
ОБРАЗ ПРАВОСЛАВИЯ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ (ОПЫТ ТЕОКОНЦЕПТОЛОГИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ)¹

В.И. Постовалова²

Институт языкознания РАН

В статье рассматривается вопрос о создании в современном познании новой философско-богословской дисциплины «мета-антропологии», а также о формировании в ее составе мета-рефлексивной дисциплины концептологии, направленной на изучение важнейших представлений о человеке, его природе и бытии. Анализируются общие принципы теоконцептологического представления базисных религиозных концептов, составляющих наиболее глубокую, сокровенную и трудно уловимую часть духовной культуры. Дается характеристика религиозного концепта как многомерного мистико-семиотического образования и аксиологического феномена на материале теоконцептологического описания и интерпретации православного концепта «Православие».

Ключевые слова: мета-антропология, мета-культурное пространство, рефлексивная деятельность, самосознание, религиозный концепт, концептология, православная теоконцептология, Православие, Православное Предание.

Господа Бога святите в сердцах своих: и будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением.

Первое Послание Петра (1 Петр 3. 15)

1. Православная теоконцептология в мета-пространстве современного гуманитарного познания. Специфику современного этапа метаисследований в европейской и мировой культуре составляет тенденция к расширению сферы рефлексивной деятельности в культуре и включение в сферу метафизических проблем, касающихся осмысления глубинно-онтологических и мистических проблем бытия и познания, а также антропологических проблем, связанных с изучением природы человека и его бытия. В русле этой тенденции к экстенсии пространства рефлексии в современной культуре начинает формироваться особая философско-богословская дисциплина «мета-антропология» по образу метафизики как философского учения о сверхопытных началах и законах бытия. А в работах некоторых богословов и философов даже задается вопрос о том, возможно ли в наше время на место «мета-физики», или «картины мира как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а», поставить «мета-антропологию» [2. С. 63].

¹ Исследование выполнено в Институте языкознания РАН при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-28-00130). В статье рассматривается круг вопросов, намеченных в работе автора [1]. Сохраняется написание цитируемых источников.

² E-mail: aroni4@yandex.ru

Радикальный ответ на этот вопрос дается у Макса Шелера. В своей работе «Философское мировоззрение» (1929 г.) он утверждает, что «современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета – она есть метаантропология и метафизика акта» [3. С. 12]. Ведь человек – это микрокосм. Или «мир в малом», поскольку «все сущностные генерации бытия – физическое, химическое, живое, духовное бытие – встречаются и пересекаются в бытии человека» [Там же]. С позиции христианской метаантропологии человек есть, однако, более чем микрокосм. Он есть «микротеос», или «малый бог». Но бог не по сущности, а по благодати. Сторонники универсального характера мета-антропологии в современной религиозной мысли с ее гиперакцентированием антропологического начала в познании склонны утверждать, что даже «богословие в подлинном смысле слова изначально и, по сути, является... мета-антропологией: учением о человеке, познающем Бога и в этом познании узнающем самого себя» [4. С. 124].

Тема антропологических оснований мироздания составляла предмет особого осмысления и в учении о цельном познании отечественной школы Всеединства. Так, занимаясь критикой научной картины мира и рассматривая мир как имя, А.Ф. Лосев в своих работах тридцатых-сороковых годов прошлого века намечает основные принципы православной космологии, базирующиеся на идеях историзма и социологизма. Для Лосева-диалектика, опирающегося в своей религиозной философии на интуиции православного миропонимания, «основа мироздания социальна, а не просто внешне-и мертво-физична» [5. С. 518]. «В настоящее время, – пишет А.Ф. Лосев, – на очереди не натуралистическое, а социологическое мировоззрение... по которому не история совершается в природе, но природа – в истории, и не природа раньше и принципиальнее истории, но история есть подлинное и изначальное бытие, а природа есть только момент истории» [Там же. С. 517–518]. А это означает, что преобразование мира неотделимо от преобразования человека на пути к Богу. По словам Лосева, «природа изменится сама и космос получит новую форму своей границы, примет новый лик, в то самое мгновение, как только мы сами всерьез переменимся, и человечество станет иным» [Там же. С. 519]³.

К числу рефлексивных дисциплин в составе мета-антропологии, активно развивающихся в наши дни, относится и концептология, направленная на изучение так называемых «концептов» – минимальных смысловых квантов, запечатлевающих в себе в свернутом виде важнейшие воззрения человека на бытие и его положение в мире. При максимально широком толковании концепты интерпретируются в гуманитарном познании как ценностно-познавательные, мировоззренческие константы, возникающие в сознании человека в актах мирозерцания и творческого осмысления в куль-

³ Само же социальное бытие, по Лосеву, есть «синтез природного и человеческого бытия» [6. С. 781]. Более конкретно: социальное бытие это – «человек, данный как природное безразличие и над-индивидуальность»; и это – «природа, данная, однако, как живая личностная жизнь» [Там же].

туре образов первичного бытия – природного, человеческого и Божественного. Всех тех образов, которые формируются у человека на основе его многомерного жизненного опыта – обыденного, чувственного («естественного») и религиозно-мистического, духовного («сверхъестественного»).

При дальнейшем методологическом углублении в составе концептологии в качестве ее самостоятельного подраздела можно выделять религиозную концептологию, или теоконцептологию, посвященную изучению религиозных концептов и их значимости в духовном мире человека. А в составе теоконцептологии – отдельные направления, посвященные изучению религиозных концептов в конфессиональных вариантах религиозных миропредставлений и вероучений. К числу таковых относится и православно-христианская концептология, предметом рассмотрения которой являются религиозные концепты в православном мирозерцании.

В теоконцептологии концепт выступает как одно из важнейших понятий, выражающих представление о человеке как существе духовном и символическом (*homo symbolicus*), создателе и обитателе «символической Вселенной» культуры. Являя собой наиболее глубокую, сокровенную и трудно уловимую часть духовной культуры и жизнедеятельности человека, концепты динамичны, мистичны и апофатичны. По некоторым своим характеристикам наиболее общие базисные концепты близки категориям. Как и категории, такие концепты относятся к предельным смысловым образованиям, за которыми открывается уже сама реальность. Однако, в отличие от чистого смысла как абстрактной, внекоммуникативной сущности, в качестве каковой и выступают категории, концепты как элементы мирозерцания человека личностно окрашены и несут в себе черты подлинно живого, человеческого мироотношения (познание, переживание, оценка и др.). Концепты, таким образом, не только интеллектуально созерцаются, но и эмоционально переживаются как ценностно-значимые образования и личностные смыслы, выступая как аксиологические феномены.

Рефлексивное осмысление духовных реалий в разных сферах культуры и жизни человека осуществляется обычно с двух различных позиций. Во-первых, с феноменологической, исследовательской или компаративной позиции внешнего наблюдения, т.е. со стороны другой веры или секулярного научного описания. И, во-вторых, – с внутренней позиции конфессионального самосознания, моментом которого эти концепты и выступают. Согласно исходной установке такой имманентной интерпретации, подлинное содержание религиозных концептов открывается только изнутри соответствующего конфессионального мирозерцания. В теоконцептологии обе эти установки органически соединяются, задавая многомерный апофатико-катафатический образ концепта в духовной культуре.

Итогом полного теоконцептологического анализа базисных религиозных концептов является представление их в единстве четырех основных уровней представления концептуальных смыслов – лингвосемиотического, культурно-исторического, персоналистического и духовно-

мировоззренческого. Что же касается вопроса о пределах смысловой экспликации религиозных концептов, то, как отмечают метаисследователи, содержание базисных религиозных концептов в конфессиональном мире часто вообще не «скажется» и не «докажется», а «покажется» через указание на опытное воплощение таких концептуализируемых состояний и переживаний в жизненном подвиге отдельных подвижников.

В настоящей работе предпринимается попытка теоконцептологического осмысления одного из важнейших религиозных концептов духовной культуры христианства – концепта «Православие» в единстве двух своих проекций. Имманентной позиции православного самосознания и позиции внешнего описания в историко-типологической перспективе, задающих образ Православия в его культурно-исторических, лингвосемиотических, экклезиологических и богословских ликах.

2. О возможности и путях концептуализации Православия. С культурно-исторической точки зрения Православие предстает как одно из основных направлений (конфессий) христианства, в ряду с Католичеством и Протестантизмом. Опровергая существующее мнение о том, что Православие занимает какое-то промежуточное («срединное») положение между ними в плане характеристики истинности своего вероучения, прот. С. Булгаков видит корни данного заблуждения в том, что при таком подходе обращается внимание лишь на рациональные определения. Православие же есть, прежде всего, «реальность, не определяемая в понятиях» [7. С. 159]. По словам П.Н. Евдокимова, разделяющего такое понимание, Православие является «наименее нормативной, наименее переводимой на язык понятий формой христианства» [8. С. 19]. И, «будучи главным образом Жизнью, оно превосходит любое определение» [Там же]. Эту черту Православия отмечает и прот. А. Геронимус: «В Православии есть такая сторона, как тайна, свобода, неповторимость. Они для православного благочестия драгоценны» [9. С. 393]. Другими словами, Православие есть реальность, которая в своей содержательной глубине остается сокровенной для рационального мышления и познается лишь опытным путем.

При опытном постижении Православия нередко возникает установка на отождествление самого Православия с конкретными национально-историческими формами его воплощения. К примеру – представлять данное направление христианства в качестве восточного (в частности греко-русского, «византийско-московского») исповедания. Однако такое отождествление не исчерпывает собой всего Православия, которое по существу своему выше всех своих всевозможных вариантов. И возникает вопрос о том, что же есть Православие «само по себе», т.е. по своему существу. Какова, по выражению Н.Н. Глубоковского, его «внутренняя, эссенциальная природа», которая «проявляется “многократно и многообразно”, никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте» [10. С. 189]. Данный вопрос, по утверждению Глубоковского, не имеет, однако, «догматически утвержденного ответа» и, по причине «своей всеобъемлемости, допускает многообразные освещения» [Там же. С. 182].

В религиозно-философском и метабогословском осмыслении религиозная реальность Православия предстает как триединство «мистика – догма-

тика – духовная жизнь». Или более конкретно – как триединство мистического опыта, догматического вероучения и сопряженной с ними христианской жизни. Как выражает такое понимание архимандрит Софроний (Сахаров), мистик и богослов: «Догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик, и вообще образ вашего духовного бытия. И наоборот, уклонение от истины во внутренней духовной жизни повлечет изменение в догматическом сознании» [11. С. 126].

При акцентировании внимания на каком-либо одном из трех планов в христианстве – вероучительном (догматическом), эkkлезиологическом (церковном) и мистико-аскетическом – Православие может определяться по-разному в различных опытах своего концептуального истолкования. Помимо наиболее распространенного толкования Православия как истинного вероучения и исповедания христианской веры Православие может определяться как сама Церковь. В эксплицитной форме основной принцип этого понимания выражен в следующем замечании прот. С. Булгакова: «Православие вовсе не есть вероисповедание как одно из вероисповеданий, – таковым делает его история, вследствие разделения, – оно есть сама Церковь в истине своей» [7. С. 394]. Православие может определяться также как духовная жизнь и путь. По лаконичному выражению Н.А. Бердяева: «Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь» [12. С. 387].

И наконец, при самом широком истолковании Православие может пониматься как неразрывное единство всех своих моментов и, в итоге, – как само христианство. И более того – как христианство апостольское. По эксплицитной формулировке С.С. Верховского: «Православие есть христианство в его чистейшей форме. Католицизм прибавил к первоначальному христианскому учению многое, что ему по существу чуждо. Протестантизм отбросил многие драгоценные истины христианства. Одно православие хранит и развивает апостольское христианство, ничего искусственно не прибавляя и не убавляя от него» [13. С. 405].

3. Становление концепта «Православие» в истории христианства.

С древнейших времен Православие рассматривается как учение об истинном Богопознании, не отделимое от духовной практики Богочитания и Богослужения. Представление о Православии как истинном («правом») учении о Богопознании и Богочитании запечатлено уже в этимологическом облике самого греческого слова *ὀρθοδοξία* («ортодоксия») и его русского эквивалента «православие».

Известно, что русское слово «православие» представляет собой кальку с греческого *ὀρθοδοξία* («ортодоксия»), образованного от соединения двух слов *ὀρθός* и *δόξα*. Первое слово *ὀρθός* означает «прямой», «правильный». Второе слово *δόξα* имеет два значения. Это, во-первых, – «знание», «предположение», «мнение». И, во-вторых, – «сияние», «слава», «честь», а также

«славление», или прославление. Православие» («ортодоксия») по своей внутренней форме означает, следовательно, «правильное мнение» («правомыслие») и «правильное прославление» в их единстве. «Правильное мнение» в церковном сознании стало истолковываться как «правильная (правая, истинная) вера», или «правоверие». А «правильное прославление» – как «правое (истинное) прославление» Бога.

Впервые термин «ортодоксия» (ὀρθοδοξία) появился у христианских писателей второго века, в трудах которых стал означать истинную веру всей Церкви, в противоположность разномыслию еретиков – «гетеродоксии» (от греч. ἑτεροδοξία – ‘иномыслие’, ‘ложное мнение’) [14. С. 379]. Впоследствии термин «ортодоксия» (ὀρθοδοξία) стал истолковываться в христианстве не только как истинная («правая») вера всей Церкви, но и как сама Церковь – носительница такой веры. Именно так первоначально и называла себя христианская Церковь – православной или ортодоксальной. А также кафолической или всеобщей, соборной. Греческое слово καθολικός («кафолический»), образованное от др.-греч. καθ' (κάτά), что значит «в», «на», «по», и ὅλος – «целый», «цельный», «полный», «весь», означает буквально «всецелый». Или «сообразно целому» [9. С. 409]. Под выражением же «правая вера» стала пониматься вера «правильная», т.е. вера, в которой христианство получает свое наиболее полное и адекватное выражение.

После раскола (схизмы) церковью 1054 года наименование «православная» осталось за Восточной (византийской) церковью. Именно она стала называться Православной церковью (Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία). А наименование «кафолическая», или «католическая», сохранилось за Западной (римской) церковью. Она и получила название Католической церкви (Καθολική Ἐκκλησία). При этом слово «кафолический» стало пониматься как синоним «вселенского» (οἰκουμενικός), что, по выражению прот. Г. Флоровского, ограничивало понятие кафоличности (соборности) Церкви как воссоединения разделенного и разрозненного человечества по образу единства Святой Троицы [15. С. 454]. Церковь же является кафолической, поскольку она есть «единение во Христе» и «единство в Духе Святом» [Там же. С. 529]. И единство это является «высшей цельностью и полнотой» [Там же].

4. Православие: типологические особенности и духовный лик. При концептуализации Православия возникает задача определить специфику религиозной реальности Православия в типологическом пространстве христианских вероучений. Другими словами, увидеть Православие «прежде всего, таким, каким оно “видит себя”», освободив его, по выражению прот. А. Шмемана, от двух «редукций», производимых со стороны католицизма и протестантизма [16. С. 128].

Одной из важнейших особенностей религиозного устроения и духовного лика Православия является его *эсхатологичность* – вера в торжество Пасхального Воскресения. Такое устроение, по словам Н.А. Бердяева, выражается в том, что «центральным праздником в жизни Православной Церкви является праздник Пасхи, Светлое Христово Воскресение»

[12. С. 392]. В Католичестве же «вершина – праздник Рождества Христова» [Там же].

Эсхатологичность Православия означает бóльшую обращенность не к миру и земной жизни, а «к небу и вечности, то есть к Царству Божьему» [Там же. С. 393]. Это находит свое отображение в православном богослужении, где, как замечает прот. А. Шмеман: «Все – о Царствии Божьем и о радостной свободе, через него воссиявшей в мире» [17. С. 179]. «И я не перестаю удивляться, – продолжает Шмеман, – почему православные так упорно не слышат “мелодии” Православия... радостной, светлой, свободной?» [Там же. С. 437].

Миросозерцание Православия пронизывает изначальный *онтологизм*, или обращенность к бытию, а не к психическому или социально-историческому миру человека, как это более характерно для католического мироощущения и жизнедеятельности. В истолковании А.Ф. Лосева, если западному подвижнику в молитве, «кроме Бога, важен еще и он сам», то византийский монах-подвижник на высоте умной молитвы – «отсутствует сам для себя»; он «существует только для славы Божией» [6. С. 891, 884]. По мысли Н.А. Бердяева, православное сознание, понимая Церковь «наиболее онтологически», видит в ней, прежде всего, «религиозный духовный организм, мистическое Тело Христово» [12. С. 392].

В бого-человеческом организме Церкви Православие более акцентирует первый – теологический – компонент, а западная Церковь второй компонент – антропологический. Это находит свое выражение в особенностях осмысления уже самого стиля православного богослужения и богословия. Поясняя смысл данного подхода, Бердяев пишет: «Православная литургия начинается со слов: “Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святого Духа”. Все идет сверху, от Св<ятой> Божественной Троичности, от высоты Сущего, а не от человека и его души. В Православном представлении нисходит сама Божественная Троичность, а не восходит человек» [Там же. С. 388–389]. И далее: «В западном христианстве гораздо меньше выражена Троичность, оно более христоцентрично и антропоцентрично. Это различие намечается уже в восточной и западной патристике, из которой первая – богословствует от Божественной Троицы, а вторая – от человеческой души. Поэтому Восток раскрывает, главным образом, тайны догмата тринитарного и догмата христологического. Запад же, главным образом, учит о благодати и свободе и об организации церкви» [Там же]. По лаконичному выражению Бердяева: «Восток всегда космичнее Запада. Запад же человечнее» [Там же. С. 392]. Или, по уточнению А.Ф. Лосева: «Онтологизм Востока и психологизм Запада – вещи совершенно очевидные» [6. С. 890].

Характерную черту православного умосозерцания составляет *символический реализм* в восприятии и истолковании духовной реальности, который проявляется, прежде всего, в реалистическом истолковании богослужения и таинств в Православии в противоположность, например, их аллегорическому пониманию в Протестантизме. В литургическом богословии постоянно

проводится мысль о том, что Литургия реалистична и что она не просто психологическое воспоминание когда-то имевшего место события Тайной Вечери. В Рождественском богослужении «не только воспоминается рождество Христово, но Христос и действительно таинственно рождается, также как во св<ятую> Пасху Он воскресает» [7. С. 279].

При характеристике Православия в типологическом пространстве христианства существует две различные установки. При первой из них акцентируется внимание только на глубинных началах Православия при игнорировании каких-либо конкретно-жизненных его проявлений. При второй установке Православие рассматривается в единстве всех его сторон.

Развивая первое понимание, Вяч. Иванов писал: «Ввиду соблазна прискорбных недоразумений, предметом которых служит имя “православие”, нелишним почитаю определительно заявить... что означаю этим священным именем... духовное, а не житейское, вечное и вселенское в местном и временном, а не местное и временное в его исторической замкнутости и эмпирической относительности. Соборное Христово Тело Церкви святых, божественные Таинства, кафолический догмат, священное и литургическое предание, дух богочувствования, хранимый в преемстве сердечного опыта отцов, – все это достойно именуется православием. Но неправо означаются тем же именем – бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества» [18. С. 352].

В видении же А.Ф. Лосева, разделявшего позиции отечественной философии Всеединства, в сферу Православия, помимо мистико-догматических представлений о Церкви, входят также и такие моменты, как социокультурный стиль, реалии православного быта и даже космической жизни, которые, в его понимании, находятся в самой тесной связи с глубинными основаниями православного мироощущения и догматического вероучения. Так, по словам Лосева, в православном храме невозможно представить себе католическую статую Христа и святых. И это, очевидно, ровно так же, утверждает он, как «немыслимо в широко социальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин (в мистико-аскетическом опыте умного делания. – В.П.) соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари» [6. С. 883].

5. Предание как самосознание Православия и его специфика. Важнейшую черту Православия составляет отношение к своим исконным традициям, или, на языке самого Православия, к своему «Преданию» (ср. греч. *παράδοσις* – «преемственная передача», «учение», «предание» и лат. *tradition* – «передача», «повествование»)⁴. Подчеркивая особую значимость

⁴ О смысловой тождественности трех терминов – «Предание», «Традиция» и «Παράδοσις» («Парадосис») см. в классической работе В.Н. Лосского «Предание и предания» [19. С. 513]. Эта работа вышла впервые на французском языке под названием «La Tradition et les traditions», а затем в английском переводе – под названием «Tradition and traditions».

роли традиций в жизни Православия, Православную Церковь даже именуют Церковью Предания. Как пишет об этом Н.А. Бердяев: «Православная Церковь есть, прежде всего, Церковь предания в отличие от Церкви Католической, которая есть Церковь авторитета, и церковей протестантских, которые суть церкви личной веры» [12. С. 386]. И поясняет: «Православная Церковь... неизменно держалась силой внутреннего предания, а не внешнего авторитета. Она оставалась наиболее связанной с первохристианством из всех форм христианства» [Там же].

Под Преданием в самосознании Православной Церкви понимаются «вера и практика, которые были переняты апостолами от Иисуса Христа и с апостольских времен непрерывно передавались в церкви от поколения к поколению» [20. С. 204]. Как поясняет прот. С. Булгаков: «Полнота правой веры и правого учения... сохраняется всей Церковью и передается ею из поколения в поколение как предание Церкви, и это Священное Предание есть самая общая форма сохранения Церковью своего учения» [7. С. 47].

Какова же та реальность, которая именуется Преданием, или Традицией, Церкви, и каково место Предания в церковной жизни Православия? Отметим, что в Православии проводится четкое различие Предания как такового и исторических («горизонтальных») преданий. С образом Предания как такового связывается идея вселенской полноты («плиромы»), моменты которой и являют собой исторические предания. В мистико-богословском представлении В.Н. Лосского, «двойным условием полноты Откровения в Церкви» выступают Воплотившееся Слово и Дух Святой [19. С. 527]. Воплотившееся Слово и Дух Святой определяют и «подобающее место Преданию в реальности церковной жизни» [Там же].

«Будучи сверхисторично, христианство не внеисторично, но имеет историю», – замечает Булгаков [7. С. 46]. И Предание есть «живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории» [Там же. С. 47]. И Предание как хранитель такого истинного учения служит основанием для утверждения самоидентичности Православной Церкви в ходе истории. Но Священное Предание, по выражению прот. Г. Флоровского, не есть, однако, только историческая память и не есть только «ссылка на древность или на эмпирическую неизменность» [15. С. 455]. Оно есть «внутренняя, харизматическая или мистическая, память Церкви» [Там же].

В самосознании Православия Предание, по словам епископа Каллиста (Уэра), «не просто сохраняется церковью – оно живет в церкви, оно есть жизнь Святого Духа в церкви» [20. С. 206]. И оно есть «жизнь, личная встреча со Христом в Духе Святом» [Там же]. Таким образом, резюмирует Лосский, «мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви» [19. С. 525]. Предание есть «непрестанное откровение Святого Духа в Церкви» [21. С. 361]. По выражению Лосского, Церковь «познает Истину в Предании», в том Предании, которое есть «единственный способ восприятия Богооткровенной Истины», единствен-

ный способ узнавать выраженную в догмате или иконе истину, а также единственный способ «вновь ее выразить» [19. С. 535, 544]. Это означает, что Предание есть «жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума» [Там же. С. 525]⁵. «Быть в предании», по выражению В.Н. Лосского, значит «опытно участвовать в открытых Церкви тайнах» [21. С. 361–362].

Священное Предание, по выражению прот. Г. Флоровского, является «конкретным выражением кафолического самосознания Церкви» [15. С. 455]. Оно есть «благодатный опыт или самосознание Церкви» [Там же. С. 457]. В соборном преображении, по словам Флоровского, «личность получает силу и власть выразить жизнь и сознание целого» [Там же. С. 532]. Однако «не всегда и не каждым достигается этот уровень» [Там же]. Такого уровня достигают те, кого в Церкви именуют Учителями и Отцами. Именно от них, по словам Флоровского, мы слышим «не только их личное исповедание, но и свидетельство Церкви» [Там же]. Они «говорят нам из соборной полноты, полноты благодатной жизни» [Там же]. По мысли В. Н. Лосского, в силу кафоличности христианского Предания «личностный опыт каждого человека и общий опыт Церкви тождественны» [21. С. 361]. Разумеется, утверждает прот. С. Булгаков, «мера церковного ведения, в котором осуществляется сознание предания, может быть различна у различных людей и в разные времена» [7. С. 46–47]. Однако «оно остается живо и действенно, даже будучи неведомо» [Там же. С. 48].

В самосознании Православия Предание носит динамический, творческий характер. По словам епископа Каллиста (Уэра), Предание – «живое открытие Святого Духа в настоящем» [20. С. 206]. Православный мыслитель, по его выражению, «должен видеть предание изнутри, должен проникнуть в его внутренний дух, вновь пережить его смысл таким образом, чтобы это переживание стало открытием, исполненным... творческого воображения» [Там же]. Ведь «истинная православная верность прошлому всегда должна быть творческой верностью» [Там же]. Ибо, как замечает Евдокимов: «Прошлое Церкви никогда не убивает настоящее, но одухотворяет его, чтобы оно развивалось, постоянно находясь в русле предания и в его внутренней норме – в соборном согласии в том же Господе и в том же Духе Святом» [8. С. 278].

* * *

При единстве своей инвариантной смысловой основы Православие существует в христианстве во множестве ликов своего переживания и проживания. Как утверждал прот. А. Шмеман, пока существуют богословы, «богословие останется симфонией, а не унисоном» [22. С. 95]. Если вос-

⁵ Иногда в православной мысли проводится различие между собственно Преданием как основанием христианской Вести и традициями, имеющими сугубо человеческую природу [8. С. 280–281; 20. С. 205].

пользоваться этим образным выражением, можно утверждать, что осмысление Православия, как и практически всякого религиозного концепта в православно-христианском самосознании и духовном опыте, симфонично. И такое осмысление в культуре не имеет своего конца. По выражению прот. А. Геронимуса, метадеятельность как путь культуры к своему началу, пребывая в зависимости от свободного выбора, в настоящем эоне «не имеет завершения» [23. С. 59].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Постовалова В.И.* Идея «мета» в самосознании культуры XX-XXI веков // *Метафизика*. Научный журнал. – 2012. – № 4 (6). – С. 6–25.
2. *Балтазар Х.У. фон.* О простоте христиан // *Символ*. – 1993. – Вып. 29. Сентябрь. – С. 7–73.
3. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис. 1994. – 490 с.
4. *Аванесов С. С.* Теология как антропология // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах*. – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 02/03 2014. – С. 122–126.
5. *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики. – М.: Academia, 2013. – 800 с.
6. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
7. *Булгаков С.* Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – 416 с.
8. *Евдокимов П.* Православие. – М.: ББИ, 2002. – 500 с.
9. *Геронимус А., прот.* Рождение от Духа. Что значит жить в православном Предании. – М.: Никея, 2014. – 496 с. – («Встречи с Богом»).
10. *Глубоковский Н.Н.* Православие по его существу // *Православие: pro et contra*. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 182–198.
11. *Старец Силуан Афонский.* – Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря в Москве, 1996. – 464 с.
12. *Бердяев Н.А.* Истина православия // *Православие: pro et contra*. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 386–398.
13. *Верховской С. <С.>.* Православие и современность // *Православие: pro et contra*. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 405–415.
14. *Барсов Н.И.* Православие // *Христианство*. – Т. 2. – М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995. – С. 379–382.
15. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002 а. – 864 с.
16. *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947-1983. – М.: Русский путь, 2009. – 896 с.
17. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973-1983. – М.: Русский путь, 205. – 720 с.
18. *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 428 с. – (Серия «Мыслители XX века»).
19. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – 632 с.
20. *Каллист (Уэр), еп.* Православная церковь. – М.: ББИ, 2001. – 375 с.
21. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – 2-е изд., испр. и перераб. – М.: СТСЛ, 2013. – 586 с.
22. *Шмеман А., прот.* Богослужение и предание. – М.: Паломник, 2005. – 224 с.

23. *Геронимус А., прот.* Богословие культуры и фундаментальная наука // Международные Рождественские образовательные чтения: Христианство и наука: сборники докладов конференции. – М., 2004. – С. 38-88.

TO THE PROBLEM OF SYSTEMATIZATION OF CATEGORIES, RAISED BY KANT

S.Yu. Poroykov

The known ways of systematization of categories are discussed. As independent methods of classification of categories and also formulated with their help of the principles archetypic and philosophical and psychological approaches are considered. The system of the principles received on this basis has the structure described by archetypic numbers.

Keywords: categories, principles, archetypes, archetypic numbers, relational paradigm