

А.А. Хахалова

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ Н. БЕРДЯЕВЫМ ИДЕЙ СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

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

Анализируются философско-теологические воззрения Николая Бердяева на основе его прочтения трудов одной из самых неоднозначных фигур византийской мистики – Симеона Нового Богослова. Выявляются линии рецепции Бердяевым исследований известного русского патролога И.В. Попова, посвященных византийскому учению об обожении. Показана определенная преемственность русским философом традиций византийского мистического богословия в лице Симеона Нового Богослова.

Ключевые слова: Николай Бердяев; Симеон Новый Богослов; Богочеловек; мистика; обожение; творчество; свобода; Бог.

Введение

Русская религиозная философия, к традиции которой принадлежит Н.А. Бердяев, мыслила себя через непростые отношения с византийским наследием. Принципиальная сращенность философского и теологического дискурсов русской философии во многом определила основные сюжеты ее представителей. В работах Бердяева византийское богословие составляет основу его собственного философского развития. Стремясь концептуализировать сферу духовного опыта, Бердяев обращается к традиции апофатического и мистического богословия. Одним из византийских авторов, которые существенно повлияли на русского философа, оказывается Симеон Новый Богослов – монах исихастского толка, ярко выделяющийся практико-ориентированным богословием. Из-за своего радикального отношения к жизни и слову Симеон становится иконой мистического православия для мыслителей серебряного века, также ощущавших экзистентное принуждение со стороны собственной философии.

Бердяев обращается к этой фигуре в таких значимых своих работах, как «Смысл творчества» (1916), «Философия свободного духа» (1927), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Диалектика божественного и человеческого» (1952; опубликована после смерти автора). Повторы одних и тех же цитат из Симеона Нового Богослова указывают на стабильность интереса к этому автору в конституции мысли Бердяева. Особенное значение в этом отношении имели издания переводов Симеона: это «Творения Симеона Нового Богослова» (пер. еп. Феофана, 1890–1892) и перевод «Гимнов» Симеона, выполненный иеромонахом Пантелеимоном (Успенским) в 1917 г.

Также большое значение в этом отношении имеют труды одного из авторитетных исследователей того времени, к которому Бердяев также иногда делает отсылки. Речь идет о двух статьях И.В. Попова: «Идея обожения в древневосточной Церкви» и «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского». Мы считаем, что многие представления общего толка могли быть заимствованы Бердяевым у этого специалиста.

Обожение плоти

Большое место в философии Бердяева занимает экзистенциально-религиозная концепция человеческой личности. Обращаясь к религиозной православной мысли, Н. Бердяев рассматривает развитие личности в контексте отношений человека с Богом. В этом вопросе Н.А. Бердяев вслед за И.В. Поповым принимает формулу «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» за отправную точку в своих рассуждениях. Помимо метафорического плана прочтения этой формулы, указывающего на человеческий опыт избавления от греха, радикальные византийские мистики, с которыми солидаризируется Бердяев, понимали эту формулу в реалистическом смысле. Именно так, максимально сближая онтологические позиции Бога и человека, мыслили обожение Макарий Египетский и Симеон Новый Богослов, на что обращает внимание в своих исследованиях И. Попов [1. С. 117–189]. Можно сказать, что Бердяев, создавая свою концепцию личности как Богочеловека, опирается на эти исследования и на соответствующие тексты византийских мистиков, которые были ему доступны [2].

Действительно, различая две линии в византийском богословии, Попов указывает, что таким византийским богословам, как Афанасий Александрийский, Макарий Египетский, Симеон Новый Богослов, был свойствен реалистический взгляд на обожение, т.е. подход к пониманию этого процесса, максимально опирающийся на личный опыт и переживания мистиков, в отличие от интеллектуального богословия Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и других отцов Церкви. «Первое своими корнями уходило в самую глубь народной веры, всегда положительной и осязательной; второе – достояние богословов наиболее образованных – облекалось в философские формы <...> Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа...» [1. С. 18]. Николай Бердяев также тяготеет к мистическому мирозерцанию, возводя личный опыт познания в методологический принцип своей персоналистской философии. Соответствующая методология получает название *реалистического символизма*, в котором символ обретает свою плоть через реальность общения с Богом. «В симво-

лах даны не условные знаки душевных переживаний человека, а обязательные знаки самой первожизни, самого духа в его первореальности, даны связующие пути между миром природным и миром духовным» [3. С. 52].

Особенностью мистического познания оказывается его воплощенный характер. Эта традиция, исходя из понимания практики как воплощенного слова и реального телесного соединения со Христом, ведет речь об опыте конкретно-переживаемой реальности, о теле мистика. Попов подчеркивает отсутствие четкой грани между духом и материей, свойственное соответствующим византийским мистикам [1. С. 19]. В этом смысле, мыслители Серебряного века также обращаются к идее единства духа и плоти, что проявляется в работе Бердяева «Метафизика пола и любви», где он ссылается на Розанова и Мережковского как на своих единомышленников в данном отношении [4].

Для прояснения характера плоти во взаимоотношениях человека и Бога Попов прослеживает заимствования византийскими мистиками из стоической парадигмы смешения тел двух природ [5, 6]. Оказывается, что учение о реальном обожении основано на специфическом понимании смешения (*μῖξις* и *κρῆσις*), согласно которому каждое из смешивающихся компонентов сохраняет свою природу и остается собой, образуя единство в определенном отношении. Это предполагает, что плоть, оставаясь в своей природе, может преобразиться, благодаря тому что духовная природа, как более совершенная, преобразует ее и наделяет своими свойствами. Соответственно, и Богочеловек обладает двумя природами, но одной ипостасью, при том что божественная природа наделяет своими свойствами его человеческую природу. По-другому описывает соединение человека с Богом вторая интеллектуальная традиция византийского богословия, которая опирается на платоновскую идею причастности твари Богу. Представляется, что именно стоическая модель смешения послужила основанием для развития учения византийских мистиков о восприятии человеком плоти Христа. Так, Макарий Египетский описывал соединение человека с Богом в терминах смешения и «представлял его себе настолько существенным и как бы физическим, что оно почти отождествлялось в его уме с Боговоплощением» [1. С. 132]. Попов рассматривает Симеона Нового Богослова как преемника идей Макария в этом отношении; он пишет: «...более развитая мистика Симеона может служить комментарием для творений Макария» [1. С. 142]. Действительно, Симеон также понимает обожение как реальное преобразование плоти человека в плоть Христа, что находит выражение в его «Гимнах», в которых можно встретить описание того, как каждая из частей тела становится плотью Христа: «...мы вместе сделаемся Богами, пребывающими с Богом, совершенно не усматривая неблагоприятия в теле (своем), но все уподобившись всему телу – Христу, а каждый из нас – член (Его), весь Христос есть» (Гимн ІЕ, 155: [7. Р. 106])¹.

Далее мы обратимся к одному месту из «Философии свободного духа» Бердяева, где мыслитель цитирует «Гимны» Симеона, оставляя большую часть цитат без пояснений.

Великий мистик православного Востока Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно». Вот что говорит он о свете, который видит в мистическом опыте: «Этот свет не от мира, ни вообще что-либо из мира, и не тварь, так как он несозданный и пребывает вне всех тварей, как нетварный среди тварных вещей». А вот какими словами описывает Св. Симеон Новый Богослов мистическое соединение и слияние с Богом, преодоление тварности: «Однако, если я и Тот, с Кем соединился я, стали едины, то как назову я себя Богом, который двояк по природе и един по Ипостаси, так как он двояким меня создал? Сделав же двояким, Он двоякое поэтому имя, как видишь, мне дал. Смотри различие: я – человек по природе и Бог по благодати». «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался и без смешения смешался со мною, как огонь в железо, и как свет в стекло». «Откуда иначе божественный огонь может упасть в твоё сердце и возгореться в нем, и его возжечь и воспламенить и соединить и сочетать с Богом, сделав творение нераздельным с Творцом». Мистический путь ведет к преобразению и просветлению твари. «Я наслаждаюсь Его любовью и красотой, и исполняюсь божественного наслаждения и сладости. Я делаюсь причастным света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются светящимися. Тогда я делаюсь красивее красивых, богаче богатых, бываю сильнее всех сильнейших, более великим царей и гораздо честнейшим чего бы то ни было видимого, не только земли – и того, что на земле, но и неба и всего, что на небе». «Ибо ум, погружаясь в Твой свет, преосветляется и делается светом, подобным славе Твоей, и называется Твоим умом; так как удостоившийся сделаться таковым удостоивается тогда и ум Твой иметь и делается с Тобой безраздельно единым». «Он [Создатель] и все тело твоё совершенно обестленет и сделает тебя Богом по благодати, подобным Первообразу». «И руки у меня несчастнейшего и ноги мои — Христос. Я же жалкий — и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукой и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно; двигаю ногою и вот она блистает, как Он». Об одном подвижнике Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Ибо Он имел всего Христа и сем весь был Христом и все свои члены и члены всякого другого, по одному и все вместе, он всегда созерцал, как Христа, и оставался неподвижным, невинным и бесстрастным, как сам будучи всецело Христом, так и усматривает Христа во всех крестившихся и облекшихся во всего Христа» [3. С. 162]².

Здесь Бердяев, размышляя о Богочеловеке, опирается на тексты Симеона. Н. Бердяев исходит из представления о двух природах человека; в понимании мыслителя, одна из этих природ — тварная — преодолевается силами другой.

В приводимых Бердяевым цитатах из Симеона мы можем заметить определенные разночтения, которые, как кажется, обусловлены неточностями записи. Так, иллюстрируя представление о соделывании Богочеловеком, Бердяев обращается к следующему месту из

«Гимнов» Симеона: «...и руки у меня несчастнейшего и ноги мои – Христос. Я же жалкий – и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукой и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно; двигаю ногою и вот она блистает, как Он» (Гимн IE, 140: [7. Р. 106]). Симеон здесь опирается на слова апостола Павла «живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Для Бердяева эта трансформация означает окончательное преодоление тварности, в связи с чем он цитирует следующее место из «Гимнов»: «Он [Создатель] и все тело твое совершенно обестленил и сделает тебя Богом по благодати, подобным Первообразу» (Гимн MD, 60: [7. Р. 361]). Интересно, что наряду с темой преобразования человеческой плоти в христианской традиции обсуждается соразмерное этому процессу нисхождение (опустошение, кенозис) Бога, Христа в мир и плоть: Христос плототворит себя (σωματοποιεῖ ἑαυτὸν) и входит в смешение (ἀναμίγνυται, συνεκερύσθαι) с душой, достойной и благоугодной Ему. Можно сказать, что человек и Бог стремятся друг к другу и путь человека к Богу есть обожение, а путь Бога к человеку – нисхождение, или очеловечивание. Эта мысль взаимности в отношениях Бога и человека оказывается значимым смысловым моментом для персоналистической традиции.

Стоит отметить, что идея окончательного преодоления тварности не согласуется с традиционным византийским дискурсом об обожении, предполагающим, что человек, соединяясь с Богом, остается человеком по своей природе, о чем сказано выше. Как кажется, Н.А. Бердяев не был знаком с историко-философским контекстом проблемы смешения у византийских мистиков. Более того, далее в исследуемом нами фрагменте Бердяев приводит цитату из Симеона, которая в действительности скорее опровергает его проект Богочеловека, подразумевающего полное преобразование человека в Бога по своей сущности, и подтверждает положение о соединении Бога и человека по типу стоического понимания смешения: «Однако, если я и Тот, с Кем соединился я, стали едины, то как назову я себя Богом, который двояк по природе и един по Ипостаси, так как он двояким меня сделал? Сделав же двояким, Он двоякое поэтому имя, как видишь, мне дал. Смотри различие: я – человек по природе и Бог по благодати» (Гимн L, 445–455: [7. Р. 281–282]). Здесь также речь идет о смешении (красис) божественной природы и природы человеческой. Это видно далее из используемой Симеоном темы проникновения огня в железо, ставшей традиционной для византийского мистического языка: «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался и без смешения смешался со мною, как огонь в железо, и как свет в стекло» [7. Р. 281–282].

Кажется, что Бердяев прочитывает это по-своему: обожение настолько превосходит порядок тварного, что говорить о том, насколько человек остается в своей природе, бессмысленно. На такую интерпретацию указывает как слова Бердяева в вышеприведенной цитате о «преодолении тварности», так и общий ход рассуждений мыслителя. В этих рассуждениях человек становится причастным божественной мистерии, которая происходит в том, что Бердя-

ев называет духовной перво-реальностью, или первожизнью, а слияние божественной и человеческой природы оказывается первым феноменом этой духовной жизни. Так, человек в своем преображении приходит к перво-реальности Божественной Троицы, становясь рожденным заново от рода Христова. В этом смысле, Бердяев расходится со святоотеческой традицией, поскольку говорит не просто о возвращении безгрешного Адама – состоянии, которое достигает обоженный, – а о богочеловечестве как о главной цели преобразования человека [3. С. 42–44, 52, 62–63, 67–69, 74, 135–136]. Бердяев делает акцент на единении человека с Божеством, цитируя следующий отрывок из Симеона: «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно» [7. Р. 43]. В поддержку этого тезиса можно указать на Макария Египетского, для которого возможность обожения дана «в том, что Бог постоянно воплощается в душах людей, благоуждающих Ему, и воплощение Сына Божия в лице Иисуса Христа есть не что иное, как один частный случай, правда наиболее разительный, постоянного Боговоплощения» [1. С. 133]. Ему вторит и Бердяев: обожение заключается в том, чтобы уже при земной жизни получить обещанные Богом дары в виде благодати, харизм, блаженства и радости. «Об одном подвижнике Св. Симеон Новый Богослов говорит: “Ибо Он имел всего Христа и сам весь был Христом и все свои члены, и члены всякого другого, по одному и все вместе, он всегда созерцал, как Христа, и оставался неподвижным, невредимым и бесстрастным, как сам будучи всецело Христом, так и усматривает Христа во всех крестившихся и облекшихся во всего Христа”» [3. С. 162]³.

Преобразование плоти в мистической литературе описывается с помощью образа света. Свет в данном случае следует понимать как реальность, переживаемую в опыте. Это особое свечение человеческой плоти, согласно исихастской доктрине, той же природы, что и Фаворский свет, т.е. так человек переживает нетварность Бога [9. Р. 129–163; 10. Р. 237–253]. Цитату из Симеона, посвященную осиянию божественным светом, приводит и Бердяев: «Этот свет не от мира, ни вообще что-либо из мира, и не тварь, так как он несозданный и пребывает вне всех тварей, как нетварный среди тварных вещей» (Гимн IZ, 235–240: [7. Р. 120])⁴. Интересно, что в продолжении этого фрагмента Симеон развивает мысль о том, что Бог, не будучи тварным, парадоксальным образом соделался таковым по своей воле, став Словом, видимым и невидимым, и стал несокрытым. В следующей цитате из Симеона, к которой обращается Бердяев (см. выше), исчезает вопросительный знак, который есть в изданном варианте перевода Симеона: «Откуда иначе божественный огонь может упасть в твое сердце и возгореться в нем, и его возжечь и воспламенить, и соединить и сочетать с Богом, сделав творение нераздельным с Творцом» (Гимн L, 585–595: [7. Р. 286]). Интересно, что вопросительный знак присутствует с самого начала абзаца, из которого взята эта цитата. Абзац начинается со слов: «Прежде чем ты не сделаешь того, о чем гово-

ря я, как скажи мне, можешь ты отчиститься? <...> как ум твой может воспринять божественные озарения?» [7. Р. 286]. «Читатель» вторит автору: «Ником образом».

Мотив обожения в византийской традиции не избегает темы удовольствия, которое сопровождает опыт телесной трансформации человека в Бога. Бердяев, как и Розанов, не упускает случая описать это интимное измерение опыта: «Я наслаждаюсь Его любовью и красотой, и исполняюсь божественного наслаждения и сладости. Я делаюсь причастным света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются светящимися. Тогда я делаюсь красивее красивых, богаче богатых, бываю сильнее всех сильнейших, более великим царей и гораздо честнейшим чего бы то ни было видимого, не только земли – и того, что на земле, но и неба и всего, что на небе» (Гимн ИС, 30–35: [7. Р. 112]). В источнике, которым пользовался Бердяев, переводе иером. Пантелеимона, мы можем увидеть отличия от того, как Бердяев приводит эту цитату: «насыщаюсь» вместо «наслаждаюсь», «причастником» вместо «причастным», «соделываюсь» вместо «делаюсь», «сильнейшим» вместо «сильнее». В цитируемом месте используется медиальный залог глагола ὑποτέλλω – ὑποτέλλομαι, дословно переводимого как завершать, создавать, выполнять. Речь идет о том, что человек приходит к своему пределу, моменту свершения (телосу), а медиальный залог указывает на момент совместности в действии – человек посредством Бога приходит к своему завершению, свершается и синергично соделывается обожненным. Нам кажется, что неточность в передаче перевода этого глагола может сказаться на потери значимого смыслового элемента «синергичности» в понимании идеи обожения. Собственно, синергичность человеческого и божественного умов подтверждается следующей цитатой: «Ибо ум, погружаясь в Твой свет, просветляется и делается светом, подобным славе Твоей, и называется Твоим умом; так как удостоившийся сделаться таковым удостоивается тогда и ум Твой иметь и делается с Тобой безраздельно единым» [7. Р. 328]. Здесь опять Бердяев передает словом «сделаться» то, что в переводе иером. Пантелеимона передается как «соделаться». В данном случае в оригинальном греческом тексте у Симеона используется отложительный глагол ὑψύωμι, который можно перевести, как «происходить», «совершаться», «становиться», «делаться». Интересно, что он используется в схожем семантическом контексте с глаголом ὑποτέλλω, а именно в значении «происходить благодаря чему-то (кому-то), вследствие чего-либо. Это означает, что, как и в предыдущем примере, использование этого глагола указывает на характер совместности действия: я соделываюсь божественной волей, становлюсь светом благодаря содействию Бога. Однако тот вариант перевода, который приводит Бердяев, имеет тенденцию к элиминированию этого смысла совместности.

Любовь Бога и (бого)человека

В христианской антропологии человек – исключительное сущее, занимающее особую онтологическую позицию между Богом и тварным сущим. В экзистен-

ции человека постулируется, согласно главному мифу, трагический момент, в котором человек отпадает от Бога, – совершение Адамом греха. Состояние грехопадения описывается как потеря Божественного света. Бердяев также склонен видеть в этом мифе подтверждение исключительности человека, который через опыт греха и искупления от него становится личностью, богочеловеком. Здесь Бердяев ссылается на фабулу мифа о первом человеке, которая прочитывается в тексте «Слов» Симеона. «Когда человек отпадает от Бога, то космос отделяется от человека и становится для него внешней необходимостью. Космос перестает повиноваться человеку» [3. С. 136], и наоборот, человек начинает повиноваться космосу. Эта мысль повторяется в обеих работах, исследуемых в этой статье, и в обоих случаях Бердяев цитирует одно и то же место из Симеона:

«Все твари, когда увидели, что Адам изгнан из рая, не хотели более повиноваться ему, ни луна, и прочие звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать Адаму, согрешившему; звери и все животные земные, когда увидели, что он обнажился от первой славы, стали презирать его, и все тотчас готовы были напасть на него; небо устремлялось было пасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог, сотворивший всяческое и человека создавший – что сделал?.. Он сдержал все эти твари силою Своею, и по благоутробию и благодати Своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленною, служила тленному человеку, для которого создана, с тем, чтоб, когда человек опять обновится и сделается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленною и как бы духовною» [11. Р. 187].

Сначала этот фрагмент появляется в «Смысле творчества», где исключительность человеческого бытия доказывается фактом того, что с грехопадением человека происходит падение всей твари, а человек оказывается заброшенным в ангело-звериную детерминированность: «Человек сотворен по образу и подобию Божьему; зверь – по образу и подобию ангельскому. Поэтому в мире есть динамически-творческая бого-человеческая иерархия и нетворческая, статическая ангело-звериная иерархия» [12. С. 67–68]; возвышение же и преобразование человека оказывается единственным спасающим остальные низшие уровни, подчиненные ему: «Только человек может расколдовать и оживить природу, так как он сковал и омертвил ее» [12. С. 66]. В этом смысле, человек преображенный возвращается в свое истинное состояние и из ангело-зверинной иерархии переходит в богочеловеческую⁵. Также это падение сравнивается с потерей солнца внутри, в нутре человека. Возвращение Солнца внутрь символизируется в образе, помимо того что Солнце есть также Христос (Логос) [12. С. 72].

Второй раз этот фрагмент появляется в «Философии свободного духа» после обсуждения вопроса о свободе, ее видах и уровнях. Очевидно, что человек

падший переходит с более высокого уровня свободы на более низкий. Как и в предыдущей работе, здесь появляется популярная для русской интеллектуальной традиции того времени тема Софии и андрогинности Христа. Падший человек живет низменной жизнью, потому что потерял свое целомудрие, свою Софию. С ссылкой на Якова Беме Бердяев говорит о Софии как образе Бога и подобии Троицы, а также женской составляющей природы Христа, и связывает ее с культом Девы Марии⁶.

Далее, в «Смысле творчества» проводится утверждение о Богочеловеке, которое является общим местом в христианской христологии: Бог проявился в этом мире, чтобы стать путем для человека к проявлению в мире ином, Божиим царстве. «Восстановление человека в его достоинстве могло совершиться лишь через явление в мир абсолютного человека – Сына Божьего, через боговоплощение <...> существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в “мире сем”, но “не от мира сего”» [12. С. 67–68]. Здесь Бердяев работает в той же логике уравнивания онтологических позиций человека и Христа, что и византийские мистики, говоря, что истинная антропология – это христология, а факт явления Христа – это основной факт антропологии. Ссылаясь на Беме, он пишет: «в Христе Бог становится Лицом и человек становится лицом» [12. С. 73]. С этим связана следующая мысль, в подтверждение которой Бердяев цитирует Симеона: реальный опыт обожения-просветления указывает на то, что человек, становясь Богом, не нуждается в наставничестве и контроле, поскольку теперь не собственная воля ведет его, а воля Бога, которая всегда избирает благо и истину. Бердяев в вышеприведенной цитате приводит неполный фрагмент из соответствующего слова Симеона, который мы здесь воспроизводим целиком:

«После же, когда пришел Христос и так тесно соединил в Себе Божество с человечеством, что два сии, крайне расстоящиеся, т.е. Божество и человечество, стали единым лицом, хотя пребывали неслиянными и несмешанными, – с того времени человек сделался уже как бы светом, чрез соединение с оным, первым и не вечерним светом Божиим, и не имеет более нужды ни в каком писаном законе, потому что божественная благодать Иисуса Христа, пребывающая с ним и в нем, плодотворит ему благодать, т.е. любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, веру, кротость и воздержание. Почему Апостол Павел, перечислив такие плоды Святого Духа, и говорит в конце: *на таковых несть закона*» (Гал. 5: 22, 23).

Так, мы понимаем, что закон нужен там, где не действует божественная благодать. Обоженный человек «чисто плодотворит плоды Духа» (Макарий Египетский. Гомилии 19.2: [13. Р. 644]), без труда и борьбы (Он же. Слово 6: [13. Р. 857]). Отсюда делается вывод о предпочтении личного опыта перед мертвой буквой в мистическом познании.

Для Бердяева эти идеи оказываются залогом для сохранения персоналистической настройки между человеком и Богом, который, таким образом, входит в союз, любовные отношения, что тоже оказывается одним из измерений мистического духовного опыта.

В «Философии свободного духа» это связывается с его идеей свободы второго уровня – свободы Христа⁷. Он приводит следующие слова из Симеона: «Но не желающего Я никогда не принуждаю, а хочу, чтобы служение повинующихся Мне было свободным, самопроизвольным» (Гимн MG, 30–35: [7. Р. 354]). В переводе еп. Феофана слово «мне» здесь дается в скобках. Интересно, что Бердяев не приводит цитату целиком, опуская фразу «φῶρον ἐνεργείῃ», что дословно означает «делалось (со) страхом» в смысле «было движимо этим состоянием». Итак, если мы приведем дословный перевод этого места, то мы прочтем: «Но не желающего Я никогда не принуждаю, а хочу, чтобы служение повинующихся Мне было движимо страхом и выказывало любовь самопроизвольно». Как кажется, это связано с тем, что это продолжение содержит в себе не совсем удобное для Бердяева положение о Божьем страхе, который наряду с Божественной любовью сопровождает человека в его пути познания Бога. Можно подумать, что Бердяев не хочет думать об этой психологической антиномии, оставляя ее без внимания. Добавим, что перевод Порфирия Успенского также слегка изменяет оригинальное звучание этого места, хотя и в другом аспекте, а именно: изначальный посыл фразы «совершалось со страхом и выказывало любовь» Успенский передает как «совершалось со страхом и любовью». В последнем случае упускается семантическая иерархия, которая ощущается в оригинале: «делалось в состоянии страха» предшествует «выказывало любовь». В данном случае мы видим, что Симеон Новый Богослов в русле византийского богословия следует ветхозаветному представлению о страхе Божьем, который пронизывает весь опыт общения человека и Бога. Это именно тот момент, в котором Бердяев оказывается скорее еретиком, чем христианским мыслителем, поскольку упускает из рассмотрения сложность чувства христианина по отношению к Богу.

Действительно, эмоция страха связывается Бердяевым со свободой первого уровня, т.к. при ней человек испытывает страх за прегрешение, за нарушение закона (запрета), что не может отразить в полной мере сути отношения между человеком и Богом, в то время как свобода второго уровня открывает путь мистической любви между Богом и человеком, где человек свободно избирает Бога в акте веры и любви, так же как Бог свободно избрал искупить грех человеческий и претерпеть страдания ради своего «Ты». Свобода первого уровня соответствует Ветхому Завету, в то время как свобода второго уровня – Новому, на котором Бог в лице Иисуса Христа общается с человеком как с потенциально равным: «“Ты мой Бог?” И получаешь ответ: “Я Бог, соделавшийся человеком для тебя, чтобы тебя сделать Богом”» (Слова этические V, 310–315: [14. Р. 103]). Поскольку под верой в данном случае понимается полное доверие божественному произволу, которое приводит ум в несомненность, то становится очевидным, что человек также принесет себя в жертву ради Бога, своего Возлюбленного.

Деятельностный аспект обожения

Бердяев упрекает византийскую богословскую традицию в том, что она видела целью обожения пребыва-

ние в благобытии, каковое он понимает как нетворческое состояние безгрешности, т.е. состояние, в котором грех возможен, но необязателен и не предпочтителен.

Для святых отцов задача человека – возврат к первоначальному состоянию до грехопадения. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Бог соделался человеком для того, чтобы через вочеловечение свое опять возвестить естество человеческое в благобытие. Почему надобно нам узнать, каким это образом, через воплощенное домостроительство Христово, человек опять приходит в благобытие <...> Люди для того рождаются⁸ на свет, чтобы прославлять Бога, так как они суть мыслящие и разумные существа. Они одни из всех видимых тварей могут познавать, величать и благодарить Творца Бога. Рассматривая тварь, они дивятся Творцу, и, познав Его величие, недомыслимое и беспредельное, поклоняются Ему, чтут Его и благоговействуют перед Ним» [15. С. 7, 58]. Человек рожден «для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов» [15. С. 58], т.е. призвание человека ангельское и потому пассивное и нетворческое. Все значение святоотеческого сознания было в героической борьбе против ветхого Адама, против страстей мира [12. С. 79].

Бердяев здесь проводит собственную космологическую теорию о месте человека в мироздании, о которой мы упоминали раньше. Согласно его взгляду, человек находится между тварным миром и миром божественным и выходит за пределы ангело-звериной иерархии. Так, обнаруживая у Симеона Нового Богослова слова о том, что цель человеческой жизни состоит в достижении ангельского уклада, Бердяев утверждает в мысли только о таком понимании обожения у византийских авторов, когда оно понимается как жизнь в изначальном благобытии, без греховных помыслов и дел. Может показаться, что и Попов проводит это понимание обожения, говоря о том, что непосредственной причиной греха, согласно византийским авторам, являются «в сущности, неестественные для души мотивы, которые появились в ней вместе с падением первого Адама...» [1. С. 148]. Тем не менее далее в своем тексте И.В. Попов указывает на два характерных для византийского богословия пути для обожженного человека, что, как нам кажется, Бердяев слабо учел в своей критике.

Первый из этих путей, по Попову, касается мирян и состоит в деятельном претворении Божией воли в своих поступках и мыслях. Здесь звучит мотив творчества, понимаемого как служение Богу через служение другим (людям), которых христианин таким образом приближает к Богу [1. С. 169]. Второй путь характерен для монахов и аскетов и заключается в умном созерцании Бога, как это представлено, например, у Симеона в Гимне 14⁹, где он просит оставить его одного наедине с Богом⁹. Интересно, что в этом случае обожженная плоть описывается мистиками так, что она может даже не потреблять пищи земной, довольствуясь только Духом Святым. Именно против такого понимания обожения, предполагающего бездействие в миру, Бердяев протестует. Путь мирянина для него оказывается предпочтительным и согласуется с его идеями о деятельном характере свободы третьего

уровня. Кроме повседневного творчества в поступках и мыслях, по Бердяеву, деятельностный аспект жизни христианина должен проявляться в том, что человек, становясь богочеловеком, должен участвовать в Божественной мистерии. По Бердяеву, если первая свобода связана с фигурой Отца, вторая – Сына, то третья заключает собой троичность Божественной реальности, указывая на царство Духа [3. С. 86, 96–100, 135–136, 141–145, 169].

Здесь следует сказать о том, что поздняя работа Бердяева, к которой мы обращаемся в настоящей статье, «Философия свободного духа», более мистична и насыщена рассуждениями о «Перво-реальности» – понятии, соответствующем понятию Бога и Царства Божиего в христианской традиции. Обращение Бердяева к мистикам позволяет описать духовную трансформацию как опыт обожения, благодаря которому человек оказывается причастным Божественной жизни, «внутренней жизни Бога» [3. С. 131–132]. Здесь Бердяев цитирует фрагмент из «Гимнов», в котором подчеркивается антиномичный характер мистического опыта: «Симеон Новый Богослов говорит: “Прийди, всегда пребывающий неподвижным и ежечасно весь передвигающийся и приходящий к нам”. Этими словами, трудными для официальной богословской доктрины, он выражает истину духовного опыта, совпадение в Боге покоя и движения. Тут нет никакой метафизики, основанной на понятии, тут непосредственно выражается самый первичный опыт духовной жизни» [3. С. 131–132]. Далее Бердяев говорит о потенциальности Бога, высказываясь в пользу православия, способного изречь мистическую истину Божественной потенции (движения). Представление о подвижности в Боге, действительно, плохо вяжется с катафатической томистской традицией. Согласно Бердяеву, «томизм отрицает потенцию в Боге и, следовательно, возможность движения, он строит совершенно рационалистическое, на аристотелевской философии основанное учение о Боге, как чистом акте <...> Апофатическая, мистическая теология идет глубже Творца в Его соотношении с творением, глубже Бога в Его соотношении с человеком. Творец возникает вместе с творением. Бог возникает вместе с человеком. Это есть теогонический процесс в божественной Бездонности» [3. С. 132]. Вслед за Хайдеггером Бердяев усматривает в ничто как потенциальности бытия большую мудрость и реальность, чем в актуализированных формах бытия. Показывая родство православной традиции и платонизма, он пишет о том, что платоническое понимание потенции «нимало не ведет в отрицанию необходимости актуализации, выявления, воплощения, – оно только расширяет сферу возможных актуализаций и отрицает исчерпанность бытия сферой актуализированного» [3. С. 211–212]. Последнее он обнаруживает в аристотелево-томистской традиции, где бытие – как-бытие (*ens qua ens*), или *actus purus*, является пустой абстракцией, продуктом чистой мысли, которая лишена глубины символического понимания.

Согласно Бердяеву, человек изначально вкоренен в первореальность, «она во мне в дремотном состоянии и пробуждение её требует от меня творческого акта» [16. С. 63]. Задача человека в том, чтобы вскрыть в себе

потенциальное бытие истины, освободиться от царства необходимости и ложной объективации в пользу «личного на своей вершине, личного и вместе с тем коммунистического» [16. С. 81]. Это освобождение совершается как раскрытие истинной и синергийной реальности Ипостаси духовного мира – воплощенного Логоса, Личности Слова. Рассуждая о внутренней жизни Бога, Бердяев дает свою интерпретацию троичности, которую можно свести к следующей антиномии: с одной стороны, два Лица в своем движении рожают нечто Третье, с другой, два Лица существуют только при условии Третьего. При этом человек становится соучастником этого полилога. Так, полнота и сложность отношений между двумя ипостасями рождает Царство Духа, который мыслится как третий элемент отношений. Опять же, Ничто, которое Бердяев концептуализирует в контексте разговора о Троице как чистую Божественность, является тем условием, благодаря которому возникает отношение Бога и Твари. Божественную мистирию надо понимать как историю возникновения пары Бога и человека из изначального божественной бездонности. Именно мистический опыт позволяет схватить эту истину; при этом для Бердяева мистика оказывается превыше конфессиональной идентификации. И здесь снова возникает фигура Симеона как символ отрешенного мистика-еретика: «Есть глубина мистики, в которой сходятся не только конфессиональные типы мистики христианской, но и типы мистики языческой. Орфизм и Плотин, мистика индуистская и суфизм, Св. Симеон Новый Богослов и Св. Иоанн Креста, Экхарт и Я. Бёме в чем-то сходятся между собой, переключаются из разных миров и часто говорят одним и тем же языком» [3. С. 339].

Заключение

В одной из наших статей, посвященной византийскому контексту наследия Бердяева, мы обрисовали

общую канву влияния византийской патристики на мысль Николая Бердяева.

Здесь же более точно проанализирована связь между мистическим богословием в лице Симеона Нового Богослова и персонализмом Николая Бердяева. В частности, мы сосредоточились на проблеме обожения плоти и любовного измерения отношений между человеком и Богом. Следуя логике Бердяева, работа велась с текстом «Гимнов» и «Слов» Симеона, но мы коснулись также сочинений Макария Египетского, задавшего линию мистической традиции, каковой следовал Симеон. Исследования известного русского патролога И.В. Попова, также были нами учтены как один из важных источников, повлиявших на формирование мысли Бердяева.

Данная статья показывает определенную преемственность русским философом традиций мистического византийского богословия. Предпринят герменевтический анализ текстов Бердяева, в которых он обращается к Симеону. Смысловой акцент сделан на расхождении между византийским представлением об общении между человеком и Богом, где человек все же остается на онтологически более низкой позиции и испытывает чувство страха по отношению к Богу, и представлением о любви между Богом и человеком, которое было выработано в русской религиозной философской традиции, в частности у Бердяева, где человек является в своем исполненном состоянии (телосе) богочеловеком. Мы зафиксировали телесный акцент в понимании обожения у византийских авторов, который не остается без внимания Бердяева. Кроме того, указали на его толкование византийского православия как последователя платоновской метафизики в контексте вопроса о потенциальности бытия и троичности Бога. К тому же мы отметили деятельностный характер обожения, который сам Бердяев считает отличительным признаком от учений об обожении у Отцов Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Русский перевод «Гимнов» мы приводим по переводу иеромона. Пантелеимона (Успенского) (1917), которым пользовался Н. Бердяев; возможны несущественные авторские изменения этого перевода.

² В меньшем объеме эти цитаты представлены и в седьмой главе работы Бердяева «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности», а также отчасти в работе «Диалектика божественного и человеческого». В последнем случае эти фрагменты из Симеона подкрепляются высказываниями западных мистиков.

³ Бердяев цитирует тот же 58-й гимн. В данном месте речь идет о Симеоне Благоговейном, который был духовным отцом Симеона Нового Богослова, о котором Симеон Новый Богослов упоминает в связи с темой наготы и стыда: «...он не стыдился членов всякого человека. [не стыдился] ни видеть некоторых обнаженными, ни сам быть видимым обнаженным» [8. С. 264]. Здесь Бердяев также неточно приводит цитату, незначительно изменяя формы слов: «неподвижным» вместо «недвижимым», «усматривает» вместо «усматривая». Первое изменение может быть связано в том, что в этой же работе Бердяев цитирует фрагмент из введения к «Гимнам», где используется слово «неподвижный» по отношению к Богу (см. ниже). Возможно, чтобы сохранить понятийное единство в приводимых им цитатах из «Гимнов» Симеона, Бердяев решает использовать в обоих случаях одно и то же слово.

⁴ В этой цитате в тексте Бердяева стоит запятая, отделяющая слова «и не тварь» от слов «что-либо из мира», которой нет в оригинале перевода. В таком написании как будто усиливается смысл различения Божественного света и тварного мира.

⁵ Интересно, что, по Бердяеву, человек находится даже выше ангелов, поскольку сотворен по образу и подобию самого Творца и обладает потенцией к творению нового в бытии, в отличие от ангелов, которые не обладают такой потенцией. «Человек не только выше всех иерархических ступеней природы – он выше ангелов. Ибо ангелы – лишь оправа Божьей славы. Природа ангелов – статическая. Человек – динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сын Божий, и человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения» [12. С. 67–68].

⁶ Мотив подобного антиномического устройства в Боге обсуждается Бердяевым в начале «Философии свободного духа» (см. ниже).

⁷ В этой работе Бердяев вводит трехуровневую структуру свободы, где каждый уровень соответствует определенному соотношению между властью (законом) и личной творческой силой. Так, на этапе Ветхого Завета свобода была возможна только как свобода первого уровня: это свобода, подразумевающая подчинение Отцу и исполнение Закона. В отличие от этой первой свободы Новый Завет в лице Сына в жесте искупления человеческой природы открывает реальность второй свободы, при которой человек становится личностью, способной свободно любить и верить. Третья свобода понимается Бердяевым как подлинная свобода и соответствует состоянию Творца – состоянию, когда человек преодолевает свою тварную ограниченность и участвует наряду с Богом в творении нового в бытии.

⁸ В переводе еп. Феодана: «Люди для того и рождаются...».

⁹ «Оставьте меня одного заключенным в келье; Отпустите меня с одним Человеколюбцем-Богом; Отступите, удалитесь, позвольте мне умереть одному пред (лицом) Бога, создавшего меня. Никто пусть не стучится (ко мне) в дверь и не подает голоса; пусть никто из сродников и друзей не посещает меня; никто пусть не отвлекает насильно мою мысль от созерцания благого и прекрасного Владыки» [8. С. 95].

ЛИТЕРАТУРА

1. Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского // Труды по патрологии. Т. 1: Святые Отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. 747 с.
2. Хахалова А.А. Мотивы византийского богословия в творчестве Н.А. Бердяева // Современная онтология IX: Сознание и бессознательное: сборник материалов по международной конференции. 24–28 июня 2019 г. СПб.: Изд-во ГУАП, 2019. С. 271–282.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
4. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Новое религиозное сознание и общественность / составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Канон+, 1999. 464 с.
5. Biriukov D. Penetration of Fire into Iron: The Sense and the Usage Mode of this Metaphor for Description of Theosis in the Byzantine Theological Literature // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2019. Vol. 15, № 1. P. 143–162.
6. Бирюков Д.С. Античная натурфилософия в византийской христологии: тема проникновения огня в железо // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2019. Т. 24, № 6. С. 305–315.
7. Symeon the New Theologian. Hymnen / ed. by A. Kambylis. Berlin; New York: de Gruyter, 1976. [Современное критическое издание «Гимнов» Симеона Нового Богослова].
8. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3 / перевод с греч. иер. Пантелеимона (Успенского). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 [1-е изд.: 1917].
9. Syméon le Nouveau Théologien: Catéchèses (Catéchèses 23–34). T. III / Mgr B. Krivochéine. Paris, 1965. 412 p. (SC 113).
10. Syméon le Nouveau Théologien: Catéchèses (Catéchèses 6–22). T. II / Mgr B. Krivochéine. Paris, 1964. 414 p. (SC 104).
11. Syméon le Nouveau Théologien: Traités théologiques et éthiques (Théologiques 1–3. Éthiques 1–3) / ed. by J. Darrouzès. Paris, 1966. T. I. 456 p. (SC 122).
12. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.
13. *Patrologicae Graecae* / ed. by J.-P. Migne. 1860. Т. 34.
14. Syméon le Nouveau Théologien: Traités théologiques et éthiques (Éthiques 4–15) / J. Darrouzès. Paris, 1967. T. II. 456 p. (SC 129).
15. Симеон Новый Богослов. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны: в 3 кн. / пер. с новогреч. Еп. Феофана (1892). М.: Сибирская Благовонница, 2011. Кн. 1.
16. Бердяев Н.А. Творчество и объективация. М.: Т8RUGRAM, 2018. 300 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 23 августа 2021 г.

Nikolai Berdyaev Reads Symeon the New Theologian

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 470, 94–102.

DOI: 10.17223/15617793/470/11

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). E-mail: ann86j@gmail.com

Keywords: Nikolai Berdyaev; Symeon the New Theologian; Godman; mysticism; deification; creative act; freedom; God.

The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 18-18-00134.

The article discusses how Nikolai Berdyaev elaborates his conception of Godman based on mystical texts of Symeon the New Theologian. The article demonstrates that one can find the roots of Berdyaev's personalism in Byzantine theology with its explored theory of deification. An interesting point of this theory is an idea that a person transcends their own individual constraints becoming a Christ – Godman with their specific personality (hypostasis). The author focuses mainly on two main works by Berdyaev: *The Philosophy of Free Spirit* and *The Meaning of the Creative Act*. These books contain the most significant points of Berdyaev's thought on personality and creative freedom. Since Berdyaev cites Byzantine theologians, the author concentrates on Symeon the New Theologian, whom Berdyaev most frequently mentions. The choice is also supported by historical research of Russian intellectual trends in the early twentieth century, in which Symeon was quite an influential person. The author also notices the heritage of the famous Russian patrologist I. Popov, who could have an impact on the Russian philosophical tradition and on Berdyaev's thought particularly. As a leading method, hermeneutics with elements of historical-philosophical analysis is applied. First, the author examines the issue of Byzantine heritage translation into Russian in the early twentieth century. She learns that, at the time Berdyaev published his two main books, two translations of Symeon were more than assimilated by Russian readers – his *Hymns* and *Epistles*. The author emphasizes Berdyaev's interest in fragments of Symeon's texts on a bodily transformation of a person who experiences the process of deification, God's grace and love. The study revealed differences between the Byzantine theory of deification and Berdyaev's understanding of it. Whereas Symeon speaks about divine fear and love as a whole, Berdyaev insists on the feeling of love, withdrawing fear as a negative emotion. The author traces Berdyaev's line of argumentation, which is based on the existential personalist idea of relations between two or more equal participants. Berdyaev presents God as the other, who can feel anger or sorrow, or craving for the lover (man). Berdyaev understands divine fear as an Old Testament's characteristic which Jesus Christ, who symbolized the idea of equality between God and Man, overcame. On the contrary, according to the official dogmatic line of the Eastern Church, man should feel fear in front of God due to their different ontological statuses. Consequently, the mystical experience of love is more complicated than Berdyaev's one. The article strengthens the difference between these two conceptions by analyzing the Russian translation of Symeon's *Epistles*, which also differs from the original. The article demonstrates the divergences between Symeon the New Theologian's and Nikolai Berdyaev's conceptions of God–human relations.

REFERENCES

1. Popov, I.V. (2004) *Trudy po patrologii* [Works on patrology]. Vol. 1. Sergiev Posad.
2. Khakhalova, A.A. (2019) [The motives of Byzantine theology in the works of N.A. Berdyaev]. *Sovremennaya ontologiya IX: Soznanie i bessoznatel'noe* [Modern ontology IX: Consciousness and the unconscious]. Proceedings of the International Conference. 24–28 June 2019. St. Petersburg: Izd-vo GUAP. pp. 271–282. (In Russian).

3. Berdyaev, N.A. (1994) *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of free spirit]. Moscow: Respublika.
4. Berdyaev, N.A. (1999) Metafizika pola i lyubvi [Metaphysics of sex and love]. In: Sapov, V.V. (ed.) *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and society]. Moscow: Kanon+.
5. Biriukov, D. (2019) Penetration of Fire into Iron: The Sense and the Usage Mode of this Metaphor for Description of Theosis in the Byzantine Theological Literature. *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 15 (1). pp. 143–162.
6. Biryukov, D.S. (2019) Ancient Natural Philosophy in Byzantine Christology: The Issue of Penetration of Fire into Iron. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya – Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*. 24 (6). pp. 305–315. (In Russian). DOI: 10.15688/jvolsu4.2019.6.24
7. Kambylis, A. (ed.) (1976) *Symeon the New Theologian. Hymnen*. Berlin; New York: de Gruyter.
8. Symeon the New Theologian. (1993) *Tvoreniya* [Works]. Vol. 3. Translated from Greek by hier. Panteleimon (Uspensky). Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra.
9. Syméon le Nouveau Théologien. (1965) *Catéchèses (Catéchèses 23–34)*. T. III. Paris: Les Editions Du Cerf.
10. Syméon le Nouveau Théologien. (1964) *Catéchèses (Catéchèses 6–22)*. T. II. Paris: Les Editions Du Cerf.
11. Syméon le Nouveau Théologien. (1966) *Traité théologique et éthique (Théologiques 1–3. Éthiques 1–3)*. T. I. Paris: Les Editions Du Cerf.
12. Berdyaev, N.A. (1916) *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity. The experience of justifying a person]. Moscow: Izd-vo G.A. Lemana i S.I. Sakharova.
13. Migne, J.P. (ed.) (1860) *Patrologia Graeca*. T. 34. Paris: Migne.
14. Syméon le Nouveau Théologien. (1967) *Traité théologique et éthique (Éthiques 4–15)*. T. II. Paris: Les Editions Du Cerf.
15. Symeon the New Theologian. (2018) *Tvoreniya prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova. Slova i gimny: v 3 kn.* [Works of St. Symeon the New Theologian. Discourses and hymns: in 3 vols]. Translated from Greek by Bp. Theophanes (1892). Book 1. Moscow: Sibirskaya Blagovonnitsa.
16. Berdyaev, N.A. (2018) *Tvorchestvo i ob"ektivatsiya* [Creativity and objectification]. Moscow: T8RUGRAM.

Received: 23 August 2021