

А. Геворгяна ; Под ред. С. Т. Еремяна. Вступит. ст. Л. С. Хачикяна. – Ереван : Изд. АН Арм. ССР, 1953. – 238 с.
18. Ananian P. La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore / P. Ananian // Le Muséon.
–1961. – Vol. 74. – P. 43-73. (358)

Кондратьева И. В. Христианизация Армении и оформление институциональных объединений

Рассмотрены вопросы возникновения христианства в Армении и древнейший этап деятельности институциональных объединений. На основе анализа научных работ представителей академической науки, богословов, теологов, историков, религиоведов и этнографов уточняется дата крещения Армении и утверждения христианства как государственной религии. Выясняется образования институций Армянской церкви и их первоначальная подчиненность.

Ключевые слова: апостолы, христианизация, легенда, крещения, Римская империя, церковь, общество

Kondratieva I. Christianisation of Armenia and institutional design associations.

On the historical lands of Ukraine, within the boundaries of the Crimean peninsula long time existed optimal institutional cells of the Armenian Church of Muslim and Orthodox communities. The experience of such relationships between the different structures by religious merit to address critical issues which arise from inter-church problems confessional field in Ukraine. The configuration of the modern Ukraine ethnoconfessional separate and quite important place Armenian community. On the assumption of the issues of Christianity in Armenia and the oldest phase of institutional associations. It based on the analysis of scientific representatives of academia, scholars, theologians, historians, theologians and anthropologists specified the date of Baptism in Armenia and the establishment of Christianity as the state religion. It was noted that the Armenian medieval history legend of missionary apostles Thaddeus and Bartholomew served as an undoubted fact, which is proven. Taking this view, the author turns to the legend of Gregory the Illuminator who baptized the Armenia in 314, and states that this date can be the movement of the process of institutionalization of the Armenian Church, which was conducted with the assistance of the state. Sets clear apostolic succession: Thaddeus, Bartholomew, and St. Gregory the Illuminator. In this case, it is the name of Gregory the Illuminator associated formation of the Christian church. At least, most of the Armenian historiographers recognize Gregory the Illuminator as the founder of the church and the missionary who converted the Armenians to Christianity. In the regions of Armenia formed the structure of church hierarchy and also the arising of Christian communities. It is noted that the evangelization of Armenia and design appropriate institutional associations in some way contributed to the existing at that time in the territory of Armenia Jewish colonies. Moreover, almost to the end of IV century Armenia was mainly under the protection of the Byzantine Empire. However, this dependence of Armenian Church of Caesarea was not burdensome. Arise developed church hierarchy and the church is adapted to the peculiarities of the state system of Armenia.

Keywords: apostles, Christening, legend, baptized Roman Empire, the church, the community

Надійшла до редколегії 26. 02. 2013 р.

УДК 130. 3

Ю. Г. Крат

Днепропетровский национальный университет им. О. Гончара

ФЕНОМЕН «ДРУГОГО» В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

В статье осуществлен анализ феномена «Другого» в контексте учения Ж.-П. Сартра в его конститутивных аспектах. Выявлено, что рассмотрение данного феномена в философской концепции Ж.-П. Сартра, возможно в гносеологическом, экзистенциальном, соматическом и персоналистическом аспектах.

Ключевые слова: «Другой», бытие-для-другого, фактичность, самоотчуждение, самосознание, свобода, объективация.

В нашем противоречивом мире тема Другого для современной философии стала одной из ведущих благодаря двум взаимоисключающим обстоятельствам. С одной стороны, усложнение коммуникации и нарастание их различных форм позволяет разнообразить способы общения, открывать новые горизонты сосуществования с Другим и, тем самым, выявить новые стороны индивидуальности. С другой стороны, те же самые процессы ведут к возрастанию анонимности самих субъектов общения, когда другая сторона воспринимается просто как некто, когда реальный Другой превращается в знак, когда ты сам становишься знаком в общении, социальной маской. Сложилась ситуация, которую описал Э. Фромм в своих экзистенциальных противоречиях: тяга человека к человеку с надеждой на подтверждение своего уникального существования противостоит боязнь раствориться в Другом, потерять свою уникальность.

В связи с этим, необходимость рассмотрения проблемы Другого в контексте экзистенциальной философии Ж. – П. Сартра, заключается в том, что именно ему удалось, на наш взгляд, глубоко проанализировать эту проблематику в связи с бытийными структурами существования. Ж.-П. Сартр был первым, кто подметил амбивалентное отношение к Другому: стремлению к воссоединению противостоит отчуждение, желание противостоять тотальному подчинению себя Другому.

Данной теме посвящены работы Н. Аббаньяно, Н. Бердяева, Г. Бергинера, А. Богомолова,

П. Гайдено, В. Горбатова, П. Гуревича, К. Долгова, В. Ерофеева, С. Исаева, М. Кисселя, В. Кузнецова, Т. Кузьминой, М. Масарского, М. Массура, А. Рыкунова, С. Семеновой, Л. Фаркаша, Д. Фурманова, А. Хюбшера, А. Штейна, И. Бычко, М. Мамардашвили, Д. Половцева, А. Огурцова и др.

Целью данной статьи является проанализировать конститутивные аспекты феномена «Другого» в творчестве Ж.-П. Сартра, а именно: рассмотреть Другого в гносеологическом аспекте, как попытку преодоления солипсизма, раскрыть феномен «Другого» в экзистенциальном аспекте как проблему отчужденности, проанализировать феномен Другого в соматическом аспекте телесного характера существования, а так же охарактеризовать Другого с точки зрения персоналистичного подхода в аспекте конкретности отношений.

Другой согласно теории Сартра появляется в момент осознания своего собственного существования. Другой открывает не только то, чем я был, но и конституирует меня по новому типу бытия. «Другой в действительности есть иной, то есть я, который не есть я; мы имеем здесь дело с негацией как конститутивной структурой бытия другого» (Сартр 2000, ст. 231). Поэтому для того, чтобы понять все структуры человеческого бытия нужно определить роль Другого в существовании этой реальности.

В гносеологическом аспекте феномен «Другого» у Ж.-П. Сартра выступает одним из путей преодоления солипсизма, посредством бинарной оппозиции «самосознание/самоотчуждение», дающей опыт существования Другого. Сартр пишет о том что, все попытки его предшественников объяснить и обосновать существование Другого неизбежно приводили к солипсизму. Согласно Ж.-П. Сартру Э. Гуссерль, Г. Гелель и М. Хайдеггер, признавая «Я» и «Другого», как две отдельные субстанции, приходили к невозможности их объединения. Сартр идет другим путем, путем, по которому пошла вся современная философия: попытаться понять фундаментальную и трансцендентную связь Я с Другим, как конституированную деятельность моего собственного сознания. « В соответствии с феноменологическим методом Сартр ищет в человеческом сознании такую его «позицию», которая бы непосредственно свидетельствовала о существовании Другого. В этой связи он обращает внимание на такие эмоциональные «позиции», как стыд или гордость». (Кузнецов 1969, ст. 138). Эти чувства человек не испытывает перед неодушевленными предметами, а только лишь в присутствии других людей. Это присутствие поясняется Сартром через понятие «взгляда Другого». Этот взгляд может быть устремлен не только на меня, но и на мир, но и в этом случае, это имеет отношение ко мне, так своим взглядом Другой отчуждает мой мир от меня. Вместе с тем Другой посягает не только на мой мир, но и на меня самого. И здесь взгляд Другого вступает в конфликт с моим взглядом, его взгляд лишает меня свободы и своего, особенного способа существования. Сартр (2000, ст. 139) пишет: «Мое бытие для-другого есть падение через абсолютную пустоту к объективности. И так как это падение есть отчуждение, то я не могу заставить себя быть для меня самого объектом, так как ни в коем случае я не могу произвести отчуждения меня от меня самого». Для Сартра, как и для Гегеля, любая объективация является отчуждением, даже если говорить о той объективации, которая происходит как часть моего самосознания, то есть когда я свое сознание рассматриваю как объект. Согласно Сартру подобное самоотчуждение невозможно произвести если мое сознание не находится в связи с сознанием Другого. Мое самоотчуждение является вторичным по отношению к отчуждению, которое происходит в сознании Другого. Поэтому факт моего самосознания доказывает, согласно Сартру, факт существования Другого, и в этом заключается его опровержение солипсизма.

В экзистенциальном аспекте «Другой» у Ж.-П. Сартра, во-первых, эксплицирует проблему отчужденности существования, во-вторых, формирует такие типы репрессивного опыта, как стыд, смущение, робость.

Как указывал Сартр, в своем взгляде Другой знает меня извне, рассматривает меня как вещь среди вещей и тем самым отчуждает мою свободу.

Будучи свободным бытием, а существенная характеристика человека—человек не может не реагировать на то, что Другой посягает на его свободу. Поэтому возможны два типа отношения к Другому: во первых, человек может попытаться ассимилировать бытие для Другого, слить его со своим бытием. Во вторых, он может стремиться к тому, чтобы полностью уничтожить субъективность Другого.

Взгляд Другого, воспринимающий меня, позволяет мне появиться в мире как присутствие. Однако мое присутствие в мире амбивалентно, так как мое присутствие под взглядом Другого одновременно и фактично, и свободно. Я есть в совокупности своих возможностей, поскольку мое бытие свободно. Но я эти возможности не знаю и могу узнать только через взгляд Другого, при этом его взгляд отчуждает мои возможности. Именно эта ситуация фиксируется сартровской формулой «я есть то, чем я не являюсь, и не есть то, чем я являюсь» (Сартр 2000, ст. 78]. Во взгляде Другого я узнаю о своем существовании, но это узнавание не является познавательной процедурой. Это узнавание является определенным (стыд, гнев, гордость и т. д.) переживанием одновременности присутствующих друг к другу,

которые всегда в своем присутствии являются присутствиями по отношению к, т.е. их бытие всегда эксталично.

Взгляд Другого, отмечает Сартр, с самого начала есть разрушение всякой объективности для меня. И этим разрушением взгляд Другого преобразует и меня, и мир. Это преобразование затрагивает пространство моего бытия, оно разрушает мои расстояния до объектов моего мира и развертывает свои собственные расстояния. Когда я взглядом Другого рассматриваюсь в рассматриваемом мире, я наделяюсь расстоянием к Другому. Однако поскольку я наделяюсь расстоянием во взгляде Другого и тем самым лишаюсь возможности наделять расстоянием объекты моего мира, то Другой в моем мире присутствует по отношению ко мне без расстояния. «В самом опыте моего расстояния к вещам и к другому я испытываю присутствие другого по отношению ко мне без расстояния... Иначе говоря, поскольку я ощущаю себя рассматриваемым, для меня реализуется внемирское присутствие другого...» (Сартр 2000, 265).

Таким образом смысл бытия структуры бытия для другого состоит в том, что бытие для другого необходимо открывает бытие Другого в качестве первого и постоянного факта бытия моей человеческой реальности. Но на этом аналитика бытия для другого Сартром не завершается. Открыв обективирующую мощь взгляда, Сартр отмечает, что Другой как объект для меня и я как объект для Другого существуют не просто как вещи окружающего мира, но обнаруживаются как тела.

Соматический аспект феномена «Другого» у Ж.-П. Сартра раскрывает принципиальную телесность человеческого существования в ее временности, конечности, психофизической целостности и аналоговости.

Сартр заключает, что мы делаем вывод о душевном состоянии Другого глядя на его тело. И вывод этот возможен так как тело Другого не просто объект внешнего мира, а нечто специфическое, связанное с человеческим сознанием и образуют определенную тотальность, это известно нам из собственного опыта. И потому, когда я смотрю на другого, я подсознательно провожу аналогию между телом другого и моим собственным: только поэтому я могу сделать вывод о том, что сейчас чувствует, что переживает этот другой. Таким образом, я признаю другого не просто объектом, а человеком, и человеческое тело не просто материальным объектом определенной массы, размера и конфигурации, а плотью. С другой стороны, если речь идет о моем собственном теле, то чувство боли есть нечто иное, чем зрительное ощущение чего то или кого то, находящегося «там». Когда я говорю «у меня болит голова», это имеет радикально другой смысл, чем когда я говорю, что «я вижу, что там лежит книга».

Так мое тело существует в модусе «для меня». Но оно существует и в модусе «для другого». Оно может выступать для другого как находящееся «там», то есть в роли чувственно познаваемого объекта. При этом другой не воспринимает это, находящееся в поле его зрения тело как «мое», хотя воспринимает это тело в модусе «его тела», то есть как «другого во плоти» (а, скажем, не как стол или стул). То же самое делаю и я, поэтому «его» предметный мир организуется и для меня вокруг его тела как центра (например, я воспринимаю его как «хозяина этой комнаты», а это нечто иное, чем просто «мясо с костями»). Это значит, что тело другого никогда не совпадает с его объективностью; телесность, будучи неразрывно связанной с объективностью, остается все же чем-то иным.

Подводя итог, своим размышлениям о теле, Сартр (2000, ст. 371) пишет: «Я существую своим телом – таково его первое измерение бытия. Мое тело используется и познается Другим – таково его второе измерение. Но поскольку я есть для другого, он раскрывается во мне как субъект, для которого я – объект. Речь идет здесь, собственно, как мы видели, о моем фундаментальном отношении с Другим. Следовательно, я существую для себя, как познанный Другим, в частности, в самой моей фактичности. Я существую для себя, как познанный Другим в качестве тела. Такое третье онтологическое измерение моего тела».

Персоналистический аспект феномена «Другого» у Ж.-П. Сартра обуславливает конкретность отношений как определенной со-бытийности в модусах любви, ненависти, садизма, мазохизма, выступающих вариантами снятия конфликта между «Я» и «Другим».

Конкретность отношений у Сартра делится на три группы: первая группа – любовь, язык и мазохизм, вторая – безразличие, желание, ненависть и садизм, третья – «совместное бытие» и «мы».

«Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения конфликта. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого». (Сартр 2000, ст. 379)

Поскольку человек не может избавиться от собственного бытия-для-другого, которая

ему невыносима, так как лишает его свободы, превращая в объект в чистую фактичность, то он может изменить эту форму бытия. Это, по Сартру, возможно сделать с помощью любви. Идеалом любви выступает свободная любовь, когда обо человека сохраняют свою свободу, и вместе с тем воздействуют на нее. Необходимым компонентом любви является ее выражение (можно даже сказать ее существование) в языке. Любовная поэзия, музыка, драматургия, живопись, любовные письма и разговоры влюбленных позволяют образовать ту атмосферу, в которой совместно живут антиномичные компоненты любви. Язык (в самом широком значении этого слова, а отнюдь не только в форме членораздельной звуковой речи) изначально есть способ бытия для другого, поскольку он по природе своей предназначен для самовыражения,

В конечном счете Сартр, однако, делает вывод, что любовь не только чрезвычайно хрупка, но в самой себе содержит зародыш собственного разрушения.

Безнадежной попыткой как то обеспечить, «законсервировать» любовь, по Сартру, является мазохизм: ведь он не что иное, как попытка добровольного самопревращения в объект, отказа от собственной субъективности, превращения этой субъективности в ничто как в глазах другого, так и в собственных глазах.

Вторая группа отношений к другому это безразличие, желание, ненависть и садизм. Она не только вторая в порядке представления в книге Сартра, но и вторична по отношению к первой как следствие неудачи предыдущего способа ассимиляции сознания «другого» посредством собственной объективации. Здесь ответом на взгляд «другого» является собственный взгляд, то есть вызов, борьба двух свободных сознаний.

И теперь перед экзистенциальной онтологией встает серьезнейшая проблема совместного бытия, бытия в форме «мы»: ведь, казалось бы, предыдущий анализ делает такое бытие весьма проблематичным, поскольку именно конфликт был провозглашен фундаментальным отношением между человеческими субъектами.

Итак, третьей группой конкретных отношений у Сартра выступает: «совместное бытие», «мы». Сартр полагает что понятие «мы» не может входить в онтологическую структуру человеческой реальности, «мы» это не интерсубъективное сознание, поскольку каждый человек контролирует свое «Я». Отношения, которые можно назвать «мы», по Сартру, возможны только как субъект-объектные отношения: «мы/он», «мы/они», «я/они».

Подведем итоги рассмотрения учения о феномене Другого Сартра. Необходимо подчеркнуть, что фигура Другого в феноменологической онтологии Сартра играет центральную роль, поскольку только после рассмотрения структуры бытия для другого он переходит к «созданию общей теории бытия», которая должна объяснить существование человеческой реальности. Центральная роль Другого определяется тем, что он выступает необходимой случайностью, благодаря которой человеческая реальность узнает о своем человеческом существовании.

Давая оценку феноменологии Другого в целом, стоит отметить глубокое проникновение Сартра в тему Другого, тщательную и скрупулезную проработку обнаруженных им характеристик существования Другого. Исследования Сартра, заложили основание традиции анализа феномена Другого, которой следовала европейская философская мысль от Э. Левинаса и В. Франкла до Б. Вальденфельса.

Библиографические ссылки:

1. Вальденфельс Б., 2002, Феномен Чужого и его следы в классической греческой философии / Вальденфельс Б. // Топос. — №2 (7)
2. Ватолина Ю. В., 2010, М. М. Бахтин и Ж.-П. Сартр: «я»/другой, границы рефлексии. Вестник Санкт-петербургского государственного университета № 1/2 (11/12) ст. 101-111.
3. Голенков С. И., 2006, Феноменология Другого Сартра. Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология.» — № 1 (4) ст. 88-112
4. Кузнецов В. Н., 1969, Жан Поль Сартр и экзистенциализм. М. : Изд во Моск. ун та. 233с.
5. Сартр Ж. П., 2000, Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : Издательство «Республика» 457 с.
6. Шпарага О. Н., 1998, Другой в интерсубъективном мире (проблематизация Другого в Пятой картезианской медитации Гуссерля) : материалы международного семинара [«От Я к Другому. Проблемы социальной — онтологии в постклассической философии»], (Минск, 23 25 окт. 1998 г.) ; редкол. : Жук И. П. [и др]. — Минск : Изд во ЕГУ ЗАО «Пропилеи», 212 с.

Крат Ю. Г. Феномен «Іншого» в екзистенціальній філософії Ж.-П. Сартра

В статті проведений аналіз феномена «Іншого» в контексті вчення Ж.-П. Сартра в його конститутивних аспектах. Виявлено, що розгляд даного феномену в філософській концепції Ж.-П. Сартра, можливий в гносеологічному, екзистенціальному, соматичному та персоналістичному аспектах.

Ключові слова: «Інший», буття-для-іншого, фактичність, само відчуження, самосвідомість, свобода, об'єктивация.

Krat Yu. The phenomena of "Another" in the existential philosophy J.-P. Sartre.

The article presents an analysis of the phenomena of the «Another» in the context of the teachings of J.-P. Sartre in its constitutive aspects. It was revealed that the investigation of this phenomena in the philosophical concept of J.-P. Sartre, perhaps in the epistemological, existential, somatic and personalistic aspects.

Keywords: «Other», the being-for-others, factuality, self-alienation, self-awareness, freedom, objectification.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 304

Н. Ю. Кривда

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ПЕРЕХІДНІ ПРОЦЕСИ В КУЛЬТУРІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Перехід як культурна епоха є історично обумовленою цілісністю культурних цінностей та феноменів, що знаходиться між стійкими типами культури в стадії її динаміки з притаманними їй системотворчими змінами даних цінностей, процесів та феноменів, з невизначеністю подальшої динаміки. Аналіз культурної динаміки вимагає необхідність використання в якості критеріїв структурування системи інваріантів культурної цілісності. До таких інваріантів відносимо соціально значущі та прийнятні з точки зору соціального досвіду цінності людини і суспільства; суб'єкта/суб'єктів культуротворення та їх діяльність у якості таких; методи трансляції культурної інформації, інструменти соціокультурного досвіду; семіосферу культури. Методологічними принципами осмислення переходу є: діхронний аналіз (взаємодія минулого, сучасного, майбутнього), синхронний аналіз (міжкультурна взаємодія) та персоналістичний аналіз (комунікативне смислове поле культури як взаємодія суб'єктивного та об'єктивного).

Ключові слова: культура, перехідний тип культури, культурні інваріанти, методологія вивчення переходу.

Осмислення культури, а особливо її сучасного стану, потребує різнобічного висвітлення динаміки та сутності культуротворення. Актуальними в гуманітарних наукових практиках видається проблематизація не стільки емпіричного поля, скільки методологічного каркасу. Культурологічні дослідження, перетнувши границі професійної теоретичної рефлексії, мають на меті науково-практичні завдання – наповнення конкретним змістом теоретичних парадигм вітчизняної культури, вироблення адекватних форматів соціокультурного розвитку в умовах кризи раціональності, розробка прийнятних методів культурної інтерпретації та міжпоколінної трансляції художнього досвіду, формування повноцінного культурного поля, що включає культурні ціннісні системи різних генерацій у якості об'єкта дослідження.

Останнє десятиліття українська культура переживає стан, який можна визначити як «трансформаційний», «граничний» або «перехідний». Вже сам факт насиченості дискурсу такими синонімами є свідченням напружених спроб щодо осмислення цього соціокультурного явища. Ще декілька десятиліть тому перехідні стани не визнавалися необхідними фазами розвитку культури. Поступово, під впливом теорії систем, синергетики, теорії інформації все більше уваги приділяється тому, щоб визнати значущість перехідних станів культури та розкрити їх сутність. Дослідники рахуються зі специфікою перехідного періоду, що полягає не тільки в тому, що перетворюється вся світова система, скільки в тім, що вітчизняне суспільство знаходиться у високоактивній фазі соціокультурних перетворень. В такій фазі нерівноважність та нестабільність соціокультурної системи близькі до стану, визначеного І. Пригожиным як «динамічний хаос».

Сьогодні усвідомлюється той факт, що історія культури є не просто послідовною зміною етапів, але репрезентує собою складний нелінійний рух, який відбувається на різних феноменологічних рівнях, у різних аксіологічних просторах культури. На нашу думку, значущим моментом в осмисленні культурно-історичного процесу є прояв такої тенденції як заміна стабільних культурних епох/періодів/станів на перехідні. Системний підхід, що декларується як найбільш поширений в культурологічному пізнанні, актуалізує тематику складного, багаторівневого нелінійного розвитку культури, зміни культурно-історичних типів, культурних парадигм, вияву цивілізаційних зрушень, культурних розломів і виявляє феномен існування специфічних ситуацій переходу від однієї культурної цілісності до іншої. Це потребує аналізу такого способу організації життєдіяльності, де б збереження завоювань світової цивілізації не руйнувало етичні та естетичні цінності, а специфічність переходу виділялась би за антропними, а не метафізичними чи природними характеристиками. Така ситуація в культурі має власні складні, своєрідні, протилежні характеристики і може розглядатися як особливий перехідний стан культури або «перехідний тип культури» (М. Каган), у якому з граничною наочністю, в концентрованому вигляді, виявляються динаміка та внутрішня логіка розвитку культури.

Історично культура розглядалась не в своїй цілісності, а в автономних проявах, що призводило до розкладання філософії культури на окремі дисципліни. Найчастіше розглядався певний історичний тип культури, прикладом можуть слугувати роботи К. Леві-Брюля та К. Леві-Строса з архаїки та міфосвідомості, або роботи Й. Хейзінги