

UDC 477/3/71

POLICY OF UNOFFICIAL: ON UKRAINIAN ARTISTIC NONCONFORMISM INTERPRETATION PROBLEM

Smyrna Lesia – Doctor of Art Studies,

Senior Research Fellow, National Academy of Arts of Ukraine, Kyiv

The aim of the paper is to carry out culturological and art reconstruction of the development of Ukrainian artistic nonconformism in the context of the culture of the 20th – early 21st centuries.

Research methodology. In the article, along with general scientific methods as analysis, synthesis, induction, deduction, and generalisation, there are cross-cultural and systematic analysis, which make it possible to characterise the work of nonconformist artists in Ukrainian culture as metacultural and metaartistic integrity.

Results. The article is devoted to the culture and art research reconstruction of the art nonconformism within the context of the Ukrainian culture of the 20th century. The Ukrainian nonconformism is identified as noncompliance with a common schematic form of art thinking, the intention to break the standards of its stereotypes and dogmas and to establish the dialectical content instead of the impersonal form. In the notion of «nonconformism», there are two directions which are differentiated: the nonconformism as a model of the civil position in the society with the ideological violence and the art nonconformism which is demonstrated in the particular artworks, their languages, hints, allegories and symbols, in all that the artist absorbed and represented in the artistic forms. For the artists the non-compliance with ideological prohibition is not an abstract phenomenon; it is always a concrete form of the resistance in the specific individual way. The specifics of the periodical classification and historical and cultural transformations of the Ukrainian art nonconformism are uncovered within the context of the European culture of the 20th century. The evolution of the nonconformism within the Ukrainian context is reconstructed in such formats: «proto nonconformism» (the national movement in the art of the 1920s and 1930s), «classic nonconformism» (the protest movements in the culture of the 1960s and 1970s), «mature nonconformism» (late Soviet period of 1985-1991) and “post nonconformism” (the contemporary realities of the protest simulacra flash mobs, the political component of the art, the anti argument of the politicisation and the utilisation of the art in the appeal to the folk and archaic art in the 1990–2000 years). The art tendencies of the Ukrainian nonconformism of the 1920s and 1990s are analysed: from the «repressed avant-garde” and Boichuk’s art to the postmodernist searches of the post-classical nonconformism. The article clarifies the regional specifics of the formation of the nonconformist movement in Kyiv, Lviv, Odesa, Kharkiv, Uzhgorod. The situation and the development perspectives of the nonconformist movements within the newest historical and cultural circumstances are investigated. The systems of the museum classification of the nonconformist art the processes of the creation of government and non-government private collections and exhibition activity on the post-Soviet territories and abroad are analysed.

Novelty. The scientific novelty of the article is that it is the first study of the phenomenon of Ukrainian artistic nonconformism from the standpoint of the cultural dimension of the potential of nonconformism in the culture of the twentieth century.

Practical significance of the research results is that they can be used for further scientific studies of Ukrainian visual art of the 20th – 21st centuries.

Key words: artistic nonconformism, protonconformism, postnonconformism, classical nonconformism, national form, concise postmodernism.

УДК 008:316.732

РЕЛІГІЙНА МАРГІНАЛЬНІСТЬ ЯК СТРАХ СВОБОДИ В КУЛЬТУРІ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Мартінова Світлана Петрівна – аспірантка кафедри філософії,
історії та соціально-гуманітарних дисциплін,

Донбаський державний педагогічний університет, м. Слов’янськ
<https://orcid.org/0000-0001-7981-7141>; DOI <https://doi.org/0000-0001-6701-8035>
svetlana_martyn@ukr.net

Андрущенко Тетяна Вікторівна – доктор політичних наук, професор,
Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, м. Київ
<https://orcid.org/0000-0001-6701-8035>; tanya_atv@ukr.net

Розглядається релігійна маргінальна особистість, яка вказує на можливість виникнення особливого положення індивіда чи групи в соціальному просторі, коли вони найбільш повно виявляються на стику субкультур, не належачи жодній із них, чи просто витісняються на периферію соціального життя. Досліджується маргінальність як явище – неминучість соціальної мобільності, причому як вертикальної, пов’язаної з переходом від однієї страти до іншої, так і горизонтальної, пов’язаної з переходом на інші рівні щодо престижності статусної позиції.

Ключові слова: страх, релігійна маргінальність, свобода, протестантизм, культура.

Актуальність проблеми. Дослідження феномену маргінальності як реалії перехідного періоду є особливо актуальним для сучасного суспільства, оскільки її соціокультурний перехідний стан накладається на всесвітню соціокультурну трансгресію. Більшість сучасних дослідників інтерпретує стан сучасної соціокультури як межовий, близький до критичного. Пропонована пограничність (межовість) є особливим модусом перехідності і поєднана з ризиком лавиноподібного розвитку тотальної маргіналізації соціуму. Важливі теоретичні орієнтири для осмислення природи маргінесу дають філософські розвідки академіка М. Поповича про багатовимірність людського буття і важливість у ньому внутрішнього діалогу; праці сучасних українських філософів С. Кримського, В. Андрущенко, Т. Андрущенко, О. Базалука, Ю. Бродецької, В. Мельник, О. Литвинчук та ін.

Представники започаткованої В. Шинкаруком Київської світоглядно-школи (Є. Андрос, І. Бичко, В. Загороднюк, Г. Ковадло, Т. Лютий, Т. Розова, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко та ін.) зосереджуються на проблемах осягнення світу людиною в цілісності есенційних та екзистенційних вимірів.

Метою статті є дослідження релігійної маргінальності як соціокультурного та екзистенціального феномена, що володіє мета антропологічним і креативним потенціалом, для визначення його ролі в соціумі і при цьому подивитись на маргінальність як на феномен екзистенції та соціальну необхідність й природну потребу людини, що хоче бути вільною і при цьому відчуває страх, що характеризує межовий стан, у якому існує особистість і суспільство в цілому. *Наукова новизна* полягає в тому, що встановлюється кореляція між екзистенціальними виявами страху та особливостями протікання соціокультурних і соціально-історичних процесів, а також визначається характер такої кореляції. Своєрідність концепції та методологічного підходу статті полягає в послідовному й комплексному розгляді екзистенціальних і соціальних вимірів страху в ракурсі протестантської екзистенціальної філософії.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сьогодні вважається що релігійна маргінальність під дією нових світоглядних імпульсів, що йдуть від теологічного поняття Страху Господнього (Страху Божого), поступово, у часи Реформації XVI ст. – нового витка розвитку з теріологічних (спасительних) обґрунтувань – перетворювався в певний «концептуал», завдяки діяльності теологів-протестантів – М. Лютера, Ф. Меланхтона, У. Цвінглі, Ж. Кальвіна.

Отже протестантська теологія намагається, спираючись переважно на ідеї Д. Бонхоффера, віднайти нове бачення людини та її перспектив. Вона піддає критиці антропологію, яка зосереджує свою увагу на межах, слабкості людини, нехтуючи її можливостями, її силою. Вона хоче побачити людину в іншій ситуації, аніж ситуація, коли вона у відчаї, безвихідному становищі, перед лицем питань, які розв'язати може лише Бог. Такі протестантські теологи, як Х. Кокс, В. Гамільтон, Г. Браун, хотіли б подолати традицію теології «маргінесу», яка звертає людину до її «внутрішнього життя», замикає її інтереси на собі самій. Зосередженість «теології кризи» на питаннях, що викликають «найвищий ступінь стурбованості» й відчаю, відображає, на думку цих теологів, швидше руйнацію якогось певного способу життя, аніж виражає проблеми і структуру, властиві людському існуванню як такому. Здійснюються спроби подолати в протестантському розумінні людини песимізм і трагічне відчуття життя, звернутися від «внутрішнього» світу людини до її мирського буття, до історії в широкому розумінні.

Людина, на думку М. Лютера, не лише істота, гріховна за природою, а істота, що усвідомлює гріховність своєї природи і може бути маргіналом, яка втратила свій колишній соціальний статус, позбавлений можливості займатися звичним видом діяльності й який виявився нездатним адаптуватися до нового соціокультурного середовища тієї страти, у рамках якої особистість формально існує. Поведінка такої людини відрізняється крайностями: вона або надмірно пасивна, або дуже агресивна, легко переступає моральні норми і здатна на непередбачені вчинки. Складність адаптації приводить до того, що маргінал у залежності від особистісних якостей може відігравати роль порушника спокою, лідера релігійно-політичного руху чи стати ізгоєм, невдахою гріховності онтологічного суперечливого статусу. Через «випалювання» гріховності, самоосуду, самоприниження лише й можливе спасіння, діяльна любов. Коріння лютеранської боротьби зі страхом (і подолання смерті) міститься у відомій тезі «*Sola fide*» («Тільки вірую») на протигагу спасінню через «добрі справи». С. Ісаєв [4] точно фіксує специфіку лютеранського розуміння віри: «як напруженого прислухування людини до глибин свого Я», яке є необхідним для розпізнавання милості Божої як єдиної гарантії особистісного спасіння. Це прислухування має в собі риси екзистенціального маргінесу, унаслідок наявного протистояння, на яке вказував Лютер, Бога і людини та (що важливо!) відповідної дистанції між Богом і людиною, що ірраціонально відчувається й породжує Страх Господній. А саме Страх Божий і є необхідним для любові до Бога й виправдання вірою, як підкреслював сучасний теолог протестантизму К. Барт. Протестантські

теологи (Е. Бруннер, Р. Бультман) особливо відзначали, що дистанція – протистояння Бога і людини – зумовлена саме повним утіленням Бога у Христі – у людській подобі, незважаючи на всю парадоксальність подібного положення. М. Лютер, спираючись на авторитет Августина, вважав, що воля людська, одвічно спрямована в порочні обійми гріха, повинна бути обернена «в рабство» (саме так – «Про рабство волі» і назвав М. Лютер [6] свою відповідь Е. Роттердамському), примушена до Страху Божого та упокорення, «адже це ми проповідуємо не сили людські, а Ісуса Христа!».

М. Лютер відкидав і можливість земного, досмертного забезпечення спасіння (заповіти, дари, індульгенції), і ідею індивідуального суду після «першої» (фізичної) смерті, а також і ідею чистилища як попереднього очищення, первісного страху спасіння, яке й було для католиків від середини XII ст. майже самодостатнім, остаточним спасінням і тому для Лютера – сурогат-спасінням. Лютер визнавав тільки Суд Страшний – Загальний, колективний суд після закінчення часів, відсунутий у далеке і (парадоксально, проте екзистенціально виправдано) близьке майбутнє, яке може наступити доволі швидко (Ж. Кальвін, на відміну від Лютера, визнавав і індивідуальний, приватний суд, і Суд Загальний). Таке екзистенціальне напруження зберігало трагічне звучання образу смерті, але при цьому знімало страх смерті. Оскільки істинний віруючий набував віри в приречення і впевненості в прийдешньому спасінні, то ця віра-впевненість інвестувалася в справжню діяльність «звільненого індивіда» (М. Вебер). І, ніби виконуючи заповіти «теології смерті», страх смерті зменшувався, поступаючись місцем очікуванню і навіть бажанню смерті як переходу в інший світ.

Фундаментальну структуру людського буття він визначав як «буття у світі». Людина і світ внутрішньо залежні одне від одного. У першій частині «Систематичної теології» він підкреслював, що «Я» без світу – пустота, а світ без «Я» – мертвий. У межах цієї залежності свобода і доля є корелятами. Доля не є лише зовнішньою та чужою людині силою, яка визначає, що з нею станеться. Це – вона сама, сформована природою, історією, самою собою. Елемент долі, тобто нездатності діяти самостійно, міститься і в гріху. Гріх не є просто «свавілля», непокора.

Отже, у людині виявляється внутрішній конфлікт: між природною волею, яка є вираженням природних схильностей і «бажань», закладених Богом у природі людини, і волею, що вибирає, яка у своєму здійсненні повністю залежить від вільного бажання людини, від її рішення.

У випадку ж Христа, який народився в маргінальному середовищі справа вбачається інакшою, бо в Боголюдині лише одна іпостась – божественна. І, відповідно, у Боголюдині немає людської гномічної волі – того «чистого свавілля», яке належить до особистості, а не до природи. Христос поєднує в Собі дві природи, тварну і нетварну, а значить, і відновлює згоду двох природних воель, зруйновану гріхопадінням Адама. Унаслідок єдності Його Божественної іпостасі ці дві волі діють у Ньому симфонічно – людська, маргінальна, погранична слідом за божественною. Інакше кажучи, людська маргінальна природна воля реалізується в «Людині Христі» відповідно з тим змістом (або «логосом природи», говорячи словами Максима), який закладений Богом-Творцем.

Проте тут виникає питання: наскільки така концептуалізація, необхідна для того, щоб відповідати догматичній істині про Христа, відповідає євангельському трактуванню? Як тоді розуміти маргінес і спокушання та боріння Христа, сам Його подвиг? Чи не породжує суто розумове міркування про взаємодію в Боголюдині двох «природних воель» ідею певного маргінесу та авантюризму?

Така небезпека дійсно існує. Не допустити цієї помилки зобов'язує драматизм самої справи Христової – примирення між Богом і людиною. Про цей драматизм свідчить, наприклад, маргінальність Христа, що проявляється як гетсиманська боротьба євангельського Ісуса, Його «моління про чашу»: «Отче! О, якби Ти благословив пронести чашу цю мимо Мене! Утім, не Моя воля, але Твоя хай буде!» (Лк 22:42).

У згоді так званої природної волі людини з тим природним законом, який у людині закладений, також варто вбачати участь свободи. На це вказує саме використання слова «воля» – у словах Самого Христа і в богослов'ї «двох воель». Христос тому і стає «іншим маргінальним Адамом», що виправляє помилку Адама першого: у ситуації спокутування Його людська воля наслідує волі божественній – єдиній волі Триєдиного Бога (бо Син Божий – «єдиний від Святої Трійці»).

Тут саме доречним є розуміння маргінесу, як свободи і переживання повноти буття, як події цілком позитивної, у якій людина ніби «збігається» і зі світом, і з його Творцем, і з самою собою – такою, якою її замислив Бог. Проте таке розуміння не вичерпує феномена людської маргінальності і тієї проблеми свободи, з якою людина постійно стикається у своєму повсякденному існуванні. Подія свободи дійсно вислизає від концептуалізації, але акти маргінальної свободи потребують розуміння і тлумачення.

Повернемося до маргіналізації Христа. З догматичного погляду вона полягає в тому, що Його індивідуальна людська природа, унаслідок єднання з Богом, вільна від «закону смерті» (бо Бог смерті не сотворив). Проте вона повинна бути добровільно передана Ним на смерть заради спокутування

людського роду. Отже, Боголюдина до кінця, тобто аж до людської смерті, бере на Себе і переживає всі наслідки гріхопадіння, але – крім гріха.

Водночас не можна не визнати, що тут виникають певні небезпеки при тлумаченні цього богослов'я стосовно до християнського благочестя. Бо наслідування або уподібнення Христу, який є зразком для християнина, може бути витлумачене і як свого роду відмова від свободи волі, що обирає, – тієї самої гномічної волі, яка стала рушійною силою і маргіальність служить потужним стимулом розвитку особистості, наприклад, модальна особистість, що є свідомим принципом творчої особистості, як гріх Адама і його нащадків, а тому і сприймається часом як справжня «причина» гріха. Адже «бути як Христос» означає «бути безгрішним і при цьому можна бути маргіальною особистістю», тобто бути вільним від людської свободи.

Такий хід думок знову ж таки приводить до розподілу свободи: на позитивну свободу як звільнення від поневолення протиприродними гріховними пристрастями і негативну свободу, що ототожнюється з «маргінесом» гріха, тобто з гріхом як таким. А тому, коли говорять «свобода», мають на увазі волонтаризм і «вседозволеність» грішної людини. Подібна логіка сприяє формуванню такого типу благочестя, у межах якого свобода набуває майже виключно негативного значення.

Проте богослов'я говорить про інше – а саме про те, що людська свобода є неподільною і може бути маргіальною. Хоч наслідком хибного вибору Адама і стало поневолення людини своїми гріховними схильностями, які набули форми патологічної маргіальної одержимості, стали постійно чинними пристрастями, сама подія гріхопадіння не знищила (всупереч радикальному погляду) ні позитивності людської природи як такої, ні вільної (тобто гномічної) волі. І якщо вибір добра став ускладненим, то сам по собі вільний вибір залишився невід'ємним атрибутом людського існування. А тому людина, що стала на шлях спасіння і, відповідно, уподібнення Людині Ісусу Христу (1 Тим 2:5), саме й повинна постійно здійснювати правильні з погляду досягнення своєї мети вибори. Без інстанції свободи (маргіальної гномічної волі) неможливий не лише моральний вибір, а й саме духовне звільнення. Будучи істотою тварною, людина знаходиться в ситуації антропологічної межі вільного вибору до гріхопадіння і після гріхопадіння, до спасительного діяння Христа і після нього.

У протестантизмі та в християнстві домінує не стільки страх свободи, скільки страх звільнення (спасіння), і, як наслідок, постійно наявні застереження відносно неналежного використання знайденої в Христі маргіальної свободи, у ньому немає ніяких віроповчальних підстав для ворожого ставлення до свободи як такої. Навпаки, свобода тут – конститутивний елемент існування, воістину може виступати маргіальним екзистенціалом.

Водночас для протестантизму характерним є прагнення вводити протиставлення – свободи зовнішньої і внутрішньої, свободи вибору і маргіальної свободи в Істині, які означають таке перенесення акцентів, яке обертається боротьбою зі свободою як небезпечною вседозволеністю.

У неортодоксальних протестантів можна розрізнити свого роду маргіальний патерналістський синдром, прагнення повернутися в той інфантильний, райський стан, у якому перебував Адам, і спробувати не повторити його помилки: будь-що слідувати всім заповідям і не порушувати заборон.

К. Барт уважає, що після гріхопадіння життєвий світ людини змінився. Тепер шлях до Бога є за необхідністю шлях багатьох спроб і помилок. Це шлях духовної боротьби, випробування духу і ціложиттєвого подвигу. На цьому шляху свобода людини зустрічається зі свободою Бога, Який – саме як вільний – не застосовує насилля і примусу відносно до творіння. Тільки тому християнство й може говорити про те, що метою людини є богоуподібнення або визволення.

І наявні відмінності знаходяться не в шкалі оцінювання: тобто усвідомлення свободи у свідомості маргіальної модальної рядової людини (пасивна її позиція чи активна щодо зовнішнього світу) і в самотрансформованій свідомості ідеаліста однаково залишаються переживаннями свободи: радості, легкості, приливу, підйому сил, ясності та безмірності перспектив існування. Це підтверджує глибинність потреби у свободі – лише відчуваючи себе вільним, ми стаємо людьми – творчими істотами з почуттям невичерпності внутрішніх сил і незмірним бажанням творити.

У цьому плані неважливо, який стан поведінкової ситуації став причиною маргіального почуття, усвідомлення миті свободи (у цьому ось випадку я «перехитрив» зовнішні обставини, чи вони склалися благополучно і відповідали моїм планам та зусиллям). Усвідомлена маргіальність завжди короткочасна: на зміну їй приходять «як завжди», саме почуття стирається, новизна минає. Свобода примхлива і вимагає постійного розгортання, підсилення.

Маргіальна свідомість, орієнтована на теперішнє, замкнена в уявленнях лише про наявне соціальне, і розуміє свободу як те, що є можливим, реалістичним, досяжним у межах цієї соціальної дійсності. Що й задає межі розуміння мобільної маргіальності: успішна довільність у досягненні традиційних благ – здоров'я, довголіття, щаслива родина, багатство, влада, кар'єра тощо. Свобода

далі розуміється як досяжний у принципі стан максимально можливого і піддається формальному опису (на зразок «я буду вільним, коли розбагатію або стану начальником»). Свобода тут розуміється як умовно-зовнішнє, принципово обмежене й досягається завжди порціями, частинами – це як певний кількісний процес накопичення (умов, можливостей, збільшення сфери контролю). Свобода можлива завжди за рахунок інших, за рахунок зменшення їхніх можливостей і вимагає зусиль щодо утримання життєвих ресурсів як бази маргінесу. Бо екзистенціальна свобода базується лише на повній маргінальній суверенності самосвідомості. Справжня маргінальна свобода можлива лише в самотності, усе інше означає залежність.

Зрозуміло, без спілкування і залежності маргінальна людина взагалі не може вижити – на поведінковому рівні, але у сфері духу вона повинна залишатися сама собою. Тут не може бути штовханини і метушні, навіть близько споріднених духів. Маргінальна свобода обертається самотністю – і це теж ціна свободи. На відміну від кількісного розуміння свободи побутовою свідомістю як процесу накопичення (умов, можливостей, збільшення сфери контролю), ідеалістична свідомість розуміє його як якісний процес. Тут немає кількісних частин, формально свободу у сфері індивідуальної свідомості неможливо описати (як це може зробити нехитра побутова свідомість, зациклена на теперішньому): зате наявна серія якісних станів. Змінюються якості маргінальної свідомості. Зростають рівні розуміння, що можна визначити за такими індикаторами: стає помітною умовність поглядів та вчень релігійних і політичних лідерів, філософських авторитетів; збільшуються паралельно панорамність і здібності до фокусування уваги; стає зрозумілою відносність та антропологічність так званих «абсолютних цінностей».

Те, що називають маргінальною свободою, будується на режимі самонасильства, що устанавлюється розвиненою ідеалістичною (самовизначеною, самосконструйованою) самосвідомістю. Вона є похідною, зумовленою, підтримуваною та існує – доки існує ось ця самосвідомість. Загальний механізм її становлення описаний нами раніше, у другому сюжеті. Але чи є це маргінальною свободою? Те, що базується на самонасиллі, постійно відновлюваному самопримусі (до творчості, духовних зусиль, опору зовнішньому обдуренню і внутрішнім звичкам, що швидко формуються)? Звичайно, для традиційного масового уявлення про свободу як відсутність зовнішнього примусу і внутрішнє прагнення до максималізації свого свавілля (ніхто на мене не давить, не примушує і я роблю майже все, що захочу), розуміння духовної свободи як диктатури ідеалістичного «Я» над змістом свідомості та поведінкою людини буде здаватися абсурдом. Дійсно, здається, що між маргінальною свободою і самонасильством можливі лише стосунки взаємозаперечення.

Але це те, що здається, ілюзія масової маргінальної свідомості. Для останньої усвідомлення свободи, переважно, є мало актуальним і сприймається як стан наслідування, зміни соціальної ситуації в сприятливий для неї бік. Свобода для маргінальної людини, конформіста за своїм життєвим стилем, сприймається як подарунок з боку долі, сприятливий збіг обставин. Тут усвідомлення маргінальної свободи, як і (що трапляється набагато частіше) усвідомлення несвободи, є пасивним, бо пасивною, залежною, конформною є сама індивідуальна свідомість маси. Вона зажата, невольна саме тому, що сама серйозно не хоче бути вільною.

Серйозно хотіти – означає дійсно прагнути до змін своєї життєвої ситуації. Змінити ж її без зміни себе, самотрансформації неможливо. Але більшість зупиняється саме перед проблемою самозміни, самонасильства – це виявляється нездоланим для багатьох. У цьому і полягає найбільша проблема індивідуальної свободи. Свобода ж не може не бути індивідуальною – усе інше є абстракції.

Але маргінальна свобода – це активний стан свідомості, а щоб вона була такою, вона зобов'язана самодисциплінувати себе, постійно підтримувати свою робочу діяльнісну форму. Простіше кажучи, вона повинна регулярно використовувати свої інтелектуальні, вольові здібності, постійно переборювати свою ліню, тренувати фокусування уваги і здібності відволікатися від численних зовнішніх подразників.

Це необхідно для досягнення, збереження та інтенсифікації живої динамічності, активно-діяльнісної якості свідомості. Бо лише свідомість у такій якості здатна до духовної свободи. Перш за все маргінальна свобода – це духовна свобода – і це мобільність, критичність, постійний, безперервний пошук-творення нового (нових тем, проблем, поглядів) і прощання зі своїми старими якостями та завоюваннями. Самонасильство лише й може підтримувати цей процес само розгортання духовної свободи. Насилля над власною закостенілістю, зневірою у свої сили, легкодухістю, прагненням до задоволень, лінощами, метафізичними спокусами Відсутності Смыслу. Звичайно, абсурдно створювати мільйонні версії «вічних смислів» – але ще гірше і принизливіше тільки функціонувати в заданій кимось смисловій системі координат, механічно пережовуючи жуйку високих сентенцій і млосних істин (робочі коні в стійлі соціуму).

Духовна індивідуальна маргінальна свобода пов'язана завжди з негачіями «другого народження» так, як із наступним режимом динамічного, цілеспрямованого самонасильства нового, диктаторського

«Я» над іншою свідомістю, яка завжди буде опиратися й бунтувати, завжди здатна до реставрації на престол самосвідомості колишнього «доброго короля» (свого до нестями – «природно-соціального Я»).

В екзистенціалізмі справжня маргінальна свобода, отже, є конкретно та індивідуальною для цієї свідомості. Це єдино достойний стан, приз, до якого варто прагнути і який дорожчий за різноманітні блага: багатство, почесні, славу. На думку Сартра, здатність людини творити саму себе і світ інших людей, вибрати образ майбутнього світу є наслідком фундаментальної характеристики людського існування – її свободи. Людина – це свобода.

Вона залучена в це і їй доводиться діяти в тих межах, які вони диктують. Зі свободою якнайтісніше пов'язана і маргінальність людини. Без свободи немає і відповідальності. Якщо людина невилітна, якщо людина у своїх діях постійно детермінована, наперед визначена певними духовними чи матеріальними факторами, то вона, за екзистенціалізмом, не відповідає за свої дії. Проте якщо маргінальна людина вчиняє вільно, якщо існує свобода волі, вибору і засобів їх здійснення, значить вона відповідає і за наслідки своїх дій.

Бути вільним означає залежати, врешті-решт, від себе, від своїх зусиль і свого напруження. Свобода – це тяжка робота, це активне вироблення: себе, своїх планів – по суті це необхідність, але та, яка породжена собою ж. Це обов'язок, але покладений самим собою, а не абстракцією Розуму чи Виду (категоричний імператив). Хоч на перевірку особистісний обов'язок перед самим собою виявляється реальною дійсністю індивідуальної самореалізації все ж таки видового призначення homo sapiens у ряду суцього: створення нової реальності, людинобожє як онтологічне піднесення людського роду (людського духу) до положення Вселенського Розуму, майбутнього деміурга всесвітів. І тренаж, створення деміургічного потенціалу здійснюється саме в оволодінні духовною свободою персоналізованих розумів.

Е. Фромм осмислював страх, який відчуває маргінальна людина як неузгодження між двома основними способами існування людини: володінням і буттям. Буття в трактуванні Фромма виступає як перебування людини в єднанні з усім світом, це здатність людини віддавати своє, жертвувати собою. Володіння ж, навпаки, означає прагнення до присвоєння іншого, володіння чим-небудь. «Основа відношень між індивідами при способі існування за принципом володіння складають суперництво, антагонізм і страх» [13, с. 123].

Висновки. Дослідження мотиваційної значимості бінарної опозиції метафізичного та соціального модусів страху свободи в культурі протестантизму дозволило зробити висновок, що страх є трансцендентним феноменом, екзистенціалом і способом розуміння смислу буття свідомості в тому значенні, що він виявляється найбільш здатним до утворення деякої соціальної основи для експлікації цілісності свідомості, до виявлення безпосередності усвідомлення самого себе; він не здійснює вихідної цілісності свідомості, а навпаки – роздрібнює її, розсипає в безкінечному числі метаморфоз, серед яких «розколота» свідомість витупає як маніпульоване і катастрофічне ціле. Показано також, що філософія протестантизму, у цілому дотримуючись догматів, убирає в себе деякі аспекти сучасної антропології та психології. Тут розкривається відмінність страху Божого і страху людського. Тривога, як і сором, може бути продуктивною, а страх – направляти людину до апофатичного пізнання. У концепціях страху, умовно віднесених до динамічних, страх розглядається як сила, що примушує людину до самореалізації в межах конкурентного суспільства. Страх стримує людину, даючи їй свободу, придушуючи загрози, породжені нею самою. Ці загрози мають невизначений характер. А безпека забезпечується належністю до об'єктів вічного світу, що ототожнюється з буттям.

У соціальній філософії страх є констатація його зумовленості прагненням до володіння об'єктами матеріального світу і можливістю втрати цього стану володіння. Страх породжується витісненим прагненням до володіння або, навпаки, до смислу життя. У вигляді тривоги він здатний зруйнувати життя людини на індивідуальному і соціальному рівнях. Проте насправді страх необхідний і його не можна повністю викоринювати. Людина завжди повинна балансувати між безпекою і свободою, рухаючись до свободи, як до цінності.

Список використаної літератури

1. Библия : с англ. изд. 1909 г. / [комм. Ч.И. Скоуфильфа]. Москва : [б. и.], 1989. 1510 с.
2. Бонхёффер Д. Псалтирь – библейский молитвенник ; О душепопечении, Пер. с нем. А. Лейциной, Р. Штубеницкой. Москва: Нарния, 2006. 192 с.
3. Бродецька Ю. Ю. Умови цілісного суспільного розвитку: культура чи цивілізація? *Наук. пр. Чорноморськ. держ. ун-ту ім. П. Могили*, 2013. Сер. : Соціологія. Т. 211. Вип. 199. С. 53–58.
4. Исаев С. А. (1991). Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. Москва: Политиздат. 236 с.

5. Литвинчук О. В. Ідентичність як проблема маргінального індивіда: соціально-філософський аналіз монографія. Житомир : ЖДТУ, 2018. 196 с.
6. Лютер М. О. О рабстве воли, М. Лютер, Эразм Роттердамский. Философские произведения. [пер. Ю. М. Кагана]. Москва: Наука, 1986. С. 611–654. (Памятники философской мысли).
7. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. В., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия : (Опыт эпистемологического сопоставления). *Вопросы философии*, 1970. № 12. С. 23–38.
8. Мельник В. В. (2012). Природа страху гріха у ранньому протестантизмі. *Вісник Дніпропетр. ун-ту. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія»*. Вип. 22. Т. 20. № 9/2. Дніпропетровськ, 2012. С. 57–60.
9. Мельник В. В. (2012). Ретроспектива екзистенціального страху у протестантській філософії. *Гуманітарні студії* : зб. наук. пр. Вип. 13. Київ: КНУ ім. Т. Шевченка, 2012. С. 112–118.
10. Мельник В. В. (2010). Страх Божий у особистісно-духовній ідентичності. *Наук. зап.. Серія «Філософія»*. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», Вип. 6. С. 196–204.
11. Сартр Ж.-П. Стена: *Избранные произведения*. Москва: Политиздат, 1992. 480 с.
12. Франкл В. Человек в поисках смысла: *сб.* [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана]. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.
13. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. Москва: Изид, 2004. 400 с.
14. Barth, K.. *Der Romerbrief* & K. Barth. Munchen: Reclam, 1922 504 p.
15. Calvin, J. *Works* J. Calvin. Philadelphia; Munhen: Reclam, 1936. 654 p.

References

1. Bibliya: s angl. izd. 1909 g. / [komm. Ch.I. Skoufilfa]. Moskva: [b. i.], 1989. 1510 s.
2. Bonkheffer D. Psaltir – biblejskiy molitvennik; O dushepopochenii, Per. s nem. A. Leytsinoy, R. Shtubenitskoy. Moskva: Narniya. 2006. 192 s.
3. Brodetska, Yu. Yu. Umovi tsilisnogo suspilnogo rozvitku: kultura chi tsivilizatsiya? *Naukovi pratsi Chornomorskogo derzhavnogo universitetu imeni Petra Mogili. Ser. : Sotsiologiya. 2013. T. 211, Vip. 199. S. 53–58.*
4. Isaev, S. A. Teologiya smerti. Ocherki protestantskogo modernizma. 1991. Moskva: Politizdat. 236 s.
5. Litvinchuk O. V Identichnist yak problema marginalnogo individa: sotsialno-filosofskiy analiz [monografiya]. Zhitomir : ZhDTU, 2018. 196 s.
6. Lyuter M. O. (1986). O rabstve voli, M. Lyuter, Erazm Rotterdamskiy. Filososfskie proizvedeniya. Erazm Rotterdamskiy; [per. Yu. M. Kagana]. Moskva: Nauka. S. 611–654). (Pamyatniki filosofskoy mysli).
7. Mamardashvili M. K. (1970). Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya : (Opyt epistemologicheskogo sopostavleniya) : (s. 1; 2), M. K. Mamardashvili, E. V. Solovev, V. S. Shvyrev. *Voprosy filosofii 1970 № 12. S. 23–38.*
8. Melnik V. V. (2012). Priroda strakhu grikha u rannomu protestantizmi, V. V. Melnik. *Visnik Dnipropetrovskogo universitetu. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya»*. Vipusk 22. T. 20 № 9/2 Dnipropetrovsk, 2012. S. 57–60.
9. Melnik V. V. Retrospektiva ekzistsentsialnogo strakhu u protestantskiy filosofii, V. V. Melnik. *Gumanitarni studii* : zb. nauk. prats. Vipusk 13. K.: KNU im. T. Shevchenka, 2012. S. 112–118..
10. Melnik V. V. Strakh Bozhiiy u osobistisno-dukhovniy identichnosti, V. V. Melnik. *Naukovi zapiski. Seriya «Filosofiya»*. Ostrog: Vid-vo Natsionalnogo universitetu «Ostrozka akademiya», 2010. Vip. 6. S. 196–204.
11. Sartr Zh.-P. Stena: *Избранные произведения*, Zh.-P. Sartr. Moskva: Politizdat. 1992/ 480 s.
12. Frankl, V. Chelovek v poiskakh smysla: sbornik V. Frankl; [per. s angl. i nem. D. A. Leonteva, M. P. Papusha, Ye. V. Eydmana]. Moskva: Progress, 1990. 368 s.
13. Fromm E.. Begstvo ot svobody. Chelovek dlya самого sebya. Moskva: Izida, 2004. 400 s.
14. Barth K. *Der Romerbrief* & K. Barth. Munchen: Reclam, 1922. 504 p.
15. Calvin J. (1936). *Works* J. Calvin. Philadelphia; Munhen: Reclam, 1936. 654 p.

РЕЛИГИЙНАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ КАК СТРАХ СВОБОДЫ В КУЛЬТУРЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Маргынова Светлана Петровна – аспирантка кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Донбасский государственный педагогический университет, г. Славянск

Андрущенко Татьяна Викторовна – доктор политических наук, профессор, Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского, г. Киев

Рассматривается религиозная маргинальная личность, указывающая на возможность возникновения особого положения индивида или группы в социальном пространстве, когда они оказываются на стыке субкультур, не принадлежа ни одной из них, просто вытесняются на периферию социальной жизни. Исследуется маргинальность как явление – неизбежность социальной мобильности, причем как вертикальной, связанной с переходом от одной страты в другую, так и горизонтальной, связанной с переходом на другие уровни по престижности статусной позиции.

Ключевые слова: страх, религиозная маргинальность, свобода, протестантизм, культура.

UDC 008:316.732

**RELIGIOUS MARGINALITY AS A FEAR OF FREEDOM IN THE CULTURE OF
PROTESTANTISM**

Martynova Svitlana – graduate student of the Department of Philosophy,
History and Social Sciences and Humanities, Donbas State Pedagogical University,
Slovyansk;

Andrushchenko Tetyana – Doctor of Political Sciences, Professor,
National Music Academy of Ukraine
them P. I. Tchaikovsky, Kyiv

The article focuses on marginality which stems from the fact that the individual goes through the previous socialization of preparation for membership in a positive reference group which is not inclined to accept it. The marginal state aims at multiple loyalties and double identification incomplete socialization and lack of social affiliation. First of all, religious marginality is a marginal status and the need to distinguish between a position in the social structure and a set of psychological traits that can develop in an individual who has this status and thus embodies the contradictions of the structure of society. It is noted that marginality as a phenomenon is a process that determines the historical and personal time which is constantly changing, turning itself into a new means of other possibilities. Moreover, these opportunities are pluralistic in nature due to the uncertainty of marginality in the world of consciousness – its stabilizing nature. This pluralism reveals the basic existential possibilities realizing which in the immediate existence of consciousness a person is able to navigate in life and determine their place in the social world. The marginal is given the opportunity to observe, realize and comprehend several wholes at the same time and it is not included in any of them completely. Such non-inclusion of the marginal in any one integrity makes its view as objective and abstract as possible in relation to the existing norms and standards of consciousness but also so unconscious because marginality is equal to spontaneity in the perception of reality. Such a person has the potential opportunity and through his means of existential difference to bring to the world innovative ideas that provoke phenomena that can radically change the established social, cultural and other realities.

A parallel is drawn between Protestantism and Christianity which is dominated not so much by fear of liberation (salvation), and as a result there are constant warnings about the improper use of marginal freedom found in Christ, there are no religious grounds for hostility to freedom as such. At the same time Protestantism is characterized by a desire to introduce opposition – freedom of external and internal, freedom of choice and marginal freedom in the Truth which means such a shift of emphasis which turns into a struggle with freedom as a dangerous permissiveness.

Marginal consciousness focused on the present is closed in ideas only about the existing social and understands freedom as something that is possible, realistic, and achievable within this social reality. This sets the boundaries for understanding mobile marginality: successful arbitrariness in achieving traditional benefits – health, longevity, happy family, wealth, power, career, etc. Freedom is further understood as the attainable state of the maximum possible and amenable to a formal description (such as «I will be free when I get rich or become a boss»). Freedom here is understood as conditionally external, fundamentally limited and is always achieved in portions, in parts – it is a certain quantitative process of accumulation (conditions, opportunities, increasing the scope of control). Freedom is always possible at the expense of others by reducing their capabilities and requires efforts to maintain vital resources as a basis for margins. Existential freedom is based only on the complete marginal sovereignty of self-consciousness. True marginal freedom is possible only in solitude, everything else means dependence.

Key words: fear, religious marginality, freedom, protestantism, culture.

Налійшла до редакції 22.10.2020 р.

УДК 72.04(477.83) «18/19»:78

**ТИПОЛОГІЯ МУЗИЧНОЇ ІКОНОГРАФІЇ В АРХІТЕКТУРІ ЛЬВОВА
КІНЦЯ ХІХ-ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

Великанич Софія Романівна – аспірантка кафедри теорії та історії культури,
Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, м. Київ
<https://orcid.org/0000-0003-0896-7171>

DOI: <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v35i0.369>
sofia_music@ukr.net

Розглядається музична іконографія в оздобі архітектурних будівель Львова зазначеного періоду. Визначаються методологічні вектори роботи з темою і вказується на необхідність застосування різних пошукових інструментів. Здійснюється спроба типології будівель і об'єктів за трьома рівнями: за жанрами, стилями та цільовим призначенням із метою розширення розуміння проблематики загалом. Детальніше аналізуються деякі зразки жанрової класифікації.