

Тем не менее, впервые Франк предметно обращается к обсуждению творчества Фрейда во втором томе своей «большой трилогии» – посвященной философской психологии и антропологии книге «Душа человека» (1917) – в разделе, касающемся обсуждению «подсознательного». Интересно, что Франка интересует здесь не столько психоаналитическая теория, сколько терапевтическая практика Фрейда [Франк, 1996, с. 482]. В других местах той же работы Франк указывает на факты «вытеснения» как на один из существенных феноменов душевной жизни человека. Не вдаваясь в подробности<sup>4</sup>, отметим, что «подсознательное» сближается здесь у Франка с «религиозным», что уже направляет всю концепцию в сторону антропологии «богочеловечества», поскольку основой религиозной жизни выступает глубинное и не всегда ясно переживаемое «непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего “я”» [там же, с. 586].

*«Крушение кумиров»*: кумиры как репрезентации сверх-Я

Следующий текст Франка, привлекающий наше внимание в связи с нашей темой, – весьма впечатляющее описание «кумира “идеи” и “нравственного идеализма”» в знаменитом «Крушении кумиров» (1924). Не упоминая имени Фрейда, философ дает описание общественной сексуальной морали и «морали общественного

<sup>3</sup> Одна из первых публикаций: Фрейд З. О сновидениях. СПб., 1904.

<sup>4</sup> Более детальный анализ см.: [Антонов, 2014, с. 56–57].

служения» [Франк, 1990а, с. 152], в значительной степени соответствующее тому пониманию отношений индивида и культуры, которое Фрейд позже детально разработал в «Неудовлетворенности культурой» (1930). Однако идеи «Я-идеала» и совести как цензора, говорящего от лица «общественного мнения», проговаривались им значительно раньше, уже в работах «“Культурная” половая мораль и современная нервозность» (1908) и «О введении понятия “нарцизм”» (1914). Оба автора демонстрируют, как интериоризированные личностью общественные нормы, принимающие форму «непреклонных, общеобязательных принципов морали, которые извне, без внимания к своеобразию личности, одинаковым для всех образом нормируют эту жизнь», – образуют структуры, подавляющие спонтанные проявления «глубочайшей основы нашего собственного я» [там же, с. 151].

Франк подчеркивает тот же момент, на который ранее обратил внимание Фрейд: дело не только в том, что «наша культура построена на подавлении влечений» [Фрейд, 2008, с. 21–22], но и в том, что «для большинства людей существует граница, за которой их конституция не может следовать требованиям культуры... Они чувствовали бы себя лучше, если бы для них оставалась возможность быть хуже» [там же]. В той же ситуации Франк апеллирует к концепции греха, наполняя ее гуманистическим содержанием: «Пусть все мы – грешники; но по крайней мере в этой области *мы не можем не быть* грешниками; и если где-либо, то именно здесь мы ждем не суда, а спасения» [Франк, 1990а, с. 152].

Уже отсюда видно принципиальное расхождение Франка с Фрейдом: если для последнего, как это с полной ясностью проявилось позднее в «Будущем одной иллюзии», религия выступает как завершение конструкции «сверх-Я», как основная санкция культурного механизма подавления, то для Франка этот механизм конституируется именно секулярными идеологиями, в то время как религия приносит освобождение от него в долгожданной «встрече с живым Богом».

#### «Психоанализ как мирозерцание»

В свете сказанного неудивительно, что появление работ Фрейда, посвященных происхождению и сущности религии (прежде всего – «Будущего одной иллюзии» в 1927 г.), и осуществленная им систематизация своих культур-философских идей («Неудовлетворенность культурой», 1930) вызвали живейший интерес Франка и заставили его обратиться к более детальному рассмотрению психоанализа. Это происходит в работе 1930 г. «Психоанализ как мирозерцание»<sup>5</sup>.

Анализируя идеи Фрейда на разных уровнях, Франк относится здесь к нему, прежде всего, как к антропологу: ему оказывается важно уяснить смысл открытых в психоанализе базовых механизмов человеческого существования, определяющих место человека в мире. Франк полностью признает чисто медицинские и общепсихологические достижения психоанализа и сосредоточивает свою критику на его философских (и прежде всего антропологических) аспектах и предпосылках. При этом его подход оказывается выдержанно диалектичным: каждое подлинное открытие психоанализа имеет свою теневую сторону, оборачивается требующим преодоления негативизмом в отношении человека как предмета исследования. В конечном итоге: «Для человеческой личности, как первичной самодовлеющей инстанции, обладающей своей автономной значительностью, не остается места в системе психоаналитического мировоззрения» [там же, с. 30].

Фрейд, подобно Марксу, считает Франк, осуществляет «натуралистическое» пере-толкование открытых им «глубинных факторов» душевной и духовной жизни

<sup>5</sup> Данный раздел отчасти пересекается с изложением в: [Антонов, 2014, с. 57–58], текст дается в принципиально новой редакции, соответствующей задачам настоящей статьи.

[Франк, 1990а, с. 46]. В этом философ склонен видеть «нигилизм», «демонизм» и «цинизм» концепции Фрейда, его неспособность справиться с теми иррациональными движениями человеческой души, которые он открыл.

В самом деле, такое перетолкование можно проинтерпретировать как действие защитных механизмов рационалистического «здорового смысла», т.е. как «вытеснение» [там же, с. 47]. В сознании субъекта анализа выявляется слой неотрефлексированных предпосылок, в значительной степени предопределяющих его видение своего предмета. Тем самым, психоаналитическая концепция культуры и человека оказывается поставлена под вопрос, и в то же время освобожденный (прежде всего, Юнгом) от этих перетолкований психоанализ указывает путь для более сложной и «открытой» концепции человека, учитывающей «его внутреннее соприкосновение с силами духовного порядка... выходящими за пределы замкнутой в пределах человеческого тела душевной реальности человека...» [там же, с. 48].

### *Поздние работы*

В «Непостижимом» психоанализ упоминается во Вступлении, где Франк вновь, как и в «Крушении кумиров», обращается к проблематике «эротической любви», описывая последнюю фактически в терминах Р. Отто как «дивную тайну, откровение непостижимо страшных и блаженных глубин бытия». Этому описанию противопоставляется «холодно-цинический анализ... («психоанализ!»)», который, однако, «не может в живой человеческой душе подавить испытываемый при этом трепет блаженства или жути» [Франк, 1990б, с. 192]. Франк и здесь применяет психоаналитическую терминологию к самому психоанализу, рассматривая его как форму «цензуры разумного, будничного сознания» [там же, с. 191].

В своем описании человеческой субъективности как «непосредственного самобытия» Франк вновь апеллирует к ««бессознательному» или «подсознательному»» как «бесспорному факту» [Франк, 1996, с. 324], который свидетельствует о нетождественности «непосредственного бытия» и «сознания». Чуть дальше, анализируя «непосредственное самобытие» как двуединство «непосредственного бытия» и «самости», Франк обозначает первый момент как ««оно» или «нечто»» [там же, с. 332], перекидывая тем самым «мостик» от ранней психоаналитической топике к поздней.

Дальнейшее развитие эта проблематика получает при анализе форм трансцендирования. Фрейдовское различие «я» и «сверх-я» философ использует при описании «трансцендирования во-внутрь», как аргумент в пользу своей концепции «личности» как установления отношения «самости» к «духовному бытию» [там же, с. 409–410]. Свою дистанцированность по отношению к конкретному содержанию идеи «сверх-я» Франк подчеркивает указанием на «натуралистичность мышления» австрийского психиатра. Тем не менее осуществленная ранее Франком рецепция «подсознательного», механизмов вытеснения и цензуры, формирования «совести» и ее социальных структур создает основу для сопоставления их антропологических топик, в особенности если учесть намечаемую Франком здесь же концепцию «отчуждения». В рамках последней разные формы «оно» («оно» предметного бытия, «оно» непосредственного самобытия и «оно» бытия-мы) ставятся в соответствие, и источник отчужденного «мы» усматривается Франком в ««оно» непосредственного самобытия», а сама отчужденная форма бытия-мы в лице «огромного могущества закона, государственного порядка или государственной власти, общественного мнения, господствующих нравов и т.п.» оказывается властвующей над нашей личной жизнью как «темная безличная сила», в чем-то аналогичная силе космической. Принцип антиномистического монодуализма позволяет Франку усмотреть здесь не только ее опредмеченную негативность, но и позитивную функциональность как «необходимой коры», которой «окружает себя живая исконная глубина бытия-мы»

[Франк, 1990б, с. 383–384], сущность которой заключается в отношении любви, превращая ее в условие возможности трансцендирования к глубинам духовной жизни.

Таким образом, источником формирования «сверх-я» или «идеального я» как довлеющего над личностью и терроризирующего ее социально значимого образца оказывается, по Франку, взаимодействие двух форм «оно» – описанной самим Фрейдом в рамках его анализа структуры субъективности и описанной М. Бубером в рамках его анализа формы межличностного общения. Франк, разумеется, не следует здесь букве психоанализа, однако успешно интегрирует его элементы в собственную концепцию.

В заключение остановимся кратко на упоминаниях Фрейда и его проблематики в работах 1940-х гг.

В апологетических очерках «С нами Бог» прямых упоминаний мы не находим, тем не менее изложение Франком традиционного понимания таких элементов религиозного отношения, как «вера» и «догмат», ведется с очевидной оглядкой на концепцию «сверх-я» и фрейдовское описание религии в «Будущем одной иллюзии». Обычное понимание веры как «уверенности в том, ... истинность чего не очевидна» [там же, с. 220] – обосновывает понимание догматов как «словесно точно фиксированных формул, установленных церковным авторитетом и освященных преданием». Смысл этих «священных неприкосновенных истин», а также «проверка их истинности» при этом «недоступны нашему личному разумению» и, более того, в определенном смысле табуированы (в противном случае их недостоверность легко устанавливалась бы). Это естественным образом вызывает сопротивление со стороны людей, «склонных к свободной, независимой мысли», причем сопротивление это, выражающееся в обычной критике этих догматов, Франк признает «в значительной мере совершенно справедливым» [Франк, 1992а, с. 266–267]. Пытаясь, в значительной степени вслед за Шлейермахером, выстроить проект альтернативной по методу догматики, основанной на понимании веры как религиозного опыта, Франк, с большой вероятностью, имел в виду и преодоление фрейдовской критики религии как иллюзии.

В «Свете во тьме» Франк вновь возвращается к теме «научного разрушения гордыни человеческого самосознания»: вслед за Дарвином, разрушившим «исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира», Фрейд признал человека «комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью» [Франк, 1992б, с. 414]. Оба мыслителя выступают здесь в контексте анализа «кризиса гуманизма» как постепенного саморазрушения светской, «профанной» «веры в высокое достоинство и назначение человека», основанной на «натуралистической установке». Тем не менее, конечная оценка остается двойственной: не приемля «цинизм» Маркса, Ницше, Дарвина, Фрейда, Франк при этом указывает на их «правоту» в отношении гуманистического оптимизма и его «прославления прирожденной доброты человека». Разоблачая последнее, они открывают путь более сложным формам гуманистического мышления – «скорбному неверию» – и новым формам религиозной веры.

В итоговом труде Франка «Реальность и человек» мы не находим существенного приращения к уже сказанному. С одной стороны, сама практика психоанализа признается свидетельством «объективной» реальности душевной жизни и шаткости границы между «объективным» и «субъективным» [Франк, 1997, с. 213, 231]. С другой – здесь снова появляются темы «сверх-я» и трансцендирования и «Дарвин и Фрейд». Последние предстают здесь как завершители «механического мировоззрения» [там же, с. 320, 396] и бессознательные выразители его базового противоречия:

человеческий дух сводится (у Фрейда) «к действию космической стихии пола», а одновременно человеку приписывается «призвание управлять космическими силами и осуществить разумный и праведный порядок жизни» [Франк, 1997, с. 320, 396]. Тем самым, усложнение самопонимания человека, которое достигается психоанализом, становится ступенькой в движении к новой антропологии, опирающейся на идею Богочеловечества, в то время как собственные выводы Фрейда из его концепции оцениваются весьма негативно, как проявление кризиса европейской культуры и наиболее опасных, «демонических» тенденций в ее развитии.

Однако в целом, несмотря на резкость окончательного «диагноза», который Франк ставит психоанализу, он не просто воздает ему должное как «медицинской теории», но и указывает на его потенциальную методологическую продуктивность в области философии религии и антропологии, а также признает его значимость в процессе (само)преодоления светского оптимистического рационалистического гуманизма и механицистского натурализма как его онтологической предпосылки – как концепции, существенно усложняющей понимание человека. Франк различным образом использует критические достижения психоанализа: для критики традиционного понимания религии, светских форм современной морали, прежде всего сексуальной и политической, различных форм вытеснения иррационального, в том числе, сакрального, измерения человеческой жизни, рассматривая и сам психоанализ в качестве формы такого вытеснения. Элементы психоаналитического видения (разумеется, в существенно преобразованном виде) вводятся им в структуру новой антропологии – понимания человека как богочеловеческого двуединства.

### **Л. Бинсвангер и З. Фрейд: психиатрия между биологией и антропологией**

Значение идей и самой личности Фрейда для мысли и творчества Л. Бинсвангера несравнимо выше, чем для Франка: на протяжении ряда лет Бинсвангер был учеником Фрейда и входил в «Психологическое общество» – кружок наиболее близких Фрейду психиатров-психоаналитиков; их переписка, насчитывающая более ста писем и открыток, началась с момента знакомства в 1907 г. и продолжалась до самой смерти основателя психоанализа [Briefwechsel, 1992]. Несмотря на то что традиции клиники в Кройцлингене, основанной еще Бинсвангером-дедом, а также постоянные занятия философией (в особенности после Первой мировой войны) направляли мысль Бинсвангера в сторону создания всеохватывающей антропологической концепции и способствовали его критическому отношению к фрейдизму, психоанализ до конца продолжал занимать немаловажное место в его концепции, а самому Бинсвангеру (в отличие от Адлера и Юнга) удавалось совмещать самостоятельность мышления с добрыми отношениями с Фрейдом.

Здесь мы остановимся на 1) динамике отношений двух мыслителей, опираясь на данные переписки, воспоминания Бинсвангера о Фрейде и исследовательскую литературу, 2) двух посвященных Фрейду статьях швейцарского психиатра, фигурирующих в его переписке с Франком, и 3) упоминаниях о Фрейде в *opus magnum* Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого бытия» (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942), написанном, по его собственному признанию, не без влияния русского мыслителя. В центре нашего внимания будут те моменты антропологической рецепции психоанализа у Бинсвангера, которые так или иначе могут быть сопоставлены с теми или иными моментами рецепции, осуществленной Франком.

### 1) Взаимоотношения Бинсвангера с Фрейдом

Исследователи наследия Бинсвангера условно выделяют пять этапов<sup>6</sup> в его отношении к психоанализу и лично к его основателю [Bühler, 2004, p. 36–37]:

– на первом Бинсвангер изучает психоанализ, увлекается работами Фрейда, ассистирует Юнгу. В 1907 г. происходит личное знакомство с Фрейдом [Binswanger, 1956, S. 9–10], между ними завязывается переписка. Примечательно, что уже в этот период Бинсвангер в состоявшейся в 1913 г. небольшой дискуссии защищал философию, которую Фрейд был готов рассматривать лишь как один из вариантов субlimации [Binswanger, 1954, S. 19];

– второй период характеризуется практическим использованием психоаналитического метода в работе с пациентами в санатории в Кройцлингене, активным участием Бинсвангера в жизни психоаналитического движения;

– к третьему периоду относится критика психоанализа и пересмотр психоаналитической концепции на основании рецепции идей Гуссерля и Хайдеггера. Его результаты будут рассмотрены более подробно в следующем разделе;

– к третьему периоду примыкает четвертый, когда происходит формирование основных элементов Daseinsanalyse – собственной концепции Бинсвангера, направленной на изучение сущности человеческого бытия [Binswanger, 1946; Бинсвангер, 2014, с. 3, 8]. Подробнее см. далее в тексте раздел 3);

– на пятом этапе происходит позднее переосмысление идей психоанализа, которое ряд исследователей интерпретируют как возврат к Фрейду. Следует, однако, иметь в виду, что позитивная риторика посвященных Фрейду текстов этого времени связана, во-первых, с почитанием памяти великого человека и близкого друга (что в особенности касается книги воспоминаний)<sup>7</sup>, а во-вторых, с упадком влияния психоанализа в послевоенной Европе – Бинсвангер берет на себя задачу подчеркнуть тот важный вклад, который он внес в теорию и практику лечения душевных расстройств. Это касается, прежде всего, текста «Мой путь к Фрейду» (1957): «...и Фрейд, и Хайдеггер, хоть и совсем по-разному, но привели нас к более глубокому и систематическому пониманию природы человека, чем кто-либо еще со времен Платона и Аристотеля» (Binswanger, 1957, S. 28). Фактически здесь вновь возникает высказанная Бинсвангером еще в 30-е годы идея, согласно которой Фрейд был гораздо глубже в философском плане, чем он сам это признавал [Schmidl, 1959, p. 49–51].

В целом, отношения между Фрейдом и Бинсвангером были сложны и многогранны – пожалуй, это были самые продолжительные из отношений Фрейда с кем-либо из его учеников [Reppen, 2003, p. 282]. Динамику и качество этих отношений лучше всего охарактеризовал в одном из писем сам Фрейд: «В отличие от многих других Вы не допустили, чтобы Ваше интеллектуальное развитие, которое Вы все больше высвобождали из-под моего влияния, разрушило бы также и наши личные отношения, и Вы сами не знаете, как благотворно действует на людей подобная деликатность» [Binswanger, 1956, S. 103].

Аналогичным образом и Бинсвангер, несмотря на всю свою критику, всегда имел в виду тот факт, «что участие, будь то в рождении или смерти, у провозглашенного рационалистом Фрейда не только исходит от сердца, но также охватывает весь наш общий человеческий удел, “condition humaine”, со всеми его странностями, и как часто его участие в личной судьбе выливается в изумление перед загадкой нашего бытия»<sup>8</sup> [ibid., S. 39]. Таким образом, предлагавшееся ему Франком разграничение

<sup>6</sup> См. также: [Hoffmann, web; Bally, 1966; Власова, 2010, с. 336].

<sup>7</sup> Бинсвангер называет их дружбу одним из «величайших даров» в своей жизни [Binswanger, 1956, S. 68].

<sup>8</sup> В «Воспоминаниях» приводятся примеры живого участия Фрейда – это и болезнь Бинсвангера в 1912 г., известием о которой он делится с Фрейдом (и последовавший за этим известием визит Фрейда в Кройцлинген), и смерть сыновей Бинсвангера, и др.



отношения к личности Фрейда и к его идеям швейцарский психиатр вряд ли мог (и вряд ли хотел) реализовать сколько-нибудь последовательно. Анализ соответствующих текстов, как мы увидим, подтверждает это предположение.

2) *Две статьи о Фрейде и психоанализе*

Во второй половине 1930-х гг. Бинсвангер пишет две статьи-доклада о Фрейде. Именно откликом на первую из них: «Фрейд и конституция клинической психиатрии» (1936) – стал описанный выше отзыв Франка. Интересно, что обе статьи имеют своим предметом антропологию Фрейда и во многом сходны с точки зрения своей структуры: обе начинаются с упоминания религиозной темы и работы «Будущее одной иллюзии», а завершаются размышлениями о «судьбе» Фрейда и его дела, о специфике и историчности его собственной экзистенции. Между ними помещается определенный аналитический материал: преимущественно психиатрический в первом случае и философско-антропологический – во втором. В первой статье предлагается анализ психиатрической генеалогии идей Фрейда, во второй – развитое Фрейдом представление о человеке как *homo natura* ставится в контекст аналогичных антропологических концепций. Несмотря на различие в материале, обусловливающее и различие подвергаемых анализу аспектов концепции, мы можем видеть, как общий сюжет статей направляет мысль к одному и тому же выводу, главному аргументу, посредством которого Бинсвангер определяет свою дистанцию в отношении к Фрейду и его пониманию человека и при этом включает их в собственную концепцию.

В первой статье Бинсвангер предлагает существенно скорректировать привычный способ понимания психоанализа: чтобы вписать идеи Фрейда в историю психиатрии (Бинсвангер приводит значительный материал из этой истории), их надо понимать не психологически, а биологически.

Это приводит к любопытному противоречию, близкому к тому, которое фиксировал Франк, отмечая соединение открытия «внутренней закономерности душевной жизни» и «биологического материализма» Фрейда. Аналогично и в интерпретации Бинсвангера: с одной стороны, «деперсонализация человека» и «биологический материализм», характерные для психиатрии в целом, у Фрейда становятся мировоззренческим «теоретическим» пафосом всего дела его жизни, который именно как таковой плохо вписывается в конституцию клинической психиатрии, хотя нигде и не противоречит ей. С другой стороны, «биологический материализм» Фрейда, поскольку он распространяется «до изучения психобиологической истории развития организма как целого», позволяет ему охватить «действительное содержание психической жизни человека во всем ее богатстве» [Бинсвангер, 1999, с. 180]. В отличие от Франка, Бинсвангер видит опосредующее их звено концепции: «...трудный путь транспонирования и перевода психического содержания в различные биологически функциональные “системы” и “манеры речи”», из которых затем конструируется «удивительно всеобъемлющая и сложная умозрительная система» [там же].

В целом, Бинсвангер устанавливает границы психоанализа практически в том же месте, что и Франк: здесь происходит «деперсонализация» человека, психоанализ не видит в нем «существо, которое смотрит в лицо своей судьбе и судьбе человечества... которое... стоит на своих собственных ногах» [там же, с. 181].

Во второй статье<sup>9</sup> Бинсвангер возвращается к философско-психологическому пониманию, здесь антропология Фрейда помещается в контекст «больших онтологий» и философских концепций *homo natura*. Уникальность Фрейда усматривается в радикализме его мышления: признании чистой негативности «добра» и переносе

<sup>9</sup> Изначально – текст доклада к восьмидесятилетию Фрейда.

всей активности человека на те импульсы, которые в своем чистом виде, как правило, признаются «злом». Франк, несомненно, увидел здесь подтверждение своей идее «демонизма» концепции Фрейда.

Бинсвангер находит способ применить к Фрейду тот аргумент, который Лейбниц удачно апробировал на Локке: *tabula rasa* в обоих случаях оказывается не первоначальной реальностью, с которой начинается развитие человека в онто- и фило-генезе, а аналитической абстракцией, необходимой для конституирования естественно-научного подхода к описанию этого развития. «Априорные культурные формы человека» так же необходимы для понимания развития культуры (истории, искусства, мифа и религии) на основе переноса и сублимации «психической энергии», как априорные формы интеллекта – для понимания его развития исходя из чувственного опыта.

Хотя эта абстракция помогает Фрейду сформулировать не имеющее аналогов описание «соматографии человеческого опыта», создающее «возможность механического “ремонта” психики» [там же, с. 147], образ человека здесь становится односторонне искаженным и онтологически фальсифицированным, поскольку «физическим потребностям дана власть над всем человеческим бытием» [там же, с. 144]. Упуская из виду человеческое существование, психология теряет свой подлинно-научный характер, «становясь вместо этого естествознанием» [там же]. Дальнейшие размышления Бинсвангера о «двух способах практиковать психологию» переключаются с философско-психологическими идеями Франка, с которыми швейцарский психиатр познакомился по его немецкоязычным текстам в самом начале их знакомства [Бинсвангер, 1954, с. 25–27].

Подводя итог обеих статей, можно сказать, что Бинсвангер усматривает главную проблему концепции Фрейда в наличии в ней базового противоречия, которое на современном языке может быть названо «перформативным»: психоаналитическая теория отрицает самостоятельность «духа», «религиозное начало» в человеке, сводя их к иллюзии, однако психоанализ как практика нуждается в этом начале, чтобы достигать успеха (успех невозможен без духовного усилия со стороны пациента)<sup>10</sup>, а сама целеустремленная деятельность Фрейда, «дело его жизни», пронизанное своеобразным *mysterium tremendum*, была бы невозможна, если бы эта теория была истинной.

Тем самым, Бинсвангер и подтверждает некоторые базовые интуиции Франка по отношению к психоанализу как концепции (в частности, наличие в нем фундаментальной двусмысленности, его характеристику как «натурализма», «биологического материализма», «нигилизма» и в каком-то смысле «демонизма»), исходя при этом из довольно близких философско-психологических и антропологических позиций, и ограничивает их значимость, поскольку они затрагивают личность и жизненную практику Фрейда.

3) «*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*» («Основные формы и познание человеческого бытия», 1942)<sup>11</sup>

«Основные формы...» изначально задумывались Бинсвангером как продолжение работы «*Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*» («Введение в проблемы общей психологии», 1922), однако ряд трансформаций, которые претерпели идеи Бинсвангера в процессе его написания, приводят к созданию поистине фундаментального антропологического синтеза, соединяющего важнейшие концепции психиатрии, психопатологии и классического психоанализа с философскими интуициями, в частности с идеями экзистенциализма, феноменологии, философии диалога. В результате психоаналитическая проблематика отходит в книге на второй

<sup>10</sup> См. начало статьи «Психоанализ и конституция...».

<sup>11</sup> Далее по тексту – «Основные формы...».

план, упоминания о Фрейде эпизодичны<sup>12</sup>, логика отношения к психоанализу здесь повторяет основные положения рассмотренных выше статей, при этом его понимание человека встраивается в генеалогию определенной линии антропологических идей.

Так, Бинсвангер обращается к идеям Фрейда в рамках прояснения соотношения экзистенции и псевдоэкзистенции (в контексте осмысления штирнеровского индивидуализма), вводя такие критерии, как свобода и гедонизм. В первом аспекте отказ Штирнера и Фрейда от апелляции к освобождающей силе моральной свободы Бинсвангер оценивает как «риторику Люцифера» [Binswanger, 1993, S. 421–422]. Во втором аспекте ключевой вновь оказывается идея *homo natura*, в рамках которой гедонизм рассматривается как «проявление фрейдовского принципа удовольствия», вытекающего, в свою очередь, «из идеи “абсолютного” индивидуализма» [ibid.].

Полемизируя с Фрейдом, Бинсвангер выступает против редукционизма в психотерапевтической практике, встраивая в последнюю идею Я-Ты-отношения [ibid., S. 208]. В пространстве духовной жизни психиатрия, по мнению Бинсвангера, не может сказать решающее слово, так как человеческая личность, конституирующаяся на основе Мы-бытия, стоит несравнимо выше, нежели биолого-механистически детерминированная индивидуальность.

Формы со-бытия – любовь, эрос, дружба – суть основные формы бытия в любви и общении. При этом Бинсвангер проводит четкую границу между собственной идеей эротической любви (возвышенной, укорененной в бытии) и идеей сексуального эроса Фрейда [ibid., S. 251; Theunissen, 1977, S. 439–444]. Именно на этой основе тематизации мы-бытия («мыйности», *Wirheit*) и Я-Ты-отношения (*Ich-Du-Beziehung*) он строил свою оппозицию концепциям и Фрейда, и Хайдеггера. Существенное влияние на его разработку этой идеи оказал, помимо часто упоминаемого в этой связи М. Бубера, также и С.Л. Франк.

Интересно, что прямые упоминания о Франке (в тексте «Основных форм...» их около 20) зачастую соседствуют с упоминаниями Фрейда, хотя напрямую Бинсвангер их идеи не сталкивает. Разводя две основные линии в европейской мысли, Бинсвангер ставит Фрейда, наряду со Штирнером, Ницше и Фейербахом, в ряд «отрицателей духа», которым он противопоставляет ряд, идущий от Гераклита и Платона к Гегелю. Именно в этом ряду оказывается и Франк, который предстает у него как современный продолжатель Николая Кузанского, преодолевающий оппозицию абстрактного и конкретного, идеи и личности и тем самым открывающий путь к преодолению отрицания [ibid., S. 415–416]<sup>13</sup>.

## Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что оба автора воспринимают психоанализ амбивалентно: отдавая должное его достижениям как в области психологии, так и в отношении понимания человека в целом (и активно используя их в разработке собственных идей), они полагают, что натурализм Фрейда не позволил последнему прийти к адекватному пониманию собственных открытий, в том числе, как отмечал Бинсвангер, – осмыслить собственную духовную жизнь и миссию. Как следствие, Фрейд, существенно усложнивший понимание человека сравнительно с классическим

<sup>12</sup> Во всем тексте имя Фрейда встречается не более 30 раз (при этом основные идеи и концепты психоанализа, переосмысленные с точки зрения *Daseinsanalyse*, естественно, упоминаются чаще).

<sup>13</sup> Подробнее см. статью Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых [Аляев, Резвых, 2020].

рационалистическим гуманизмом, в конечном итоге, вписывается ими в традицию нигилистического мышления, разрушающего основания европейской духовной культуры.

Они равно не приемлют невнимательность психоанализа к глубинной проблеме человека, к сущности человеческой личности, его индивидуализм, знающий лишь отчужденные формы коллективности в модусе «оно», отношение Фрейда к философии и религии лишь как к вариантам сублимации. Концепция *homo natura* представляется им сенсуалистско-гедонистической идеей, ведущей, в конечном счете, к редукционизму в отношении более сложной и разносторонней жизнедеятельности человека.

Однако это сходство в общем подходе не должно заслонять существенные различия в деталях. Прежде всего, существенное влияние на восприятие идей Фрейда Бинсвангером оказали их личные отношения, ограничивавшие его критицизм и вместе с тем позволявшие ему гораздо более чутко воспринимать и нюансы, и общий смысл «дела жизни» основателя психоанализа.

Если Франк критикует психоанализ в первую очередь как философ, то Бинсвангер – также и как практикующий психиатр и психоаналитик. На пути реабилитации религии и использования достижений психоанализа в целях этой реабилитации Франк зашел гораздо дальше, чем Бинсвангер, что удалось ему, в значительной степени, за счет более поверхностного прочтения идей Фрейда: правильно улавливая его общую материалистическую тенденцию, он, в силу отсутствия специальных знаний, не обратил внимания на его специально-психиатрическую генеалогию, которую имел возможность выстроить его корреспондент, а также упустил из виду установленный Бинсвангером биологический смысл его идей.

И все же в обоих случаях психоанализ становится ступенькой в формировании новой антропологии, в своем ответе на вопрос о человеке акцентирующей духовную жизнь как способность к трансцендированию и общению.

### Список литературы

Аляев, Резвых, 2020 – *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* От Непостижимого к познанию человеческого бытия: заметки С.Л. Франка на полях книги Л. Бинсвангера // *Философические письма: русско-европейский диалог.* 2020. № 1. С. 106–120.

Антонов, 2014 – *Антонов К.М.* Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2014. Вып. 5 (55). С. 47–67.

Бинсвангер, 1954 – *Бинсвангер Л.* Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского.* Мюнхен, 1954. С. 24–39.

Бинсвангер, 1999 – *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. СПб.: КСП+, Ювента, Ленато, 1999. 300 с.

Бинсвангер, 2014 – *Бинсвангер Л.* Экзистенциальный анализ / Пер. под ред. С. Римского. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2014. 272 с.

Бланкенбург, 2004 – *Бланкенбург В.* Экзистенциальный анализ // *Энциклопедия глубинной психологии.* Т. IV. М.: MGM-Интерна, 2004. С. 429–463.

Власова, 2010 – *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2010. 640 с.

Гапоненков, Цыганков 2019 – *Гапоненков А.А., Цыганков А.С.* «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2019. Вып. 85. С. 88–107.

Гротьян, 1998 – *Гротьян М.* Переписка Фрейда с Людвигом Бинсвангером // *Энциклопедия глубинной психологии.* Т. I. М.: MGM-Интерна, 1998. С. 31–143.

Плотников, web – *Плотников Н.С.* С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // *Вопр. философии.* 1995. № 9. С. 169–185. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov\\_Frank\\_o\\_Hajdeggere.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdeggere.pdf) (дата обращения: 10.09.2019).

- Франк, 1996 – Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1996. 655 с.
- Франк, 1990а – Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 113–182.
- Франк, 1990б – Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
- Франк, 1930 – Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. № 25. С. 22–51.
- Франк, 1992а – Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества / Сост., вступ. статья П.В. Алексеева. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
- Франк 1992б – Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества / Сост., вступ. статья П.В. Алексеева. М.: Республика, 1992. С. 405–470.
- Франк, 1997 – Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеева; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с.
- Фрейд, 2008 – Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии. М.: Фирма СТД, 2008. 606 с.
- Четыре письма, 1992 – Четыре письма из переписки Л. Бинсвангер – С. Франк / Пер. с нем. А. Вальшиной, А. Ферстера // Логос. 1992. № 3. С. 264–268.
- Шелер, 1994 – Шелер М. Избранные произведения. СПб.: Гнозис, 1994. 490 с.
- Bally, 1966 – Bally G. Ludwig Binswangers Weg zu Freud // Schweizer Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen. 1966. No. 25. S. 293–308.
- Binswanger, 1993 – Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bde. Bd. 2. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. 660 S.
- Binswanger, 1922 – Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin: Springer, 1922. 386 S.
- Binswanger, 1956 – Binswanger L. Erinnerungen an Sigmund Freud. Bern: Francke, 1956. 121 S.
- Binswanger, 1957 – Binswanger L. Mein Weg zu Freud // Ausgewählte Werke in 4 Bde. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1957. S. 17–34.
- Binswanger, 1946 – Binswanger L. Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie // Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie. 1946. Vol. 57. S. 209–225.
- Bühler, 2004 – Bühler K.-E. Existential Analysis and Psychoanalysis: Specific Differences and Personal Relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud // American Journal of Psychotherapy. 2004. Vol. 58. No. 1. P. 34–50.
- Frank, 1929 – Frank S. “Ich” und “Wir” // Der russische Gedanke. Heft I. Bonn, 1929. S. 49–62.
- Hoffmann, web – Hoffmann K. Ludwig Binswanger's collected papers – introduction and critical remarks // Zentrum für Psychiatrie, Postfach 300, D-78477, Reichenau, Germany. Published online: 24 Dec 2007. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/08037069708405902> (дата обращения: 10.11.2019).
- Reppen, 2004 – Reppen J. Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: portrait of a friendship // Psychoanalytic review. June 2003. Vol. 90. No. 3. P. 281–291.
- Schmidl, 1959 – Schmidl F. Sigmund Freud and Ludwig Binswanger // The Psychoanalytic Quarterly. 1959. Vol. 28. No. 1. P. 40–58.
- Briefwechsel, 1992 – Sigmund Freud, Ludwig Binswanger: Briefwechsel 1908–1938 / Hg. von G. Fichtner. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992. 340 S.
- Theunissen, 1977 – Theunissen M. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe // Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 1977. S. 439–476.
- UAT 443/7 – Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger // Universitätsarchiv Tübingen (UAT). 443/7.

## Two Anthropological Receptions of Freud's Ideas: Semyon L. Frank and Ludwig Binswanger\*

*Konstantin M. Antonov*

St. Tikhon's Orthodox University. 23B Novokuznetskaya Str., Moscow 115184, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

*Daria A. Chentsova*

St. Tikhon's Orthodox University. 23B Novokuznetskaya Str., Moscow 115184, Russian Federation; e-mail: ciayca@yandex.ru

The aim of the paper is to compare Semyon Frank's and Ludwig Binswanger's reception of Freudian ideas, represented in published works and correspondence (mostly unpublished) of the both thinkers. The essence of this reception is anthropological one. In a positive perception of psychoanalysis and in its criticism Frank and Binswanger strive to formulate a new understanding of Man, which overcome nihilistic tendencies and is irreducible to either traditional religious anthropology or secular humanism. From their point of view, the anthropological discoveries of psychoanalysis cannot receive an appropriate interpretation within the framework of its own naturalistic schemes.

**Keywords:** psychoanalysis, psychiatry, philosophical anthropology, existential analysis, Daseins-analysis, Sigmund Freud, Semyon L. Frank, Ludwig Binswanger

### References

Alyayev G.Ye., Rezvykh T.N. Ot Nepostizhimogo k poznaniyu chelovecheskogo bytiya: zametki S.L. Franka na polyakh knigi L. Binswagera [From the Unknowable to the Knowledge of Human Life: Notes by S.L. Frank on the Sidelines of a Book by L. Binswanger], *Filosoficheskiye pis'ma: russko-yeuropeyskiy dialog* [Philosophical Letters: Russian-European Dialogue], 2020, no. 1, pp. 106–120. (In Russian)

Antonov K.M. Retseptsiya klassicheskogo psikhoanaliza v russkoy religioznoy mysli i sovremennyye psikhoanaliticheskiye teorii religii [The Reception of Classical Psychoanalysis in Russian Religious Thought and Modern Psychoanalytic Theory of Religion], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya* [Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy], 2014, no. 5 (55), pp. 47–67. (In Russian)

Bally G. Ludwig Binswangers Weg zu Freud, *Schweizer Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, 1966, no. 25, S. 293–308.

Binswanger L. *Ausgewählte Werke* in 4 Bde. Bd. 2. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. 660 S.

Binswanger L. *Bytiye-v-mire* [Being-in-the-World]. St. Petersburg: KSP + Publ., Yuventa Publ., Lenato Publ, 1999. 300 p. (In Russian)

Binswanger L. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin: Springer, 1922. 386 S.

Binswanger L. *Ekzistentsial'nyy analiz* [Existential Analysis]. Moscow: Institut Obshchegumani-tarnykh Issledovaniy Publ., 2014. 272 p. (In Russian)

Binswanger L. *Erinnerungen an Sigmund Freud*. Bern: Francke, 1956. 121 S.

Binswanger L. Mein Weg zu Freud. In: *Ausgewählte Werke* in 4 Bde. Bd. 3. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1957. S. 17–34.

Binswanger L. Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie, *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 1946, vol. 57, S. 209–225.

---

\* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant No. 19-011-00918A, "Philosophical Dialog of Russia and Europe in Epistolary Heritage of S.L. Frank and L. Binswanger: Study, Translation, Publication".

Binswanger L. Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke [Memories of Semyon L. Frank], *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection of Memories of Semyon L. Frank]. Munich, 1954, pp. 24–39. (In Russian)

Blankenburg W. Ekzistentsial'nyy analiz [Existential Analysis], *Entsiklopediya glubinnoi psikhologii* [Encyclopedia of Deep Psychology], vol. IV. Moscow: MGM-Interna Publ., 2004, pp. 429–463. (In Russian)

*Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger*, Universitätsarchiv Tübingen (UAT). 443/7.

Bühler K.-E. Existential Analysis and Psychoanalysis: Specific Differences and Personal Relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud, *American Journal of Psychotherapy*, 2004, vol. 58, no. 1, pp. 34–50.

Chetyre pis'ma iz perepiski L. Binswanger – S. Frank [Four Letters from the Correspondence L. Binswanger – S. Frank], trans. by A. Val'shina, A. Ferster, *Logos*, 1992, no 3, pp. 264–268. (In Russian)

Frank S.L. Dusha cheloveka [The Soul of Man]. In: Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. The Soul of Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. 655 p. (In Russian)

Frank S.L. Krusheniye kumirov [The Downfall of Idols]. In: Frank S.L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 113–182.

Frank S.L. Nepostizhimoye [The Unfathomable]. In: Frank S.L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–559. (In Russian)

Frank S.L. Psikhooanaliz kak mirosozertsaniye [Psychoanalysis as a World Outlook], *Put'* [The Path], 1930, no. 25, pp. 22–51. (In Russian)

Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Mankind]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 479 p.

Frank S.L. S nami Bog [God with Us]. In: Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society], ed. by P.V. Alekseyev. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 217–404. (In Russian)

Frank S.L. Svet vo t'me [Light Shineth in Darkness]. In: Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society], ed. by P.V. Alekseyev. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 405–470. (In Russian)

Freud S. *Sobraniye sochineniy: v 10 t.* [Collected Works in 10 vol.], vol. 9: Voprosy obshchestva. Proiskhozhdeniye religii [Community Issues. The Origin of Religion]. Moscow: Firma STD Publ., 2008. 606 p. (In Russian)

Grotyan M. Perepiska Freuda s Ludwigom Binswangerom [Freud's Correspondence with Ludwig Binswanger], *Entsiklopediya glubinnoy psikhologii* [Encyclopedia of Deep Psychology], vol. I. Moscow: MGM-Interna Publ., 1998, pp. 31–143. (In Russian)

Hoffmann K. *Ludwig Binswanger's collected papers – introduction and critical remarks*, Zentrum für Psychiatrie, Postfach 300, D-78477, Reichenau, Germany. Published online: 24 Dec 2007. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/08037069708405902> (accessed 10.11.2019).

Plotnikov N.S. S.L. Frank o M. Heidegger'e. K istorii vospriyatiya Heidegger'a v russkoy mysli [S.L. Frank about M. Heidegger. To the History of Heidegger's Perception in Russian Thought], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1995, no. 9, pp. 169–185. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov\\_Frank\\_o\\_Hajdeggere.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdeggere.pdf) (accessed 10.09.2019). (In Russian)

Reppen J. Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: portrait of a friendship, *Psychoanalytic Review*, 2004, Jun., t. 90 (3), pp. 281–291.

Scheler M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnosis Publ., 1994. 490 p. (In Russian)

Schmidl F. Sigmund Freud and Ludwig Binswanger, *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. 28. no. 1, 1959, pp. 40–58.

*Sigmund Freud, Ludwig Binswanger: Briefwechsel 1908–1938*, Hg. Gerhard Fichtner. Frankfurt am Main, Fischer, 1992. 340 S.

Theunissen M. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe. In: M. Theunissen: *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, 1977, S. 439–476.

Vlasova O.A. *Fenomenologicheskaya psikhiatriya i ekzistentsial'nyy analiz: Istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological Psychiatry and Existential Analysis: History, Thinkers, Problems]. Moscow: Izdatel'skii dom «Territoriya budushchego» Publ., 2010, pp. 327–398. (In Russian)