

Источники и литература

1. Горфинкель И.М. Соотношение сознательного и стихийного в системе социального управления. Дисс. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 1992.
2. Курбанов М.Г. Стихийное и сознательное в реализации законов общества: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11 / СПб. гос. ун-т. – СПб., 1997. – 18с.
3. Курбанов М.Г. Философские искания человечности и исторический процесс. – Махачкала, Издательство "Юпитер". – 2002. – 253с.
4. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т./Пер. с англ. под. ред. В.Н.Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
5. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. / Российская АН.; Российский фонд культуры; – 3-е изд., – М., АЗЪ. – 1996. – 928с.
6. Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – ООО «Издательство «Петрополис», 2003. – 104с.
7. Спиркин А.Г. Стихийное и сознательное в истории // Философия: Учебник – М.: Гардарики, 1998. –С. 560-563.
8. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К.: «Преса України». – 1992. – 176 с.
9. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989.

Муза Д.Е.**К ПРОБЛЕМЕ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО «ИСТОКА»: ИНТЕРВАЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ**

В современных цивилизационных исследованиях, активизировавшихся в прямой связи с активным или пассивным вхождением локально-цивилизационных образований в глобальный Град, все чаще возникает тема истока и источности. Её культурно-исторический смысл всё явственнее проступает именно тогда, когда локально-цивилизационные потоки истории накладываются друг на друга, образуя замысловатую конфигурацию социокультурных реалий, вплоть до того уровня их взаимодействия, который маркируется термином «глобализация». Однако глобальный мир не маскирует скрытых – за расширяющимися и интенсифицирующимися взаимодействиями акторов, – их цивилизационных кодов. Проблема осложняется ещё и тем, что в теории исторического процесса концептуально не выписаны единые референции для субъектов этого процесса (то ли это унитарно-стадиальные, типа позитивистской, марксистской, теории индустриального и постиндустриального обществ, глобальный эволюционизм, то ли это локально-релятивистские, цивилизационные, культурологические, этнологические концепции и подходы). Либо они, эти референции, поставлены под сомнение самим ходом Истории, либо отрицаются в виду утраты универсальных смысловых координат отдельными субъектами, например – современным Западом [1, с. 65].

В таком случае возникает потребность в концептуальной развертке проблемы цивилизационного «истока» каждой их живых цивилизаций, которая, помимо методологической «нагрузки» несет в себе ценностно-смысловые векторы для конституирования онтологии и праксеологии цивилизационного субъекта. Поэтому в статье ставится цель – произвести реконструктивную работу в отношении «истока» восточнохристианской цивилизации, которая будет исходить из дискурсивных возможностей интервальной парадигмы. Последняя, как средство аналитико-концептуального плана дает возможность установить «интервалообразующие константы» и определить социокультурные инварианты интересующего нас, – восточнохристианского цивилизационного интервала. Разрешимость исследовательской задачи будет оправданной в том случае, если мы оговорим собственную мировоззренческую, концептуальную и методологическую позицию. Она состоит в том, что изучаемая цивилизация не есть: «дрейфующее общество на перекрестке цивилизационных магнитных полей» (Л.И.Семенникова) или т.н. «стыковая культура» (Г.С.Померанц), не есть евразийская цивилизация по преимуществу (евразийство и неоевразийство), не есть неудавшееся дитя Запада (В.К.Кантор), не есть культурно-историческая комбинация (неважно, как синтез или как симбиоз) элементов Востока и Запада (Вл.Соловьев, В.Вейдле, М.Волошин). Из своих истоков она, – плоть от плоти и дух от духа цивилизация восточнохристианского типа (А.С.Панарин), а это значит, что цивилизационное устройство (структура и энергия), набор регулятивных принципов, телеология и историческая судьба делают её статус неповторимо-своеобразной. Даже в условиях становления глобальной ойкумены.

Нужно заметить, в современных исследованиях всё чаще обращают внимание именно на этот культурно-цивилизационный спецификум (назовем работы современных авторов, – С.С.Аверинцева, В.В.Кожина, В.В.Колесова, К.В.Хвостовой, Б.А.Успенского, В.В.Бычкова, Б.С.Ерасова, Б.Н.Кузика, Ю.В.Яковца, Ю.В.Павленко, С.Б.Крымского, С.Эйзенштадта). Ранее проблему цивилизационного статуса Руси-России, напрямую выводимую из её цивилизационного «истока», поставили Н.Я.Данилевский и К.Н.Леонтьев, а пытались решить О.Шпенглер, В.Шубарт, А.Дж.Тойнби. Наиболее разработанный культурно-исторический взгляд на проблему социогенетики, представленный в многотомной «Study of History», позволил интерпретировать её в терминах генетических, материнско-дочерних отношений [2, с. 89]. Однако у Тойнби можно встретить и такую мысль, которая одновременно и дополняет, и значительно проблематизирует соотношение «истока», порождаемой из него цивилизационной формы и её модификаций: «как под Распятием, так и под серпом и молотом Россия – всё ещё «Святая Русь», а Москва ещё «Третий Рим». Tamen usque recurrent» [3, с. 114]. Если продлить эту мысль, то и современная (постельцинская) Россия, плюс государства так или

иначе поддерживающие её цивилизационный вектор, воспроизводят глубинные архетипы византизма. Но именно такой социокультурный генетизм, развернутый в циклическую схему бытия всякой цивилизации, входит в противоречие с: а) поступательным принципом жизни Церкви в Истории [2, с. 92]; б) диалоговым аспектом цивилизационной монадологии, который дан в синхронии актуальной истории. В первую очередь, через широко понимаемую вестернизацию (серию «вызовов» Запада по отношению к незападным мирам) в виде прогрессивных идеологий и практик Модерна (просвещения, правовыми средствами регламентированного индивидуализма, рационализма в социально-политической и экономической сферах), его доминированием в технологической плоскости. Сегодня социокультурный дуализм традиционных и техногенных (в другой терминологической упаковке: традиционных и либеральных) цивилизаций, выступает едва ли не главной интригой мировой динамики [4].

Но здесь для понимания немодернового (а уж тем паче, - постмодернового) статуса восточнохристианского космоса, как нам кажется, нужна ещё одна подсказка «позднего» А.Дж.Тойнби. В работе «Мир и Запад» он артикулировал взаимоотношения восточнохристианского и западного миров как взаимоотношения субъекта, носителя «сумки с инструментами» и субъекта, носителя духовного (мировоззренческого) потенциала [5, с. 159]. Таким, во времена жизни Тойнби, было учение Маркса-Энгельса, заимствованное православными славянами для эффективной цивилизационной контригры против того же Запада. В настоящий момент иная ситуация, хотя заимствованные с Запада – после идейного, а затем и физического краха СССР, – либеральные (неолиберальные) принципы хозяйствования, социальные технологии и мораль индивидуального успеха, всё менее популярны. Помимо этого, именно сейчас приходит сознание того [6, с. 36 - 69], о чем столь настойчиво писали мыслители русского зарубежья: о духовной революции и реформации человечества, которая будет проистекать из православного региона (восточнохристианского суперэтнического текста) как незамутненного источника жизне- и смыслоутверждающих мотиваций. Тем более, при желании сохранить своё цивилизационное лицо в условиях реального распада поствизантийского мира (куда входят: Эфиопский субцивилизационный анклав (по сути замкнутый в своих географических пределах и не обладавший мощным универсализирующим проектом); Закавказский субцивилизационный анклав (отличающийся своим культурно-лингвистическим своеобразием); Балканско-Придунайский субцивилизационный регион (сыгравший значительную роль в распространении и утверждении христианства, но претерпевший значительные культурно-политические «издержки» в ходе турецкой экспансии XV века и экспансии современного объединенного Запада) – Ю.В.Павленко [7, с. 170 – 182]. Не секрет, что именно Россия с времен Московского Царства претендует на роль цивилиобразующего центра, в том числе, в современных межцивилизационных и глобальных играх. Но спрашивается: каков её трансистоический потенциал?

Для понимания сути проблемы устройства культур-цивилизационного субъекта, обратимся к хайдеггеровской идее истории в модусе её «источности» («истока»). Именно исток, начало, *αρχή*, становиться тематически важнейшим понятием мышления самого Хайдеггера, когда он пытался доискаться точки отсчета: и европейского метафизического мысле-творчества, и события забвения бытия в современной ему западной цивилизации. Универсально-онтологический смысл истоков такого мышления стал понятен тогда, когда немецкий философ лично пережил и воочию увидел трагедию второй мировой войны. Отсюда, – желание понять себя (свою эпоху и культуру), – из истока, за которым могут открываться и большие глубины. Так Хайдеггер осуществил *Кehre*, поворот или возврат к стихии мысли (логосности) досократиков. В ней угадывалось неискаженное поздними фигурами мысли и искусственными словоформами, – подлинное Бытие. Тем самым, им было предложено нормативизировать эллинский исток западноевропейской культуры, постепенно, – в ходе развития мышления о сущем (а не Бытии), утратившем свой статус. Обнаружение «истока» в известном смысле открыло возможность уяснения мировоззренческо-деятельностных тупиков жизни западноевропейской цивилизации. Парменидовская метафизика и её позднейшие модификации, вплоть до переворачивания самой структуры этого знания у Ф.Ницше, - у Хайдеггера «приобрели» статус объяснительных моделей проекта западной цивилизации. Точнее: их эмпирической реализуемости в «поставе», угрозе забвения Бытия и истины Бытия.

Любопытно, что русская и украинская эмиграция начала XX века, непосредственно соприкоснувшаяся с феноменологией этого опыта, поставила вопрос о ценностно-мотивационных предпосылках затянувшегося кризиса, в котором пребывает «передовой» Запад и его последователи. Поэтому не кажется случайным тот факт, что нынешние формы жизни восточнохристианских народов (их культурные системы), усилиями В.Н.Лосского, о. Василия Кривошеина, архимандрита Киприана (Керна), академика С.С.Аверинцева и рядом современных авторов, таких как Г.Г.Литаврин, Г.М.Прохоров, М.В.Бибиков, О.Л.Абышко, Г.Л.Курбатов и др., были «опрокинуты» на свой «исток», и тем самым, сохранены для настоящего, и возможно, – будущего. В этой связи любопытной представляется гипотеза С.С.Хоружего, когда он указывает на о. Георгия Флоровского, как на равного по замыслу Хайдеггеру автора, поставившего перед собой задачу полноценной экспликации «истока» в греческой патристике [8, с. 47 и сл.]. Действительно, реконструктивная деятельность [9] этого известного историка восточнохристианской культуры, богослова и философа, стала поворотным пунктом в решении вопроса об источности и типологических чертах интересующей нас цивилизации.

После подобных дистинкций в области оснований, мы едва ли можем рассчитывать на понимание восточнохристианской культуры и соответствующей ей цивилизационной онто-логики, если элиминируем из представления о ней саму мысль об её перво-источности. Иначе останется вне поля зрения конститутивная роль «истока» для всякого социокультурного интервала, в том числе, – для формулировки и реализации

проективного задания цивилизации, и её макроидентичности. К тому же мы должны понимать, что назревшая ныне идея «нового возрождения» (=возврат к базисным элементам метафизического измерения человеческого бытия) [10, с. 9], также пододвигает нас к поиску истока, но взятого в глубинном, транскультурном и трансквилизационном значении. В терминах цивилиологии это может означать направленную к перво- смыслам «материнской цивилизации» регрессию.

В таком случае, применительно к исследуемому интервалу следует говорить о: 1) семантике византийской культуры (а также порожденной ею восточнохристианской) цивилизации, реализовавшей себя в сюжетах и образах новозаветного Откровения, но творчески развитой в пределах тысячелетнего цикла; 2) греческой философии и искусстве, как средстве презентации смыслов Богооткровенной религии; 3) целом спектре автохтонных праславянских и славянских этно-культурных традиций, включая спорадическое влияние иудаизма, культурных флуктуаций западного христианства и этнических культур пра-Европы. При сравнении всех перечисленных традиций на предмет видения архитектоники мира, его бытино-исторических истоках для отдельного человека, групп людей («локализованного человечества»), обнаруживается их принципиально несовместимая символика и семантика. В основе христианства как самостоятельной духовной традиции лежат два события: Воплощение Сына Божия, - Иисуса Христа; Его последующая крестная смерть и событие Воскресения. Именно они образуют центральный сюжет Священного Писания Нового Завета и становятся отправной точкой конституирования священного Предания. Более того, эти события полагают новую, универсально-духовную ось Истории, по сути дела отменяя (или делая второстепенными) т.н. геополитические или геоэкономические оси античного мира. Вместе с тем, христианство как свидетельство об Истине посредством Писания и Предания, несет в себе двуслойную семантику: оно космологично (не только в аспекте креационизма, но и сотериологии), ибо Воскресение всегда актуально; но оно же и исторично, поскольку всеобщее воскресение (апокатастасис) – лишь грядущее (потенциальное) событие.

Поясняя это положение, припомним, что само христианское Откровение имело «точку опоры» в священной истории Ветхого завета, точнее в тех обетованиях и реальных событиях, которые подвинули человечество к наиболее полному участию в «Божьем композиционном замысле» (С.С.Аверинцев). Этот замысел вообще выделялся не иначе как «олам» (мир как история), движение которого вызывает к жизни «субъекта выбора и действия», и побуждает этого субъекта соотносить свои действия с вне-временным, помещенным в вечность Смыслом [11, с. 93 - 94]. Вначале этим субъектом был древний Израиль, но с пришествием на землю Христа-Спасителя и его универсальной проповедью покаяния, прощения и спасения, субъектом потенциально становится все человечество, каким бы дискретным оно ни было. Актуально же, субъектом становится апостольская община, катакомбная и гонимая Церковь, поместные Церкви, наконец, первая христианская империя... Сама же империя возводилась на нескольких христианских антиномиях. Речь идет о: а) временном или историческом модусе (с мистической оппозицией: «сей век» / «будущий век»); б) пространственном или космологическом модусе (с реальной оппозицией: «небесное» и «земное»); в) онтологическом модусе (с противопоставлением метафор: «материи» и «духа», «времени» и «вечности»). Согласно акад. С.С.Аверинцеву, именно в византийской литературе, сплавившей ближневосточную словесность с эллинскими мыслительными схемами (прежде всего – платонизмом и неоплатонизмом), был проработан вариант сопряжения этих модусов, как взаимозаменяемых смысловых эквивалентов, - в пределах одного символического универсума. Поясняя эту модель, он писал: «духовное (здесь – Д.М.) так относиться к телесному, как небеса относятся к земле и «будущий век» относиться к «сему веку»... Но этого мало. Достаточно часто приравниваются друг к другу не только отношения, но и сами члены этих отношений; взаимозаменяемость как бы переносится на них» [11, с. 112 - 113]. Признавая подобную гибкость мышления, не раз проявившуюся социокультурных практиках Византийской империи, тем не менее, нужно обратить внимание на одну важную особенность его актуализации.

Если внимательно посмотреть на историю византийской цивилизации от её основания - до заката, то мы обнаружим, что «центры общества» (Э.Шилз), «творческое меньшинство» или религиозно-политические институты всегда тяготели к воспроизводству одного и того же «символического кода» (С.Эйзенштадт) [12, с. 72]. Это особо примечательно, ибо апелляция к содержанию кода осуществлялась даже тогда, когда император и патриарх (напр. император Юстиниан и патриарх Евтихий, император Лев VI и патриарх Иганатий, император Иоанн Цимисхий и патриарх Полиевкт) были предельно далеки друг от друга в восприятии какой-либо внутри- или внецивилизационной проблемы, или Церковь в лице своих вероучителей (напр. святителей Иоанн Златоуста или Григория Паламы) оппонировала политико-социальный порядок.

По нашему мнению «символический код» византийской цивилизации восходит к текстам св. Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». В них утверждалась иерархическая структура высшего духовного мира, которая имела своеобразный аналог в земном бытии. «Иерархия, - писал св. Дионисий, по моему, есть священная организация, знание и деятельность, воспринимающие насколько это доступно, богообразие и к явленным от Бога осияниям соразмерно для богоподражания возводимые» [13, с. 71]. Такое «сверхмирное художество» имеет соответствующие задаче «божественного восхождения» или «обожения», параллельные структуры в мире земном. Вся лестница трех тройственных чинов «небесной иерархии» - 1) престолов, херувимов и серафимов; 2) господств, властей и сил; 3) начальств, архангелов и ангелов; равно как и земной: 1) крещение, евхаристия и миропомазание; 2) епископы, священники и диаконы; 3) монахи, миряне и оглашенные, – определяются как важнейшие составляющие мистерии «просвещения» Богом человечества и единения с Ним, как с высшей Красотой и Благом. Иератический статус иерархии и пневмические отношения внутри её уровней и стали той символической моделью, которую социо-

культурно пыталось реализовать византийское общество. Принципы устойчивости и неподвижности делали эту систему в принципе аисторичной. Заимствованная из античного полисного уклада социальная стратификация лишь «помогала» космолизации божественно-социального $\tau\alpha\kappa\omicron\tau\iota\xi$ -а. Он был здесь утверждён в виде священного порядка духовных существ как единого Тела Христового, а значит, ниспровергал телесно-статуарную модель античного космоса с его «телесными интуициями».

Но с другой стороны, обращение каждой души ко Христу, введение её через Церковь в Богочеловеческий организм, должно быть учтено в качестве центрального факта мистического историзма, имманентного земным, отягощенным грехами, условиям человеческой экзистенции. Мистическо-литургическое богообщение, плюс сакрализация (насколько это возможно всех сторон жизни византийцев: от службы в армии и монастырских послушаний - до земледельческой деятельности и правовых актов [14, с. 108 - 137] на самом деле были ничем иным, как собиранием этнических и социальных групп, западных и восточных культурных агломераций, - в единый макроисторический субъект, «мир миров», «культурную коалицию» (Г.Померанц) или, в нашей терминологии, «цивилизационный интервал». Если за этим учесть, что «символические коды и основополагающие нормы в каждой группе и обществе очерчивают ряд существенных признаков подобия и границы коллективов по отношению к социетальному центру и центрам...» и они же «воздействуют на определение границ макросоциального порядка и их относительную открытость» [12, с. 81], то становится понятным сам характер онтологии «материнской цивилизации». Он, возьмем на себя смелость предположить, был ничем иным как интервалом с четкой «иерархической подчиненностью». Недаром «символический код» византийской цивилизации воспроизводил иератически-космологическую модель организации социального бытия, легитимировал исключительно культурные и этические ориентации на Абсолют (ведь обе иерархии, гражданская и церковная имели своим источником - Личность Иисуса Христа [15, с. 302]), систематизировал «правила» вхождения личности в космически-иерархический порядок и адекватного участия в нем. То есть Византия, создав «свою» версию христианства (христианской имперской культуры), дала её космологическое (неоплатонически-мистическое) прочтение.

«Участие» в этом проекте народов, входящих в «тело» империи весьма примечательно с т.з. сорокин-ского концепта «вертикальной мобильности»: «социальный подъем» в Византии обеспечивали духовно-нравственные качества индивида, а не его непосредственная сословная принадлежность. Например, на императорском престоле оказывались представители крестьянского страта (Юстин I и Юстиниан I), а на патриаршем - люди из небогатых городских кругов (св. Каллист I). Если взять этно-социальную составляющую проблемы, то как показал А.П.Каждан [16], свойственная византийскому обществу «вертикальная динамика» предполагала «открытость» и «мобильность» социальной верхушки, при том что аристократические роды (греческие, армянские и т.д.) - её неотъемлемая часть. Более того, этот «символический код», что называется, программировал весь объем условий сохранения макросоциальной целостности. Однако возникает вопрос: каков исторический или «горизонтальный» срез бытия этого цивилизационного интервала? Именно византийские авторы, что принципиально важно для выработки исторического сознания цивилизационным субъектом, проделали работу по организации исторических событий в единый причинно-следственный ряд, задавая картину предшествующих, актуальных и грядущих фазисов Истории. Известно, что Евсевий Памфил, разрабатывая свою историографическую схему, ввел две системы датировки исторического материала: светскую (по эпохам царствования римских императоров) и священную (от праотца Авраама до апостолов и святых первохристианских подвижников). Так космологический модус сознания обогатился историческим.

Совмещение космологического сознания как сознания божественного первоисточка, либо как райского блаженного состояния человека, и, сознания исторического, как сознания причин-и-следствий в ракурсах: происходящее - произошедшее; происходящее - то, что может произойти, сообщило Византии как субъекту историетворчества особое «зрение». Не случайно, как указывает Б.А.Успенский [17, с. 29 - 31], православное христианство, соединив в догматических формулах Никейского, I Константинопольского, Ефесского, II Константинопольского и Халкидонского соборов, божественную природу Христа с природой человека, добилося адекватного миропонимания, которое, в конце концов, стало достоянием всей восточнохристианской ойкумены. Но, как известно, Византия - цивилизация погибла, влекомая к нарушению именно космологическо-и-исторической структуры целым комплексом внутренних и внешних причин. Но вопрос о том, как осуществилась цивилизационная преемственность, т.е., преемственность базисных социокультурных компонентов (в формате: Византия - Киевская Русь, Московское царство, Российская империя и т.д.), был успешно решен в историософии К.Н.Леонтьева.

К сожалению и сейчас нередко встречается непонимание существа византийского культурно-исторического типа (вспомним многочисленные работы А.Л.Янова). В леонтьевской же теории византизма, нужно заметить, построенной на знании реальной жизни социокультурных останков этого интервала, но распознаваемого, тем не менее, как самостоятельный тип цивилизации, кристаллизовалось: «Мы знаем, например, что византизм в государстве значит - Самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем о наклонности византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу» [18, с. 94]. Именно в таком виде, согласно Леонтьеву, «он всосался у нас». Отсюда требование, вытекающее

из цивилизационного статуса «византизма»: во что бы то ни стало сохранить за ним «функцию» ценностно-нормативного базиса всего социокультурного порядка, в том числе, - как основания идентификации, - при внешних «вызовах» со стороны осуществившего «осевую контрреволюцию» и перешедшего в режим исторического «прогресса» Запада. Запада, упразднившего («убившего») Бога, а значит рационально «убравшего» из космолого-исторического универсума размерность трансцендентного, институциональные структуры – «священство» и «царство», плюс те нравственные обязательства (аскетизм), которые были нацелены на снятия напряжения между земным и небесным порядками существования.

Таким образом, византизм как актуализируемый «исток» представляет собой набор интервалообразующих констант: Церковь как мистический, богочеловеческий организм, христологически и космологически укорененный институт власти, этико-нормативные «правила» и сотериологические установки. Последние, как показал тот же К.Н.Леонтьев, могут и должны актуализироваться в условиях торжества «религии западного эвдемонизма» и «всесмешения».

Источники и литература

1. БодрЖр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004.
2. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії. Том 2. – К.: Основи, 1995.
3. Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії// Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Сборник. – М.: Изд. группа «Прогресс»; СПб.: «Ювента», 1995. – С. 105 - 114.
4. Степин В.С. Філософія і епоха цивілізаційних змін// Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16 - 26.
5. Тойнбі А.Дж. Мир и Запад// Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Сборник. – М.: Изд. группа «Прогресс»; СПб.: «Ювента», 1995. – С.155 - 194.
6. Бессонов Б.Н. Соціальні і духовні цінності на рубежі II і III тисячоліть: Учебное пособие. – М.: Норма, 2006.
7. Цивілізаційна структура сучасного світу. В 3-х. томах. Т.1. Глобальні трансформації сучасності/ Под ред. академіка НАН України Ю.Н.Пахомова і доктора філософських наук Ю.В.Павленко. – Київ: Наукова думка, 2006.
8. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
9. Прот. Г.Флоровский. Отцы первых веков. – Кировоград: Изд. - инф. агенство «Без таємниць», 1993; Он же. Восточные отцы IV века. – М.: Паломник, 1992; Он же. Восточные отцы V – VIII в.в. – М.: Паломник, 1992.
10. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры: стратегемы и ценности. – Симферополь: Сонат, 2005.
11. Аверинцев С.С. Порядок космоса и прядок історії// Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – С. 87 – 119.
12. Эйзенштадт С. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект-Пресс, 1999.
13. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии// Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – С. 37 – 205.
14. Хвостова К.В. Особенности Византийской цивилизации. – М.: Наука, 2005.
15. Иоанн Мейендорф (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Мн.: Лучи Софии, 2001.
16. Каждан А.П. Соціальний склад господарюючого класу Візантії XI – XII в.в. – М.: Наука, 1974.
17. Успенский Б.А. История и семиотика. Восприятие времени как семиотическая проблема// Успенский Б.А. Этюды о русской истории. – СПб.: Азбука, 2002. – С. 9 – 76.
18. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство// Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 94 – 155.

Нефедев С.Н.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНАЛЬНОГО

Еще М.Мерло-Понти отмечал, что в связи с изменением философской концепции сознания в XX веке, можно наблюдать «переход от философии ощущения к философии выражения» [12, с.22]. Интуитивное познание также стало отождествляться не с восприятием, а с выражением (А.Лосев, Б.Кроче) [1, с.30]. *Диалектическая феноменология* представляет собой *учение о восприятии как выражении*, в противовес, идущей еще от Аристотеля, концепции «восприятия-впечатления». Она исследует «область выражения и выразительности», «стихию выразительности», то есть «эстетическое» как таковое [10, с.184]. «Эстетика не есть наука о прекрасном ... эстетика есть наука о выражении, то есть о том, как невидимое внутреннее дано во внешнем, воспринимаемом и нашим зрением и всеми прочими внешними чувствами» [6, с.583]. Эстетика определяется А.Лосевым как «выразительная часть онтологии» [6, с.584], как феноменологическая дисциплина.

Рассматривая концепцию эстетической предметности в рамках неоплатонического подхода, Лосев выделяет в ее структуре четыре онтологических слоя, определяемые соответствующими им конститутивными условиями, представленными в виде эйдетических структур «логоса», «эйдоса», «софии», «мифа» [6, с.389]. Противоположность «логоса», как дискурсивного мышления, и «эйдоса», как картинно данного в сфере ин-