

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. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004.
2. Тойнби А.Дж. Дослідження історії. Том 2. – К.: Основи, 1995.
3. Тойнби А.Дж. Цивілізація перед судом історії// Тойнби А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Сборник. – М.: Изд. группа «Прогресс»; СПб.: «Ювента», 1995. – С. 105 - 114.
4. Степин В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен// Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16 - 26.
5. Тойнби А.Дж. Мир и Запад// Тойнби А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Сборник. – М.: Изд. группа «Прогресс»; СПб.: «Ювента», 1995. – С.155 - 194.
6. Бессонов Б.Н. Социальные и духовные ценности на рубеже II и III тысячелетий: Учебное пособие. – М.: Норма, 2006.
7. Цивилизационная структура современного мира. В 3-х. томах. Т.1. Глобальные трансформации современности/ Под ред. академика НАН Украины Ю.Н.Пахомова и доктора философских наук Ю.В.Павленко. – Киев: 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 истории// 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. Социальный состав господствующего класса Византии 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-

теллектуальной интуиции, разрешается посредством концепции «диалектического эйдоса» в «символе». Противоположность же «символического» и «физического» разрешается в «мифе». Посредством последнего осуществляется нередуктивная имманентизация вещного в сознание, а также встречный процесс смыслового генезиса, прорастания смыслового в предметную плотность.

### 1. Дефиниция «эстетического» и «художественного»

Феноменологический подход предполагает тождество сфер явленного и воспринятого. Следовательно, здесь понятие «эстетического» выступает в качестве синонима понятия «феноменального». Но как справедливо заметил А.Ф.Лосев: все феноменальное – эстетично, но далеко не все – художественно [10, с.186]. В связи с этим, чтобы правильно определить границы приложения феноменологического метода представляется необходимым дать феноменологическую дефиницию указанных сфер.

«Эстетическое» можно определить как сферу непосредственного переживания, через «эйдос» как «понятийную форму» восходящее к протофеномену, к порождающему началу. «Художественное» – есть область фактического созидания произведений искусства, формирующее предмет как художественное произведение как чисто внешним образом «видимый облик» – в виде «эйдолона». «Эстетическое» – есть непосредственная данность феноменального, восприятие которое не является «впечатлением» (внутренним психическим отражением внешней физической реальности). «Художественное» – это восприятие уже опосредованное «впечатлением». «Художественное» – это всегда уже переконституированная (переосмысленная предметность). Переоформление данного есть специфически художественный способ его переосмысления. *Творческое вдохновение* как энергия переоформления есть некая одержимость предметом, страсть, предполагающее в качестве своего необходимого основания «интерес» – феноменальное проявление потребности в предмете. Говоря феноменологическим языком – оно *есть «заинтересованная интенциональность»*. Характер этой заинтересованности, качественные характеристики интенции явленные в изображаемом предмете и есть проявление того, что принято называть «художественным стилем». «Художественный стиль не есть прием» [10, с.186], это «некая своеобразная субстанция, а не просто результат применения технических приемов» [10, с.187]. Соотнося и сравнивая художественное произведение как феномен, предмет и художественный стиль как единство приемов поэтического произведения, Лосев приходит к выводу, что «и художественное произведение моделируется самим собой, и художественный стиль моделируется тоже самим же собой» [10, с.193]. Значит, они не могут быть редуцированы друг к другу. Художественное произведение и художественный стиль предполагают друг друга потенциальным образом, но актуально никогда не содержатся друг в друге, и никогда окончательно не совпадают.

Стиль может толковаться как «форма мировоззрения», определяющая специфику конституирования художественного произведения как феномена прежде всего в ритмическом плане [Г.Ноль, 1920, см.: 10, с.203]. Именно стиль определяет динамику феноменального генезиса. Так В.М.Жирмунский считает художественный прием актом «телеологическим, определяемым своим заданием» [см.: 10, с.189]. Художественный стиль определен двояким образом: во-первых, со стороны феномена-эстетелита (эстетической предметности) – как изначальной интенциональной «цели», и во-вторых, со стороны «художественной формы» (художественной предметности) – как «нормы» исполнения. Поэтому «стиль есть соотношение художественного образа с тем, что не является им самим, с тем, что является для него только инобытием» [10, с.165]. В феноменологическом смысле указанный инобытийный эталон не является ни без-образным идеалом, ни физическим предметом, находящимся вне сознания. Это как раз и есть та эстетическая предметность, которая лежит в основе предметности художественной. *Стиль можно определить как специфический способ реализации интенционального интереса, способ осуществления желаемого посреди данности.*

Можно говорить о существовании неких «экспрессивных», или иначе – «стилистических фактов». Стилистические факты входят в состав (но не в структуру) коммуникации и являются, в известном смысле, асемантическими (ибо они понимаются через «подтекст») и не могут быть формализованы и смоделированы. Таким образом, методы лингвистического, семантического анализа оказываются неадекватны для исследования хотя и подчиняющихся структурным законам языковой системы, но находящихся за ее пределами стилистических фактов [Б.В. Горнунг, 1965, см.: 10, с.223–224]. Данные феномены могут быть адекватным образом рассмотрены не посредством модели-реконструкции (композиционной схемы), а могут быть поняты исходя из соответствующих «внехудожественных», «порождающих», «первичных моделей». Согласно Лосеву, такие «первичные модели» определяют не только специфику «художественной формы», но и специфику «художественного стиля» как феномена (последний же явлен нам именно в самой предметности произведения). В процессе развертывания первичной порождающей модели оказываются проявленными «четыре стороны художественного стиля: ...деструктурная, структурная с необходимым выходом за пределы структурности, эстетически-художественная и идеологическая» [10, с.218]. Им соответствуют определенные типы «стилистических фактов», которые могут быть определены как феноменальные спецификации. В дальнейшем, предметом нашего исследования станут две последние спецификации, а именно: 1)символ – соответствующий эстетически-художественной стороне стиля; 2)миф – являющий нам идеологический аспект стиля.

### 2. Дефиниция «символа» и «мифа»

Поскольку «феномен» есть явление, нечто воспринимаемое, то существует возможность его психологизации. Чтобы избежать указанной ошибки, необходимо четко отличать феномен не только от психического образа, но даже – от логического (логосного) образа, от эйдоса. «Пребывание выраженности факта ... в человеческом субъекте [сознании – С.Н.] есть пребывание смысла данного факта в ином, в инобытии» [5, с.39].

Феноменом как фактом сознания является не просто «нечто», а его «смысл». Но этот «смысл» еще не эстетичен, потому что он – невыразителен. «Смысл... предполагает иное только внутри себя... Выражение есть смысл, предполагающий иное вне себя, соотносительный с иным, которое его окружает» [5, с.14]. Но что же его может окружать, что является упомянутым инобытием? В качестве инобытия, позволяющего обрести «смыслу» измерение «бытия-для-другого», может выступать либо «иной смысл» (собственно эстетическое), либо «меон» - помещающий смысл в целостность «вещи» как в контекст. *Смысл, обладающий измерением «бытия-для-другого», называется «эйдосом». Он обладает потенцией организации смыслового взаимодействия, является необходимым условием, общей основой и «дискурса», и нелинейной смысловой «ассоциации».* Иными словами, одна из конститутивно значимых сторон художественного стиля, обозначенная Лосевым как «структурная с необходимым выходом за пределы структурности», может быть идентифицирована как сфера «эйдосного».

На основе фактического смысла как эйдоса возможно дальнейшее конституирование «вещи». Путем помещения этого ядра в смысловой контекст мы получим генетический смысловой конгломерат – «смешанный эйдос», в пределе – «ген», смысловое единство «вещи», ее «конституцию». Поместив же смысл-эйдос в меональный контекст, мы получим измерение генезиса, «образный» ряд, посредством которого становление окажется явленным в виде перманентно длящегося воплощения. Таким образом, общим эстетическим основанием таких феноменальных спецификаций как «символ» и «миф» является «эйдос».

Эйдос, обладающий измерением «бытия-для-другого», может быть определен как «энергема» («динамический», заряженный энергией, субстанциализированный смысл). Термин «энергема» можно использовать для обозначения *специфической «символической», коммуникативной субстанции «жизненного мира».* Постулирование такой субстанции позволяет объяснить как процесс индивидуального осмысления чего-либо, так и процесс интересубъективного взаимопонимания. Следовательно, как просто герменевтика, так и глубинная (экзистенциальная) герменевтика имеют не только общую феноменальную базу – предметный горизонт, но и общее субстанциальное основание, обеспечивающих феномен «коинциденции, то есть совпадения» (М.Мамардашвили). Таким образом, становится возможным не только адекватное понимание совпадения смысла и феномена, но и причина совпадения субъективных смыслов различных людей по поводу одного и того же феномена. *Суть «коинциденции» - в возможности адекватной ассимиляции «иного» не только без его деформации, но даже без «аннексии» у «Другого», без коммуникативной борьбы с «Другим».* М.Мамардашвили указывает на следующую особенность коинциденции: «если вы что-либо подумали, то это существует [как элемент вашего жизненного мира – С.Н.], даже если уже кто-то это подумал. ...что-то помышленное вами – ваше, даже если это совпадает с мыслью другого человека» [11, с.11]. Ту же самую субстанциальную основу имеет не просто взаимопонимание по поводу оценки неких предметностей, но и экзистенциальное взаимопонимание, например «совпадения человеческих чувств, скажем на любовном свидании» [11, с.19].

Таким образом, *необходимо говорить о наличии не столько интересубъективной, сколько трансубъективной реальности.* С точки зрения данного утверждения можно предположить, что указанная единая «символическая» субстанциальная основа лежит как в основе S-O, так и в основе S-S единства. Принцип любого единства вообще может быть исследован при помощи одного категориального аппарата, в рамках единого феноменального поля.

Показав субстанциальную общность «символической» и «мифологической» феноменальных спецификаций, остановимся теперь на их различии. «Символическая субстанция» является потенцией («энергемой») «символа», обеспечивающей S-O единство. S-S единство конституируется на основе онтологического перехода «символа» в «миф», который, в свою очередь, обладает таким специфическим качеством как «достоверность». S-O единство носит символический характер и необходимо предполагает «значимость» объекта для субъекта, определяющее это отношение как заинтересованное и интенциональное. S-S единство предполагает наличие «веры» и носит мифический, идеологический (А.Лосев) характер. Если «символ» как онтологический элемент выражает индивидуальную потребность и способность осмысления и оценки «вещи», то «миф» как элемент сознания указывает на социальную детерминанту «вещи», а именно, на такое качество феномена как его «достоверность». Обе рассмотренные феноменальные спецификации имеют коммуникативную природу. Поскольку коммуникативная субстанция обеспечивает не только S-S, но и S-O единство, то она не носит интересубъективного характера.

«Миф» является не только пределом осознания, осмысления чего-либо, он присутствует в сознании не просто как значение, но выступает в качестве его «вещного» - материально-телесного - основания. Таким образом, «миф» может рассматриваться не как феномен культуры или как феномен коллективного сознания, а как базисный элемент индивидуального сознания. Как справедливо заметил А.Ф.Лосев, «предметы живого человеческого опыта, обязательно суть мифы» [4, с.78]. Каковы же основные *характеристики «мифа» как «вещи»?*

*«Миф» - есть субстанция, «вещь» монадического плана, а не просто символическая функция сознания, не во-ображаемое, а самоданное.* Как феноменологу Лосеву кажется недостаточной неокантианская концепция мифа Э.Кассирера, рассматривающего миф лишь как феномен культурогенеза. Он предлагает рассматривать «миф, - не как, - гипотетическую, но как фактическую реальность, не функцию, но результат, вещь, не возможность, но действительность» [4, с.39]. Причем, «в мифической предметности можно констатировать наличие разных степеней реальности ... факты разной напряженности бытия» [4, с.36].

*«Миф» есть специфическая форма рефлексии.* Лосев говорит о некоей мифической «отрешенности» от обыденного смысла [4, с.65], которая «объединяет вещи в каком-то новом плане, лишая их присущей им раздельной конкретности» [4, с.69]. Во-первых, «миф различает или может различать истинное от кажущееся»

гося и представляемое от действительного» [4, с.39]. На наличие в мифологическом сознании категории истинности, по мнению Лосева, указывает факт борьбы между мифами внутри самого сознания [4, с.40]. Во-вторых, миф историчен и представляет собою «систему разных уплотненностей времени» [4, с.87]. Именно указанная темпоральная специфика, на наш взгляд, способствует и различению степеней реальности явленного.

*Миф, являясь формой рефлексии, не носит структуры дискурса.* Даже будучи в качестве момента включен в содержимое какого-либо дискурсивного рассуждения, он не умещается целиком в его линейной структуре, и продолжает сохранять свою онтологическую (да и просто логическую) автономность. По мнению Голосовкера, основной логический принцип мифа может быть охарактеризована как «закон метаморфозы», определяющий движение образа по «смысловой кривой» [2, с.205], замыкающейся в итоге в «круг» [3, с.42].

В итоге, А.Лосев приходит к выводу о том, что «особый идеальный мир есть диалектическая необходимость» [4, с.183] для любого сознания, что означает утверждение не интерсубъективной (по Гуссерлю) и не трансцендентально-прагматической (как то у К.-О.Апеля), а мифологической природы «жизненного мира». Диалектическая феноменология рассматривает символическую реальность – «миф», – не только в качестве культурной функции социальной формы организации жизни, но, прежде всего, как субстанциальную основу сознания. Смысл концепций мифа, предложенных А.Лосевым и Я.Голосовкером, заключается в возвращении в феноменальное пространство индивидуального сознания отчужденного мира статических смыслов-норм в виде мифологически конституированного «жизненного мира».

В рамках мифа осуществляется трансформация статуса предметности (с онтического на онтологический) без процедуры редукции, с сохранением рефлексивной способности внутри самой мифологической формы. В итоге, *миф может рассматриваться как предельная – «достоверная» - форма явления смысла, сравнительно с формами принципа, идеи, символа.*

### 3. Онтологические основания феноменологического восприятия

Всю диалектическую феноменологию пронизывает идея единого творческого начала. Она лежит в основе генологии и концепции субстанциального (нетрансцендентального) имманентизма, учения о динамическом эйдосе, об эйдосе как о порождающей модели, о символе как «смешанном эйдосе», о символической реальности. Лосев неоднократно пытался дать этой загадочной «срединной реальности» определение. «Вместо общего и неясного суждения о том, что *художественная форма – «посредине» предмета и явления* [то есть их «метаксю» - С.Н.], мы даем развитую и четкую формулу понимаемого символа» [5, с.57], отождествлял «метаксюный смысл» с пониманием как таковым, а в пределе – с мифологическим пониманием как пониманием достоверным, а значит – конституирующим, порождающим [5, с.71].

Учение о «срединной реальности» является онтологическим основанием для концепции «интеллигенции» - энтелехийного созерцания (интеллектуальной интуиции, «умозрения»), и концепции «сверхумного экстаза» как способа самотрансценденции, имманентизирующим любую вещь, обращающим ее без редукции в интенциональный предмет.

Рассуждая о феноменологии мышления как об «эстетике», Мамардашвили замечает, что «чистая мысль всегда связана с каким-то символом, она реализуется как чистая через какие-то символы и понимание символических знаний» [11, с.216], ««чистое» есть нечто, на что человек явно не способен, поэтому существуют символы. Только сопрягаясь с ними, мы можем давать в себе рождаться определенным состояниям, которые естественным путем в нас не могли бы родиться» [11, с.217], «те состояния, которые мы считаем человеческими, рождаются в лоне изображенных, созданных символов» [11, с.218]. Мамардашвили говорит здесь о *символической реальности* одновременно и как об основе человеческого – личностного, экзистенциального существования, и как о совершенно необходимой предпосылке осмысления – как об *основании дискурса*.

Согласно Лосеву, «в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира» [9, с.299]. Первичная феноменологическая реальность, данная в опыте как нечто доструктурное [9, с.301], «есть насквозь и бытие и сознание, та первоначальная основа ..., из которой ... появилось, с одной стороны индивидуальное сознание и интеллект, а с другой оформленный и механический мир природного бытия и материи. Под тем и другим кроется Первобытно-Единое, Страстное, откуда все выросло» [7, с.476–477].

Для более подробного анализа процесса феноменального генезиса используем понятие «идеи». «Сведение в одно мышления и его эйдоса [предмета – С.Н.] Плотин называет «идеей» (Энн., V 9, 8, 1-7)» [6, с.397]. Ноэмато-ноэтическое единство есть единство Ума и Души, именно поэтому оно дает нам не просто «очевидность», но именно – экзистенциальную «достоверность». Лосев соглашается с предположением Г.Мюллера (1916), что «эйдосы выполняют ту же функцию в Уме, что логосы в Душе» [6, с.394]. То есть эти две субстанции присутствуют друг внутри друга, пронизывают друг друга. Такая позиция может быть названа субстанциальным, «энтелехийным» имманентизмом. Получается, что «энтелехия» («интеллигенция») и есть «идея», в рамках которой встречаются ум и чувственность, логическое и чувственное.

Субстанциальная имманентизация имеет два взаимосвязанных аспекта: во-первых, в Едином «экстатически конденсируется все существующее» [6, с.475], а, во-вторых, в экстатическом состоянии «Единое перестает быть для субъекта чем-то инобытийным» [6, с.449]. Но это не означает односторонней интериоризации внешнего со стороны субъекта. Экстатическое (самотрансцендирующее) сознание, в отличие от соз-

нения трансцендентального, обладает способностью к энтелехийному созерцанию, то есть не только обнаруживает предметное внутри себя, но и способно «селиться» (терм. М.Мерло-Понти) внутри этой предметности. Согласно Плотину, «*видящее имманентно видимому*» [Плотин, Энн. I, 6, 9; цит. по: 6, с.443].

Анализируя понятие «софии» у Плотина, Лосев приходит к выводу, что речь идет о «совпадении идеально-смыслового с материально-фактическим, то есть особого рода идеальной субстанции. Идея, вместо того чтобы быть отвлеченным понятием и дискурсивно-логическим определением, вбирает в себя все свои возможные материальные [«инобытийные» – С.Н.] воплощения и отождествляется с ними» [6, с.400], она есть идеальная субстанция того, что может возникнуть вне Ума, и в то же время явиться в качестве факта сознания.

Как отмечает Лосев, «красота есть априорная форма интеллигенции, объективно осуществленная в бытии как граница между экстатическим уходом в глубину Первоединого и переходом во внешнюю чувственность» [6, с.432]. Но эта граница должна быть «освещена» светом мысли - интенционально явлена. В контексте сказанного может быть более ясно понято утверждение А.Камю, что красота спасет мир лишь в том случае, если она будет осознана. Именно осознание красоты, *в феноменологическом смысле – осмысление предметности, являющееся ее конституированием, и есть благо*. Высшей категорией символически характеризующей конституированное состояние предметности является Благо. Ибо «прекрасное лишь делает вещи прекрасными; благо делает вещи тем, что они есть» [Плотин, цит. по: 6, с.232].

Именно феноменологический смысл категории Единого-Блага, *как общего истока мышления и предметности, дискурса и чувства*, выступает на первый план в лосевской интерпретации неоплатонизма. Категория «блага» не со-положена а пред-положена «истине» и «красоте». «Благо – это не моральная категория, но принцип оформления всего и всякого бытия в законченные вещи и существа. В таком понимании благо выше ума, так как ум состоит из эйдосов [NB!: а не из логосов – С.Н.], а благо есть принцип самого эйдоса» [6, с.430]. Отсюда следует, что эйдетическое не может быть продуктом «чисто» логического (трансцендентального) конституирования.

Таким образом, мы приходим ко вполне определенной концепции конституирования «предметного горизонта» в диалектической феноменологии. Конституирование здесь осуществляется отнюдь не посредством субъектного (интерсубъективного) акта, а оказывается процессом субстанциального «генезиса», осуществляющегося на основе и посредством символической субстанции. Эта субстанция представляет собой не метафизическое, а феноменологическое Единое. Феноменологически Единое выступает как «конкретный Абсолют» (терм. М.Мерло-Понти) по отношению к многообразию феноменальной предметности. *Эстетический вкус и экзистенциальный стиль имеют общее эйдетическое (идеологическое?) основание. Эстетическое есть позитивное, а экзистенциальное – негативное проявление эйдетического*.

На «субстанциально-фактическом плане» происходит «осуществление и идеального, и интеллигентного. Если осуществление идеально-смыслового просто дало бы тело, а осуществление интеллигенции – софийность, то возможно говорить об осуществлении того и другого вместе и сразу. Вот это-то и есть, по-видимому, сфера рождения [конституирования предметного – С.Н.]. Когда Единое переходит во многое, то это можно понять внеинтеллигентно, и – тогда это будет переход логический (или даже математический). Если мы этот переход поймем как совершающийся в сфере самосознания, то это будет переход от сверхумного экстаза к расчлененному уму [категориальный генезис – С.Н.]. Но ведь ни логика бытия, ни его интеллигенция еще не есть само бытие. ...само бытие всегда... телесно – как бы духовно не понималось это тело. Без тела нет полной субстанции. Но когда экстатическое Единое переходит в расчлененное Многое и в Ум как своеобразная «телесная» субстанция, то этот переход уже не логика и не самосознание, но – рождение» [6, с.476-477].

Итак, конституирование эстетической предметности есть «рождение» вещи-мифа, а конституция эстетического предметного горизонта представлена в виде мифологии, переконституирование же последнего возможно лишь посредством мифотворчества. Поэтому Лосев и называет себя мифологом. *В эстетически конституированном сознании между мифом и биографией не существует грани* [4, с.134]. А, значит, «предметный горизонт» *выступает не как продукт трансцендентальной редукции, а как «жизненный мир» с расположенным в нем общим конституирующим истоком предметности и экзистенции*.

Можно заключить, что «вещи» жизненного мира в целом и интенциональная предметность в частности конституируются не трансцендентальным, а субстанциальным (коммуникативно-выразительным) образом - на основе некоего *априорного единства нетрансцендентального типа, имеющего более высокий статус, чем трансцендентальное a priori Канта, Гуссерля, онтологического a priori Хайдеггера, экзистенциального a priori Бинсвангера*.

#### Выводы

В статье исследованы возможности применения диалектического метода в феноменологии. Показано, что диалектика является адекватным и продуктивным методом нетрансцендентальной феноменологии. Диалектическая феноменология, использующая в качестве основного метода позитивную диалектику неоплатонического типа, в качестве своего предметного поля полагает сферу эстетического. Под «эстетическим» понимается феноменальное как выразительная форма «вещи».

Эстезис (восприятие) феноменального предполагает следующие моменты:

- 1) Сознание в естественной установке организовано эстетически - в качестве основных структурно-онтологических элементов его выступают смыслообразы. Предел конституирования – о-смысления, имманентизации вещи сознанием – есть «миф», как вещь, явленная в ипостаси «достоверности».
- 2) Символ и миф имеют общее эйдетическое основание, общую коммуникативную – энергемную – природу, оба являются выразительными стилистическими формами. Но, если в символической форме про-

является эстетический аспект стиля, то миф представляет собой идеологический аспект стиля (социальную детерминанту «вещи»).

3) Онтологическим основанием процесса конституирования (общим истоком эстетической дифференциации и феноменального генезиса) служит особая символическая (коммуникативно-выразительная) субстанция – «энергема». Выполняя функцию не метафизического, но феноменологического Единого, «энергема» выступает в качестве субстанциального начала фундирующего чувствительное априорное единство не-трансцендентального типа. В рамках последнего происходит восприятие интенциональной предметности, вещи и наблюдателя как интегральной целостности (тотальности).

### Источники и литература

1. Бычков В.В. Выражение как главный принцип эстетики А.Ф. Лосева // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. – М.: Наука, 1991. – с.29-37.
2. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – С.114–182.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа // Голосовкер Я. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – с.8-76.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с.21-168.
5. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 768с.
7. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – с.405-602.
8. Лосев А.Ф. Некоторые вопросы из истории учений о стиле // Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К.: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – с.1-168.
9. Лосев А.Ф. Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – с.297-320.
10. Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К.: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – С.169–274.
11. Мамардашвили М. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 416с.
12. Мерло-Понти М. В защиту философии // Мерло-Понти М. В защиту философии. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. – С.6-47.

### Троїцька Т.С.

## ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ОСВІТНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИЧНОСТІ

*Філософ як клініцист цивілізації, який в очевидний образ акцентує необхідність взаємопов'язування "одвічних" філософських питань і "нагальних" потреб сучасності...  
О. Погребняк*

У контексті зазначеної проблеми варто погодитися з автором епіграфу в тому, що для філософії освіти є важливим завданням те, що вона "має знищити цю примарну (симуляційну) вічність, яка робить теперішнє безглуздим або нестерпним..., оскільки до філософії звертаються, щоб виділити в сучасності дещо таке, що Ніцше визначив як несвоєчасне, що хоча й присутнє нашому часу, але має також "обернутися" проти цього часу" задля майбутнього [6]. Інтерпретація історичності, як власне й історії потребує ґрунтовних досліджень саме в методологічній площині, яка сьогодні вагомо представлена роботами В. Андрушенка, В. Беха, І. Бичка, В. Горського, В. Кременя, В. Ляха, В. Табачковського та багатьох інших вчених. Суттєвим доповненням цих розробок слід вважати роботу А. Мельника, який розглядає основні тлумачення історії в українській філософсько-освітній думці XIX століття. У цілому погоджуючись із загальною оцінкою філософської думки зазначеного часу, яку вчений пов'язує із "актуалізацією в освітній діяльності екзистенціально-гуманістичного розуміння свободи і новою методологією пізнання людства, основу якої утворює геополітика, яка надає істотність принципу етноцентризму і національно-культурного плюралізму..." [5, с. 159], є необхідність, на нашу думку, визначити конкретні методологічні твердження філософів XIX століття. Це століття більшість дослідників пов'язують із початком національного відродження на Україні. Саме завдання обґрунтування антропологічних положень щодо розуміння історичності людини, яка навчає і навчається, покладено в основу статті.

У XIX столітті в Україні філософсько-антропологічне розуміння кореляції "людина і природа" доповнюється іншою – "людина та історія" і виникає багато історіософських концепцій, які відзначаються антропологічною спрямованістю й орієнтацією на буття людей та їхній добробут. На відміну від тих напрямів історичного дослідження, у яких переважали опис і аналіз видатних політичних і культурних діячів, державних устроїв, у цих дослідженнях увага була зосереджена на народів як рушійній силі суспільного поступу: життя народу, його побут, духовність, способи вияву радощів і смутку, а також специфіка життя різних народів, перш за все українського та російського, стають найважливішим об'єктом досліджень. З цього приво-