
КУРС ПО ВЫБОРУ

OPTION COURSE

Слава Богу, мы вырываемся из холодных и мрачных пенитенциалий, запретов, фобий. Неотвратимый ход истории выносит нас на новый простор: это все то же Средневековье, но каким же оно может быть неожиданно ярким (словно пронизанный солнцем витраж на темно-серой стене каменного собора) и захватывающе, завораживающе, многослойно символичным! А названия-то, названия какие можно будет давать: «От трубадуров к менестрелям...», «От fin-Amor к fol-Amor». Вперед, вперед, там все светлее и ярче! Но сперва немножко теории...

М. А. Можейко

УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

ЧТО ЖЕ ДЕЛАТЬ С ЛЮБОВЬЮ, ИЛИ ПРОПАСТЬ И ПОПЫТКИ ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ

М. А. МОЖЕЙКО¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Беларусь

Высокое Средневековье демонстрирует принципиально новую культурную ситуацию, выходящую далеко за пределы традиционной: тотальное доминирование христианской аскезы, центрировавшее пространство средневековой культуры и обеспечивающее тем самым ее аксиологическую устойчивость, не снимается, но открывается возможность возникновения иных мировоззренческих лакун, в силу чего оформляется ряд новых традиций интерпретации любви, которые в раннем Средневековье были бы принципиально невозможны.

Ключевые слова: культурное пространство; центр и периферия; ортодоксия; интерпретационные матрицы; аксиологическое доминирование; неравновесная культурная среда; самоорганизация культурной среды; креативный потенциал культуры и его актуализация.

Образец цитирования:

Можейко М. А. Что же делать с любовью, или Пропать и попытки ее преодоления // Журн. Беларус. гос. ун-та. Социология. 2018. № 2. С. 122–128.

For citation:

Mojeiko M. A. What to do with a love, or the abyss and attempts to overcome it. *J. Belarus. State Univ. Sociol.* 2018. No. 2. P. 122–128 (in Russ.).

Автор:

Марина Александровна Можейко – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

Author:

Marina A. Mojeiko, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.
marina-mojeiko@yandex.by

WHAT TO DO WITH A LOVE, OR THE ABYSS AND ATTEMPTS TO OVERCOME IT

M. A. MOJEIKO^a

^aBelarusian State University of Culture and Arts, 17 Rabkorawskaja Street, Minsk 220007, Belarus

The high Middle Ages demonstrate a fundamentally new cultural situation that goes far beyond the traditional: the total dominance of Christian asceticism (which was centering the space of medieval culture and thus ensuring its axiological stability) was not removed, but have opened the possibility for the emergence of another worldview lacunas, as a result of which a number of new traditions in interpretation of love have been appeared, which would be fundamentally impossible in the early Middle Ages.

Key words: cultural space; center and periphery; orthodoxy; interpretational matrices; axiological domination; disequilibrium cultural environment; self-organization of cultural space; the creative potential of culture & it's actualization.

Внутренне противоречивая интерпретация любви в ортодоксальной христианской культуре Средневековья, породившая очевидную разорванность европейского менталитета, оказалась не только чрезвычайно болезненной, но и фактически трагичной. Между культурными нормами и повседневностью – пропасть, между прокламируемыми образцами поведения и земной любовью – пропасть, между сущим и должным – пропасть, между реальностью и идеалом – тоже. Именно такова ситуация, в которой суждено жить европейцу зрелого Средневековья.

Так что же делать с любовью, не абстрактной моделью небесной любви, но любви как она есть, какой она предстает для обычного земного человека в обычных земных обстоятельствах? Чтобы ее принять, ее нужно приблизить к идеалу, преодолеть пропасть. Сделать это можно только интерпретационно: понять и объяснить любовь так, чтобы она обрела право на существование. Но как ее интерпретировать и тем самым адаптировать к повседневной жизни, если уж никак не удастся преодолеть (живуч оказался феномен)?

Однако такой вопрос, который мы можем поставить исходя из перспективы сегодняшнего дня, в культуре средневековой Европы и тем более в сознании конкретных европейцев как индивидов (включая даже мыслителей-философов) не возникал и не мог возникнуть, слишком сильно было давление ортодоксального мировоззрения. Однако до поры...

Каковы же закономерности функционирования любой ортодоксии? Это теоретический вопрос, но его стоит рассмотреть, поскольку он позволяет объяснить, откуда взялись наведенные средневековой культурой мосты через обозначенную выше мировоззренческую пропасть.

Итак, в стабильном и равновесном состоянии культурное пространство может рассматриваться как централизованное определенной совокупностью тех аксиологических иерархий и интерпретационных матриц, которые в данной культурной

традиции считаются нормативными. Подобный *центр* культурного пространства может быть условно обозначен как своего рода *ортодоксия*. Если иметь в виду не конфессиональный, а собственно этимологический смысл этого понятия (от лат. *ortos* – правильный, *doxa* – мнение), то под ортодоксией можно понимать феномен канонического воспроизведения в рамках культурной традиции той или иной теоретической системы, обретающей в этой традиции аксиологически акцентированный статус *учения*, вне значимых семантических трансформаций ее содержания (однако при неизбежной редукции последнего с течением времени) (см. [1, с. 743]).

Подобный статус ортодоксии позволяет ей оказывать влияние (давление) на все сферы культуры и все культурные локусы – своего рода культурную периферию по отношению к ортодоксальному учению, подчиняя их себе посредством всего диапазона возможностей: от интерпретационных процедур (наиболее мягкий пример – трактовка индуизмом неиндуистских божеств в качестве аватар Вишну и автоматическое включение их тем самым в индуистский пантеон) до карательных акций вплоть до физического уничтожения носителя неортодоксальных идей, объявляемых еретическими (наиболее яркий – совсем пылающий – пример – костры инквизиции).

Таким образом, ортодоксия как семантико-аксиологический центр культурного пространства подавляет развитие альтернативных мировоззренческих программ, которые дискредитируются даже номинативно, обозначаясь в контексте ортодоксии как инакомыслие, ересь, маргинальные традиции и т. п.

Здесь важно оговорить два существенных момента.

Во-первых, понятия «центр» и «периферия» используются, разумеется, не в топографическом, но в сугубо семантическом смысле. Ортодоксальным центром культурного пространства средневековой Европы выступает каноническое

христианство, хранимое отнюдь не в столицах, но в разбросанных по всей территории Европы монастырях, а подавляемые ереси составляют семантическую периферию, где бы их очаги ни локализовались (возможно, в тех же самых монастырях).

Во-вторых, несмотря на то, что в общекультурном плане понятие *ортодоксия* имеет внеконфессиональный смысл, в конкретной культурной среде в качестве основы этого явления может выступать любая, в том числе и религиозная, система ценностей и идей. Так, применительно к рассматриваемому нами сюжету, именно религиозная традиция в лице устоявшегося христианства центрирует в качестве ортодоксии культурное пространство Средневековья.

В своем становлении каждая ортодоксия проходит следующие этапы:

1) содержательное становление базовых идей и их систематизация;

2) оформление вокруг теоретического ядра будущей ортодоксии пояса культурных поведенческих программ, фиксирующих ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус;

3) конституирование соответствующей ценностно-семантической системы в качестве собственно ортодоксии, что предполагает официальное санкционирование ее со стороны внеконцептуальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области (см. [2, с. 79–91]).

Применительно к культуре средневековой Европы такой структурой выступает, естественно, христианская церковь.

Оформившаяся ортодоксия исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии. Соответственно, ортодоксия как таковая в перспективе имеет тенденцию к трансмутации от открытой для интерпретаций идеи (как это было в раннем христианстве, проблематизировавшем природу Христа) или организованной в форме проблемного знания теории (как это было с философской системой марксизма) к замкнутому и формализованному догматическому кодексу, тяготеющему при аппликации на массовое сознание к катехическим жанрам бытия в культуре (что средневековая культура вполне убедительно демонстрирует, породив, собственно, катехизисы как жанр).

В таком центрированном состоянии культурная среда Средневековья обеспечивает стабильность аксиологических шкал и интерпретационных матриц, которые доминирующе воздействуют на культуру во всем культурном пространстве, понижая своим влиянием культурную периферию, подавляя развитие альтернативных идеологических программ, трактуемых в качестве ересей.

Это позволяет индивидуальному сознанию европейца функционировать на основе устоявшихся мировоззренческих универсалий (интегральных представлениях о мире, человеке и месте человека в мире), не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному осмыслению.

Набор мировоззренческих универсалий культуры достаточно стабилен (обобщенные представления о том, что есть мир, Бог, причинность, пространство и время, часть и целое, человек, государство, счастье, смысл жизни, долг, честь, любовь, познание, истина и т. д.), а их содержание варьируется в различных традициях, что и приводит к спецификации этнонациональных и историко-временных версий культурных сред (см. [3, с. 5–24]). Именно эти универсалии задают в своем историческом варьировании культурное пространство как систему координат, в рамках которой человек воспринимает явления действительности, дает им оценку и сводит их в своем сознании воедино (см. [4, с. 357–369; 5, с. 295–296]). Именно универсалии культуры задают интерпретационные рамки для протекающих в контексте средневековой культуры когнитивных процессов. Устоявшиеся представления средневекового христианства о Боге как о творце-абсолюте, о мире как о сотворенном и о человеке как о венце творения задавали не просто определенную, а нормативно жесткую интерпретационную матрицу для культурного пространства Средневековья.

Однако времена меняются, культурная среда может приходить в неравновесные состояния вследствие флуктуационных изменений, которые могут быть как внутренними (своего рода *усталость* исчерпавшей себя ортодоксии), так и внешними, связанными с причинами экономического или политического характера.

Динамика культурной среды Высокого Средневековья (хронологические границы которого весьма условно определяются от XI–XII вв. и вплоть до XIII–XIV вв.) являет собой ярчайший пример описанной ситуации.

Доминирующими тенденциями в развитии церкви этого периода стали стремление к мирской власти и интенция к функционированию в качестве не столько духовной организации, сколько своего рода политического института. В «Истории христианской церкви» Ф. Шаффа (после его смерти исследование было доведено до издания его сыном Д. Шаффом) говорится о феномене папства как о теократии, стремящейся к контролю над европейскими монархиями (Германской империей, королевствами Франции, Испании, Англии и др.), т. е. теократии, находящейся «в конфликте со светской властью» и подверженной коррупции (см. [6, с. 11–15]). Аналогично оценивает ситуацию Высокого Средневековья и В. И. Герье (см. [7]).

Говоря о «крайних амбициях папской устремленности к мирской власти», Ф. Шафф отмечает, что подобная «папская теократия несла в себе искушение обмирщения» [6, с. 15]. Применительно к папе Бонифацию VIII у Ф. Шаффа говорится: «Христос дал Петру ключи от царства небесного, но сказал также: “Царство Мое не от мира сего”. Папа зарился на оба эти царства и получал то, чего алкал. Но в своем звании он был не в силах удержать власть над государством, на которую претендовал. Стремясь к светской власти, он утрачивал власть духовную» [6, с. 15].

В подобных условиях ортодоксия теряет приоритетные позиции по отношению к культурной периферии: в неравновесном состоянии культурной среды ее ортодоксальный центр, проявляя все признаки интенции к самоконсервации, тем не менее утрачивает свои приоритетные позиции, в силу чего ценностные шкалы теряют безусловность, а ортодоксия – потенциал мировоззренческого доминирования, – культура выступает как ацентричная. Децентрированное состояние культурной среды приводит к разрушению ее устойчивой макроструктуры, обеспечивающей вертикальное соотношение центра и культурной периферии. По оценке В. Герье, превращение духовенства в одно из господствующих сословий привело к тому, что паства стала «отшатываться в ереси» (см. [8, с. 326]). Таким образом, по оценке Ф. Шаффа, «Римская церковь была в полном расцвете сил, но злоупотребление этими силами и их мирской характер вызвали громкий протест, и со всех концов западного христианского мира доносились требования глубоких реформ» [6, с. 14].

Особо следует отметить, что среди факторов, вызывающих нарушение аксиологического равновесия культурной среды, одним из важнейших выступает взаимодействие культурных традиций (см. [9, с. 70–80]).

Именно это происходит в Европе в рамках Высокого Средневековья: если первые Крестовые походы (XI–XII вв.) привели во взаимодействие традиции Востока и Запада, открыв Европе новые горизонты, то еще более раннее вторжение мавров на Иберийский полуостров (VIII в.) создало условия не только для параллельного развития, но и для тесного содержательного взаимодействия арабо-мусульманской и испанско-христианской традиций, что породило уникальную андалузскую культуру, просуществовавшую несколько веков (VIII–XV вв.) и соединившую в себе казалось бы взаимоисключающие тенденции.

Между тем параллельное функционирование в единой культуре различных версий понимания одной и той же мировоззренческой универсалии лишает смысла саму идею ортодоксии. Например, в рамках андалузской культуры столкнулись

две взаимоисключающие трактовки природы: западная, видящая в природе противника, которого нужно подчинить себе (а также безличный источник материала для преобразования), и восточная, трактующая природу как таинственную живую сущность, в которую нужно непротиворечиво вписаться. Результатом подобной дестабилизации содержания этой универсалии культуры является то, что из литературы андалузского периода на несколько веков исчезает пейзажная лирика как жанр (см. [10]), поскольку непонятно было, что и как можно видеть в природе.

С одной стороны, такая дестабилизация семантики универсалий культуры разрушает идиллию, заключающуюся в том, что человек может позволить себе полагать, что мир устроен именно так, как человек о нем думает. Сложившаяся в соответствующей культуре универсальная схема мироинтерпретации (картина мира), принятые в этой культуре идеалы мирообъяснения, сложившиеся в ней ценностные шкалы ставятся под сомнение и теряют статус безусловности. В такой ситуации культура утрачивает и жесткую дифференциацию своих феноменов на ортодоксальные и мировоззренчески периферийные – культурная среда обретает характеристики аксиологической децентрированности и аструктурности, т. е. приходит в неравновесное состояние.

С другой стороны, неравновесная (децентрированная) культурная среда существует в ситуации своего рода мировоззренческого хаоса в синергетическом смысле этого слова: категориальный строй культур, пришедших в неравновесное состояние, являет собой типичный пример нелинейной среды, открытой для новых версий конфигурирования. Потенциал самоорганизации хаотизированной культурной среды призывает к жизни актуализацию и реализацию творческого креативного потенциала культуры: не подавляемая ослабевшей ортодоксией периферия порождает новые культурные традиции. Практически это означает, что она открыта для нового структурирования, оформления новых культурных приоритетов (в перспективе – доминирующих аксиологических центров) (см. [11, гл. 4]).

Фактически это запускает в культуре механизм активизации периферических тенденций, ранее подавляемых. Так, в частности, подобное положение вызвало к жизни и наблюдаемую в этот период плюрализацию неортодоксальных христианских традиций и появление многочисленных ересей. Ф. Шафф применительно к данному периоду отмечает происходящий «подъем великих нищенствующих орденов и вызванное им религиозное пробуждение» [6, с. 14]. В XII в. на юге Франции насчитывалось более 40 еретических традиций, представляющих собой отклонения от ортодоксии

практически во всех возможных направлениях: непринятые официальной церковью катары и вальденсы, традиция альбигойской ереси, масштабы распространения которой инспирировали оформление инквизиции и спровоцировали объявленный в 1209 г. крестовый поход против ереси – так называемые Альбигойские войны (см. [12]).

Между тем объективно развитие подобных ересей может быть оценено как спасительное для христианства, предлагая вместо ортодоксальных (исчерпавших себя) альтернативные формы развития. Сохранилась легенда о пророческом видении папы: нищий Франциск поддержал плечом пошатнувшийся Латеранский собор (см. [8, с. 326]).

Фактически это означает, что в период неравновесности культурной среды в ее контексте формируются основы плюральных и независимых друг от друга вариантов нового (будущего) интерпретационно-семантического центра. Следует отметить, что формирование новой ортодоксии в данном случае не выступает в качестве изначально целоположенного процесса, но представляет собой продукт самоорганизации культурной среды, предполагающей моменты бифуркационного ветвления, версифицирующего перспективы ее эволюции.

В интересующем нас аспекте, т. е. применительно к проблеме трактовки любви, также наблюдается ослабление христианской ортодоксальной интерпретации и бурный подъем активности тех культурных интенций периферии, которым ортодоксальное давление до сей поры не позволяло оформиться в тенденции.

Этот процесс протекает с широкой версификацией эволюционных векторов данной культурной сферы. Уже на заре Высокого Средневековья практически одновременно возникает веер различных, несводимых и даже альтернативных друг другу версий интерпретации любви, причем маятник качался во всей возможной ширине диапазона: от радикального педалирования аскезы (до такой степени, что официальная церковь признавала это еретичным) до столь же радикального ее отторжения (что церковь уж совсем не признавала).

Эти версии оформляются во вполне определенные культурные традиции, которые в интересующем нас контексте могут быть рассмотрены как вариативные попытки преодоления разорванности менталитета носителя средневековой культуры, т. е. разорванности между сущим и должным как между любовью небесной, идеализированной до адсорбированной рафинированности, и реальной любовью земных людей.

Все стратегические модели, предлагаемые в этом плане европейской культурной традицией (в условиях ее неравновесности), могут быть объединены в три большие группы.

Первая группа (качание маятника в рафинированную аскезу) – это экстремизм ереси ката-

ров (от лат. *kataris* – чистый), сформировавшейся в Лангедоке и охватившей весь юг Франции, и близких к ним в интересующем нас контексте идей вальденсов. Генетически учение катаров восходит к манихейству, строившему свою доктрину на основе дуалистического тезиса о борьбе противоположных начал: добра и зла, света и мрака. В нашем контексте важен следующий аспект учения катаров: рассматривая материальный мир как воплощение зла и мрака, катары относили к этой рубрике и все проявления телесности, а прежде всего – сексуальности. Согласно учению катаров, сам сатана дал человеку устройство тела, соответствующее плотскому греху, посредством чего обрел над людьми тотальную власть. По видению катаров, грехопадению библейской пары предшествовало сексуальное общение сатаны с Евой, от которого, в частности, родился Каин (см. [13]). Победоносное завершение борьбы света со тьмой видится катарам в отсутствии разделения полов в небесном Иерусалиме. На практике такая аксиологическая парадигма выливалась в требование строжайшей аскезы: посвященные никогда не позволяли себе даже рукой дотронуться до женщины, включая собственную мать. Катары резко выступали против таинства брака, фактически узаконившего, по их мнению, греховные отношения между мужчиной и женщиной. Катаризм предполагал обет безбрачия, а от состоявших в браке требовалось расторжение супружества. В свете этих идей дальнейшее распространение человеческого рода трактуется катарами как грех, равный по силе скверны греху прародителей. По мнению катаров, беременная женщина находится на особом попечении дьявола, и, более того, именно он производит в ее утробе плоть от плоти. Приход в мир Христа в соответствии с этой общей позицией трактуется совершенно нетрадиционно. Мария якобы не родила Иисуса, но послужила специфическим мостиком для проникновения его небесной сущности в земной мир: Христос вошел в нее через ухо как слово Божье и сошел с уст ее словом благодати (см. [13]). Реальность тела, таким образом, конституировалась в модели катаров посредством приравнивания (сведения) его к духу.

Вторая группа (экстремум отрицания аскезы) – это традиции, заданные французскими фаблио (см. [14]), немецкими шванками (см. [15]), итальянскими фацетиями (см. [16]) и восполняющими очевидную концептуальную недостаточность активностью и пафосностью своего претворения в жизнь. В перспективе эта линия породит в европейской культуре гривуазную традицию, к данным моделям также генетически восходит сформированная позднее ренессансная парадигма истолкования любви, дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста констатировать тезис о единстве тела и духа в качестве аксиомы. На их же основе впоследствии разовьются многие концеп-

туальные системы, декларативно постулирующие гармонию и единство тела и духа в диапазоне от пламенной проповеди Савонаролы до рафинированного интеллектуализма Р. Декарта, чей философский дуализм, задающий по-гейзенберговски жесткий принцип неопределенности для описания соотношения духовного (мыслящего) и телесного (вещественного) начал, может быть интерпретирован как одна из непревзойденных с точки зрения логической и моральной последовательности попытка смоделировать способ бытия в условиях разорванности сознания (см. [17]).

К третьей, самой разветвленной (и самой интересной в рамках настоящего исследования), группе относятся модели, которые, не закрывая глаза на наличие разорванности европейского сознания и не упоая идиллически на ее беспроblemное преодоление, пытаются построить стратегию человеческого бытия в условиях такой разорванности, принятой как данность. Эти модели пытаются органично вписать в христианскую аксиологическую систему идею одухотворенности земной любви. В зависимости от принятой семантической стратегии они версифицируются следующим образом:

- позднее францисканство (в частности, его Провансальская школа), рассматривающее феномен красоты как свечение божественной благодати Творца в творении (своего рода перевод платоновского эстетизма на язык христианской теологии);

- специфические модели, отличающиеся высоким уровнем сложности и пытающиеся с помощью многослойных семиотических построений легализовать феномен телесности, задав ему особую символическую интерпретацию.

Последняя стратегия версифицируется, в свою очередь, на следующие векторы трактовки любви:

- корреляции любви и подвига (северофранцузские авантюрно-рыцарские романы и романы артуровского цикла);

- игровое пространство разворачивания эротических сюжетов (поэзия трубадуров);

- изысканная модель куртуазного вежества (теория *cortezia*);

- трактовка эротического вектора любви в качестве асимптотично незавершенного (куртуазная концепция *amor-entrave*);

- а главное – сопряженность любви со стремлением к знанию истины и истинному знанию (повсеместно от ортодоксальных мистиков Средневековья до сожженного ортодоксами гораздо более позднего Дж. Бруно). В рамках таких моделей

осуществляется своего рода когнитизация любви. Последняя утрачивает свое самодостаточное значение, обретая в системе сложного символизма толкование сугубо семиотичное и выступая знаком абсолюта (совершенства) и стремления к нему (импульсом к самосовершенствованию).

В силу своего семиотизма данные модели могут успешно культивироваться и содержательно развиваться в контексте аксиологически чуждой и даже альтернативной им культуры, как, например, развивалась в течение более двух столетий куртуазная культура трубадуров в общекультурном контексте христианской аскезы. Если экстремальные стратегии переосмысления любви все же преследовались ортодоксией (например, катаризм преследовался как интерпретационно, будучи оценен в качестве ереси, так и физически – в ходе Альбигойских войн и усилиями инквизиции), то на обрисованный сложный символизм интерпретационного потенциала *уставшей* ортодоксии уже не хватало, и модели подобного типа в условиях ацентризма неравновесной культурной среды Высокого Средневековья внезапно получили право на существование и развитие. Их мы рассмотрим в следующих статьях.

Таким образом, разорванность средневекового менталитета надолго определила стратегически магистральные направления семантической эволюции европейской культуры (в интересующем нас аспекте, разумеется). Ее история – это во многом история попыток преодоления расколовшего европейский менталитет разрыва между земной и небесной любовью. В силу внутренних (ослабление культурной ортодоксии) и внешних (взаимодействие разнородных культурных традиций в масштабе *Восток – Запад*) причин привело культуру Высокого Средневековья в неравновесное состояние, открывшее возможность для формирования и развития плюральных трактовок любви, которые задают целую палитру культурных (в том числе литературно-поэтических) традиций и могут рассматриваться как своего рода нащупывание культурой путей адаптации самой возможности любви к системе ценностей средневекового мировоззрения – своего рода вероятностное моделирование культурой своего будущего. Строго говоря, это моделирование европейским сознанием своего стиля и образа жизни на краю мировоззренческой пропасти, моделирование не сознательное, а реализуемое скорее в процедурах самоорганизации неравновесной культурной среды.

Библиографические ссылки

1. Можейко М. А. Ортодоксия // Всемирная энциклопедия. Философия. М. ; Минск, 2003. С. 743.
2. Можейко М. А. Феномен неравновесных культурных сред и проблема нелинейного моделирования в гуманитаристике // Синтез философии, науки, культуры. К 80-летию В. С. Стёпина / редкол. А. Н. Данилов (отв. ред.) [и др.]. Минск, 2014. С. 79–91.
3. Lovejoy A. Key Imaginations // An Axiology and Social Science. An Approach to Interpretation. New York ; London, 1973. P. 5–24.

4. Stepin V. S. Theoretical knowledge. Dordrecht : Springer, 2005.
5. Стёпин В. С. Научное познание в социальном контексте. Избранные труды. Минск : БГУ, 2012.
6. Шафф Ф. История христианской церкви : в 8 т. / пер. О. А. Рыбаковой. СПб. : Библия для всех, 2008. Т. 5 : Средневековое христианство. От Григория VII до Бонифация VIII. 1049–1294 г. по Р. Х.
7. Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего царства» : в 2 т. М. : Печатня С. П. Яковлева, 1916. Т. 2, ч. 2 : Расцвет западной теократии.
8. Герье В. И. Франциск апостол нищеты и любви. М. : Печатня С. П. Яковлева, 1908.
9. Можейко М. А. Методологические аспекты моделирования процесса диалога культурных традиций // Культура мира среди религий : докл. Междунар. науч. конф. (Минск, 30 нояб. 2015 г.). Минск, 2016. С. 70–80.
10. Аль-Фахури Х. История арабской литературы : в 2 т. / пер. В. В. Атамали ; ред. и предисл. А. А. Ковалева, Г. М. Габучана. М. : Изд-во иностр. лит., 1959. Т. 1.
11. Можейко М. А. Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. 2-е изд., доп. Смоленск : Изд-во Смолен. гос. педагог. ун-та, 2004.
12. Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени, переизд. сокр. : в 2 т. М. : АСТ, 2003. Т. 1.
13. Осокин Н. А. Первая инквизиция и завоевание Лангедока французами : дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 1872.
14. Фаблио. Старофранцузские новеллы / пер. С. Вышеславцевой, В. Дынник. М. : Рус. путь, 2004.
15. Немецкие шванки и народные книги XVI века : антология / пер. В. Л. Топорова [и др.]. М. : Художеств. лит-ра, 1990.
16. Брaccioлини П. Фаетии / вступ. ст. и пер. А. Дживелегова. М. : Терра, 1996.
17. Можейко М. А. Картезианский дуализм и проблема интерпретации любви в европейской культуре // Великие преобразователи естествознания: Декарт и Лейбниц : тез. докл. XII респ. чтений (Минск, 28 нояб. 1996 г.). Минск, 1996. С. 82–85.

References

1. Mojeiko M. A. [Orthodoxy]. In: *Vsemirnaya entsiklopediya* [World Encyclopedia. Philosophy]. Moscow ; Minsk, 2003. P. 743 (in Russ.).
2. Mojeiko M. A. [Phenomenon of nonequilibrium cultural mediums and the problem of nonlinear modeling in humanities]. In: *Sintez filosofii, nauki, kul'tury. K 80-letiyu V. S. Stiopina* [Synthesis of philosophy, science, culture. Dedicated to 80th anniversary of Academician V. S. Stepin]. Minsk, 2014. P. 79–91 (in Russ.).
3. Lovejoy A. Key Imaginations. In: *An Axiology and Social Science. An Approach to Interpretation*. New York ; London, 1973. P. 5–24.
4. Stepin V. S. Theoretical knowledge. Dordrecht : Springer, 2005.
5. Stepin V. S. *Nauchnoe poznanie v sotsial'nom kontekste. Izbrannye trudy* [Scientific knowledge in a social context. Selected works]. Minsk : BSU, 2012 (in Russ.).
6. Schaff P. *History of the Christian Church* : in 8 vols. Oak Harbor, WA : Logos Research Systems. Inc. Vol. V : From Gregory VII. To Boniface VIII. A. D. 1049–1294. Russ. ed.: Schaff P. *Istoriya khristianskoi tserkvi* : in 8 vols. Saint Petersburg : Bibliya dlya vseh, 2008. Vol. 5.
7. Gerie V. I. *Zodchie i podvizhniki «Bozh'ego tsarstva»* [Architects and zealot of the Good's Kingdom] : in 2 vols. Moscow : Pechatnya S. P. Yakovleva, 1916. Vol. 2, part 2 : *Rastsvet zapadnoi teokratii* [The flowering of the Western theocracy] (in Russ.).
8. Gerie V. I. *Frantsisk apostol nishchety i lyubvi* [Francis is an apostle of misery and love]. Moscow : Pechatnya S. P. Yakovleva, 1908 (in Russ.).
9. Mojeiko M. A. Metodologicheskie aspekty modelirovaniya protsessa dialoga kul'turnykh traditsii [Methodological Aspects of Modeling the Process of Dialogue of Cultural Traditions]. *Kul'tura mira sredi religii* [Culture of the World among Religions] : Rep. Int. Conf. (Minsk, 30 Novemb., 2015). Minsk, 2016. P. 70–80 (in Russ.).
10. Al-Fahouri H. *Istoriya arabskoi literatury* [History of Arabic Literature] : in 2 vols. Moscow : Publ. House Foreign Lit., 1959. Vol. 1 (in Russ.).
11. Mojeiko M. A. *Stanovlenie teorii nelineynykh dinamik v sovremennoi kul'ture: sravnitel'nyi analiz sinergeticheskoi i postmodernistskoi paradigm* [Formation of the Theory of nonlinear dynamics in modern culture: a comparative analysis of synergetic and postmodern Paradigms]. 2nd ed., suppl. Smolensk : Publ. house Smolensk State pedagog. univ., 2004 (in Russ.).
12. Osokin N. A. *Istoriya al'bigoitsev i ikh vremeni* [The History of the Albigensians and their Time] reprint short : in 2 vols. Moscow : AST, 2003. Vol. 1 (in Russ.).
13. Osokin N. A. *Pervaya inkvizitsiya i zavoevanie Langedoka frantsuzami* [The First Inquisition and the Conquest of Languedoc by the French] : dis. ... doctor of hist. sci. Kazan, 1872 (in Russ.).
14. Vycheslavtseva S., Dynnik V. (transl.). *Starofrantsuzskie novelly* [Fablia. Old French short stories]. Moscow : Russkii put', 2004 (in Russ.).
15. Toporov V. L., Mikushevich V. B., Rozanov V. M. et al (transl.). *Nemetskie shvanki i narodnye knigi XVI veka* [German Schwanks and folk Books of the XVI century] : anthology. Moscow : Khudozhestven. lit-ra, 1990 (in Russ.).
16. Braccioolini P. *Facetiae*. Moscow : Terra, 1996 (in Russ.).
17. Mojeiko M. A. [Cartesian's dualism and the problem of an Interpretation of Love in European culture]. *Velikie preobrazovateli estestvoznaniya: Dekart i Leibnits* [Great converters of natural science: Descartes and Leibniz] : rep. of the XII Int. conf. (Minsk, 28 Novemb., 1996). Minsk, 1996. P. 82–85 (in Russ.).