

разграничение аналитических и синтетических суждений (Коффа); или возвращающие нас в эпоху новоевропейского модернизма эпистемологические допущения (Декарт, Локк, Кант), согласно которым мир может быть определенным способом репрезентирован или отражен в философии (Рорти). Поэтому можно утверждать, что встречающееся в литературе высказывания о том, что аналитическая философия обратилась к совершенно новой проблематике, была революционной и отличалась от старой "континентальной" философии, является заблуждением.

Таким образом, можно сделать вывод, что дихотомия или противостояние двух философий, которое все еще отмечают историографы аналитического движения [Glock H.-J. What is analytic philosophy? Cambridge: Cambridge university press, 2008], требует сегодня своего переосмысления. Понимание двух традиций в более широком историческом контексте позволяет нам увидеть их различия и особенности в новом свете. Так, если мы хотим понять, что есть философский анализ в аналитической традиции, то не следует избегать того факта, что анализ является также методом феноменологии, и что методы анализа и синтеза имеют давнюю традицию. Если мы оперируем в своих исследованиях терминами "аналитическая философия" и "континентальная философия" для идентификации философских представлений конкретного автора, то должны применять с учетом их взаимного влияния или в терминах семейного сходства (Глок), а не строгих, однозначных характеристик. По крайней мере, языковая ясность и концептуальная точность являются существенными чертами строгого стиля философствования, обнаруживаемого в обеих традициях.

Дик П.Ф. Этноконфессиональный аспект диалога

Философский анализ этноконфессиональной составляющей евразийского диалога имеет богатую традицию благодаря непреходящей актуальности связи национального и конфессионального компонентов в бытии евразийских народов и культур. Даже в советский период с его официальной монистической идеологией, включающей научный атеизм и пролетарский интернационализм, состояние народно-

вероисповедного комплекса вызывало острый интерес у партийно-государственной элиты. Отсюда официальное стимулирование исследований проблемы в рамках философии, социологии и истории религии и атеизма.

В традиции собственно философского анализа представляют особый интерес суждения основоположника отечественной этнологии как органичной части географии евразийца Л. Н. Гумилёва. Мыслитель стремился самостоятельно сформулировать методологию исследования этноса, опираясь на философию крупных учёных естественной науки, в первую очередь на идею биосферы, включая ноосферу у В. И. Вернадского. Ссылок на ноосферу по Тейяру де Шардену у Гумилёва мы не обнаружили, однако есть основания предполагать влияние прохристианской версии национально-вероисповедного комплекса на толкование истока, основы влияющих на жизнь личностей и этносов всплеск космической энергии, следовательно, и феномена пассионарности/страстно-активного сверхнапряжения в теории этногенеза Гумилёва. «Дело в том, что в сердцах людей заложена любовь к свободе и независимости, уважение к традициям, требование того, чтобы с ними считались, их понимали. И для того чтобы достичь собственного спасения и обеспечить это спасение своим ближним, спасение как на Земле, так и на Небе, нужно было сделать выбор веры из четырёх вариантов – они описаны в “Повести временных лет”» [3, с. 566].

Исторический выбор православия элитой Руси из четырёх вариантов веры обусловлен ненадёжностью границ с враждебными странами, за исключением поддержки от православной Византии. «Это была единственная страна, твёрдо христианская, без отрицательного знака, без сектантов типа альбигойцев, зиндиков или измаилитов и которой поэтому можно было верить» [3, с. 569]. Политический союз оказался удачным, потому стало возможным принятие Русью государственной религии Византии, утверждает Гумилёв.

Сила историческая православия в России как религии состоит в его веротерпимости, а слабость – в принуждении к православию, конкретизирует кредо мыслитель. Замена убеждений государственной силой ослабляет и раскалывает церковь, народ, государство. Подмена понятий «православные – русские» или

«коммунисты – русские» в многонациональном обществе с идеологическим плюрализмом, по его мнению, может быть следствием и условием как интеграционных, так и дезинтеграционных процессов.

В связи с вероисповедным выбором Руси Гумилёв размышляет о сути и формах религии. Вера и религия у него отождествляются; культ язычества как комплекс суеверий относит не к религии, а к этнографическим верованиям. С появлением христианства возникло единобожие или теизм. «Но раз существует теизм, с одним знаком, то должен существовать и атеизм – с противоположным знаком, и должно существовать что-то и между ними – нулевая композиция. И всё это существует и существовало тогда в натуральную величину» [3, с. 566]. По Гумилёву, ислам есть вариант раннего, дособорного христианства. «То есть мы можем определить теизм как единую религию с целым рядом вариантов и вариаций. Атеизм тоже можно определить как нечто целое» [3, с. 567]. Каждый мог свободно выбирать теизм или атеизм в любой форме. В составе атеизма называет: манихейство, гностицизм, талмудический иудаизм, митраизм, альбигойцев и исмаилитов. Альбигойцы и исмаилиты, по Гумилёву, существовали в атеистических церковных формах.

Рассматривая роль церкви в этнической истории, Гумилёв выделяет три аспекта, или ипостаси в его терминологии: религиозную, социальную и ментально-эмоциональную. Религиозный аспект церкви есть сохранение догматов и традиции. Церковь как религия достояние немногих. Социальный аспект обеспечивает устойчивость религиозного сознания в сообществе. Ментально-эмоциональный есть форма мироощущения, выбирающая близкий душевному настрою вариант религии как верный. Последний аспект придаёт устойчивость и вариабельность толкования религии, включая критику, в этнической культуре.

Л.Н. Гумилёв подчёркивает лишь внешнее проявление религиозно-идеологической доминанты в формировании этноса как феномена биосферы, но связь религии и этноса конкретизирует множеством исторически достоверных фактов. Мыслитель, как правило, использует понятия духовной культуры без уточнения, как некую попутную данность в процессе объяснения/обоснования природного характера этногенеза, что затрудняет выявление смысла

контекста с наличием слов «культура», «идеология», «религия», «вера» и т.п. Но есть исключения. Гумилёв, ссылаясь на исторический опыт, утверждает: сила объединённой Евразии в сохранении права каждого народа быть самим собой. Что значит: быть самим собой? Сильная государственность и позитивная идеология, прежде всего. Ответ и есть ключевой смысл контекста Гумилёва. Отсюда утверждение оригинальной позитивной системы как единственной жизнеспособной альтернативы антисистемам или химерам с их хаосом из совокупности этносов и соответствующих им систем сознания, прячущимся под творческим именем «культура». Вот кредо евразийской философии этнолога Л.Н. Гумилёва.

Как отмечалось, терминология Гумилёва применительно к религии имеет инструментальный характер. Исследователь обычно уточняет смыслы используемых терминов. Прямое значение слова «религия» видит в связи с божеством. Если нет божества, то такие системы, полагает он, называть религией неправомерно. Поэтому обычно религией он называет теистические системы, а остальные мировоззрения и системы ценностей – распространённым и принятым в этнографии термином «верования».

Перспективной, по нашему мнению, философией этноконфессионального аспекта евразийского диалога является концепция философствующих православных священнослужителей С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Они исходят из понимания религиозного культа в качестве ядра культуры. Если те или иные моменты культа отслаиваются от него, получают самостоятельное значение, то это свидетельствует – в разной мере – о разрушении целостной религии, о секуляризации как появлении нерелигиозных форм культуры. В определении религии в общей форме Булгаков начинает со слова, содержащего суммарную мысль о ней: *religio* – *religare* – связывать, соединять. В религии, считает он, устанавливается и переживается связь человека с неким высшим по отношению к человеку. Отсюда, соглашается он с Фейербахом, неустранимый дуализм в основе религиозного отношения, раздвоение человека с самим собой. Установить религию, утверждает мыслитель, значит восстановить утраченную связь с благим источником жизни. Поэтому религия в её самой общей форме «есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту

религиозную формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако, при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного» [1, с. 29]. Религия в этом смысле преходяща, преодолевает сама себя. «Когда Бог станет “всяческая во всех”, не будет религии в нашем смысле, станет не нужно уже воссоединять (religare) разъединённого, не будет и особого культа, ибо вся жизнь явится богодейственным богослужением» [1, с. 77].

Согласно Флоренскому, круг богослужения и есть религия в её конкретности. Чтобы понять дух, породивший конкретную религию, надо жить в ней, то есть участвовать в богослужении, полагает он. В противном случае, исследование религии будет пониманием не живой религии, а внешних форм и внешних понятий. Или рассмотрением по сути нерелигиозной формы духовности через призму догматов конкретной религии.

Указанное суждение Флоренского представляется справедливым применительно к духовному основанию предельно широкого понимания религии у Булгакова. «Этой истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его религия, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: чем он живёт, что он считает для себя самым святым и дорогим, и как он живёт, как служит своей святине. Узнать человека – значит узнать его религиозную жизнь, войти в эту потаённую храмину» [2, с. 96]. Здесь религией именуется то, чем живёт человек, – сердцевина смысла его жизни, – то есть то, что является для него главным. Если человек обрёл сердцевину смысла своей жизни, то состоится его свободное служение, по Булгакову, «в духе и истине», то есть исторически непреходящее противостояние в человеческих обществах активности духовной личности росту духовного мещанства.

Итак, мыслители именуют религией уникальный идеал, собирающий духовное в целое, образующий культуру, организующий тип служения личности, соединяющий группы в народ. Тогда религия – основа конструктивного духа и позитивной культуры. Сущность такой религии – освящение творческого начала, включающее общение-преклонение.

Преклонение общекультурное превращается в преклонение

религиозное/освящение верой в подлинную реальность непосредственного общения с Творческим Началом [4, с. 84].

Средоточие культуры, перспективное для конструктивного диалога народов, выявляет философ-евразиец Г. В. Флоровский в статье «О народах не-исторических». Культура, в отличие от передающегося по наследству быта, творится свободным напряжением индивидуальных сил, как бы воссозданием предания вновь в себе в качестве своего. «Традиция культуры – неосязаема и невещественна. Её силы – мистические межиндивидуальные взаимодействия. Её нити перекрещиваются в неведомых тайниках человеческого творческого духа» [5]. Подлинным стимулом жизни, по Флоровскому, становятся идеалы будущего, вдохновляемые единением веры и любви. «Центр тяжести всецело переносится вглубь личности. Будущее становится причиной настоящего, по вещему слову Заратустры» [5].

Подведём итоги.

Диалог культур Евразии может быть реальным и конструктивным при условии достижения гармонии форм духовности и субординации её уровней. Исключается навязывание одного из мировоззрений, вероисповеданий, убеждений, языков и т. д. в качестве единственного как в отдельной стране, так и в содружестве.

В осмыслении принципов и содержания духовной основы диалога может быть эффективным взаимодействие философов и конфессиональных теологов.

Условие продуктивности исторического диалога философов и конфессиональных теологов – творческий синтез реалей, выявленных современной мыслью, с верным знанием о возможном и должном в позитивной духовности из культурного наследия.

Этноконфессиональный феномен как мироощущение, быт, культура и реальный исторический диалог Евразии может и должен быть взаимосвязанным с уровнем теоретического осмысления духовности посредством соучастия личности в формировании и реализации идеалов конструктивной духовности в системе образования, культуры и информации.

Литература

1. Булгаков, С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков // Первообраз и образ: Соч. в 2 т. – СПб., М., 1999. Т.1.

2. Булгаков, С. Н. Избранные статьи / С. Н. Булгаков // Соч. в 2 т. – М., 1993. Т.2.
3. Гумилёв, Л. Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации / Л. Н. Гумилёв. – СПб., 2003.
4. Дик, П. Ф. Религия как освящение творческого начала / П. Ф. Дик // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении: сб. тр. межд. науч. конф. 30-31 окт. 2013 г.; Свеча-2013. Т. 23. – Владимир, 2013. – С. 76-88.
5. Флоровский, Г. В. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) / Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1. [Электронный ресурс] URL: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod.php> (дата обращения: 05.03.2016)

Гравин А.А. Диалектическое определение платоновского эйдоса (версия А.Ф. Лосева)

Рассмотренная вне диалектического метода, философия Платона выглядит незавершённой, местами нелогичной. А. Ф. Лосев же считал диалектику главным методом в философии: «Единственный правильный и полный метод философии, есть метод диалектический». В этом он следовал за Платоном в своей философии и в антиковедческих трудах, но всё же признавая, что его толкование Платона также сообразно эпохи и по-своему субъективно [1, с.685].

Целью данной работы является акцентирование диалектического определения понятия эйдоса А. Ф. Лосевым, выведенного из диалогов Платона.

Так, исходя из пяти категорий, выделенных в диалоге «Софист», Лосев даёт диалектическую формулу для эйдоса. Он есть единичность подвижного покоя самотождественного различия [1, с.508]. На первый и отвлечённый взгляд перед нами противоречивое определение, но при диалектическом рассмотрении эйдоса как порождающей модели, эта схема становится стройной. В самом деле, каждая из категорий оказывается присущей эйдосу, если рассматривать его различные моменты (или мгновения, которые Платон введёт в диалоге «Парменид»). Эйдос