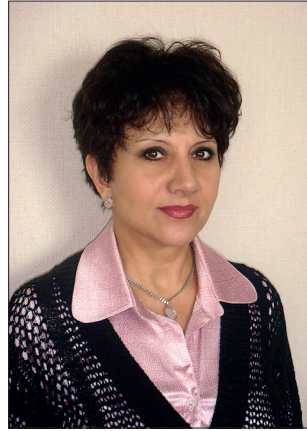


УДК: 130.2:37.04-053

**Людмила ГОРБУНОВА**

## **ДОСВІД ЛІМІНАЛЬНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОБґРУНТУВАННЯ ТРАНСФОРМАТИВНОГО НАВЧАННЯ**



*Сучасна ситуація в Україні і світі характеризується «плинністю» і нестійкістю колишніх «твердих» ієрархічних структур та інститутів, повсюдністю процесів переходу і трансформації в усіх сферах та на всіх рівнях людського життя. Глобальні процеси трансформації культур формують потребу у трансформативному навчанні дорослих індивідів, здатних стати відповідальними суб'єктами соціальних процесів, а не частиною маніпульованої маси. Відповідальний підхід до здійснення процесу трансформативного навчання передбачає усвідомлення його складності і ризикованості, а тому вимагає серйозного аналізу існуючого понятійно-теоретичного інструментарію, за допомогою якого можливо досліджувати та моделювати процеси трансформації і само-трансформації. В статті здійснюється історико-теоретична реконструкція концепту лімінальності та допоміжних концептів даного термінологічного ряду, за допомогою яких відбувалося осмислення досвіду переходу у соціальній антропології з подальшим поширенням його на всю сферу соціального знання, а саме: комунітас, харизма, мімесис, трікстер, схизмогенез, криза, трансформація. Акцентується на необхідності дослідження і усвідомлення лімінальності як одного з найбільш важливих концептуальних інструментів, які є одночасно інноваційними і глибоко вкоріненими в найбільш значних історичних і антропологічних традиціях людства. Саме цей термін є ключовим для розуміння досвіду трансформативного навчання дорослих та усвідомлення високої відповідальності у практичній реалізації такого навчання.*

**Ключові слова:** лімінальність, досвід переходу, обряди переходу, комунітас, харизма, мімесис, трікстер, схизмогенез, криза, трансформація.

Досліджуючи процес трансформативного навчання дорослих (Горбунова, 2013), ми усвідомлюємо, що маємо справу зі складним процесом зміни смислових схем і перспектив, з досвідом світоглядних переорієнтацій, зсувом особистісних ціннісно-смислових парадигм. Такий досвід у вигляді трансформативних подій – досвід переходу від однієї упорядкованої цілісності до іншої – мав місце в історії великих спільнот і окремих індивідів, але в епоху становлення нового способу цивілізаційного

розвитку, побудованого на мережах як структурах суцільних переходів, такий досвід має повсюдний характер. Він постає як проблема на макро- і мікро- рівнях соціальності і потребує свого осмислення як досвід лімінальності, тобто переходу через невизначенність і бесструктурність до нової упорядкованості. Нехтування лімінальністю у філософії та соціальній теорії, а також в освітньому процесі, громадському та політичному житті є серйозною перешкодою для розуміння трансформативних процесів.

### **Структура обрядів переходу за А. ван Геннепом: історія терміну «лімінальність»**

Значний внесок в дослідження досвіду лімінальності був зроблений в царині соціальної антропології, що створило можливість поширення його розуміння та подальшого розвитку в різних соціальних науках, насамперед, у соціології та соціальній філософії. Логіка нашого дослідження в даній статті включає етимологічний, соціально-антропологічний, соціально-філософський підхід та базується на історичній реконструкції розвитку основного та дотичних концептів в осмисленні і концептуалізації досвіду переходу у сфері соціального знання.

Термін «лімінальність» був уведений французьким етнологом і знавцем фольклору Арнольдом ван Геннепом (Arnold van Gennep (1873-1957)). Його робота «Обряди переходу» була одним із перших компаративних оглядів матеріалу, зібраного антропологами дев'ятнадцятого століття (Геннеп, 2002 [1909]). За Геннепом, кожне конкретне суспільство має свою структуру, кожна з яких складається з безлічі окремих груп і спільнот. Щоб перейти з однієї групи в іншу, потрібно вчинити певні дії, які мають між собою щось спільне. Цей перехід може мати економічний, або тільки духовний характер. Але щоб світській людині стати священиком, як пише Геннеп, або, навпаки, священику перейти в розряд мирян, необхідно виконати церемонії, тобто особливого роду дії, відповідні певному порядку почуттів і певної ментальної орієнтації суспільства. Між мирським і сакральним світом несумісність така велика, що перехід з однієї групи в іншу не може здійснитися без проміжного випробувального терміну (Геннеп, 2002: с.8).

Звертаючись до ранніх стадій розвитку цивілізації, ми спостерігаємо певне переважання сакрального над світським; сакральне в слаборозвинених суспільствах охоплює майже всі етапи життя: зачаття і народження дитини, полювання та інші акти життєдіяльності здебільшого пов'язані з сакральним. Деякі спільноти створені саме на магічно-релігійній основі, і переміщення з однієї в іншу набуває характеру особли-

вого переходу. Самий факт життя робить неминучими послідовні переходи з одного середовища в інше, від одного суспільного становища до іншого. Будь-яка людина послідовно переходить з одного віку в інший, і в результаті цього відбуваються зміни в її особистому житті, родині, соціальній групі, суспільному статусі тощо. Закінчення одного етапу і початок іншого утворюють системи єдиного порядку. Такими є: народження, досягнення соціальної зрілості, заручення, шлюб, батьківство, підвищення суспільного становища, професійна спеціалізація, долучення до релігійних спільнот, похорон. І кожне з цих явищ супроводжується церемоніями, у яких одна і та ж мета: забезпечити людині перехід із одного визначеного стану в інший (Геннеп, 2002: с.9). Тобто сутність численних обрядів переходу полягає в тому, щоб означити, організувати і сакралізувати для кожної людини протягом її життя проходження нею ряду етапів, від одного стану до іншого. Така послідовність, оформлена в систему обов'язкових ритуалів, існує у всіх суспільствах, незалежно від їх традицій і ступеня розвитку економіки і політики. Ван Геннеп виявив таку систему обрядів, які стверджують ці переходи у культурі багатьох народів.

Проходячи багато етапів і долаючи багато бар'єрів, людина змінюється, що і є прихованою чи усвідомленою метою цих процесів. Звідси загальна подібність цих церемоній. Крім того, ні людина, ні суспільство не можуть бути незалежними від природи, від всесвіту, який в свою чергу, пронизаний ритмами, що здійснюють вплив на життя кожного. У житті всесвіту також є етапи та перехідні моменти, поступальний рух і періоди відносно затримки руху. Тому з обрядами переходу, що відзначають етапи людського життя, слід пов'язувати і обряди, що здійснюються при зміні космічних явищ: перехід від одного місяця до іншого (наприклад, церемонія з приводу повного місяця); від однієї пори року до іншої (сонцестояння, рівнодення); від одного року до іншого (перший день нового року) тощо. Тому, зазначає Геннеп, доцільно згрупувати всі ці обряди разом, підпорядкувавши їх єдиній схемі (Геннеп, 2002: с.9).

Для її обґрунтування Геннеп вдається до історичного аналізу територіального співіснування різних народів. В час розвиненої Західної цивілізації одна країна безпосередньо стикається з іншою. Цього не було в той час, коли землі, населені християнами, становили лише частину Європи; навколо цієї землі простягалася нейтральна смуга, розділена на частини, або «марки». Поступово марки скорочувалися, потім зникали, але поняття «грамота марки» зберегло значення документа, що дає право на перехід з однієї території на іншу через нейтральну область. Нейтральні області відігравали помітну роль в класичній стародавності, особливо в Греції, вони були місцями торжищ або битв (Геннеп, 2002: с.21-22).

У напівцивілізованих народів зустрічався аналогічний феномен зони, і межі її були не такими визначеними, бо освоєних територій було небагато і вони залишалися мало заселеними. Ці зони зазвичай представляли собою пустелю, болото і найчастіше дикий ліс. Оскільки поняття сакрального було на практиці амбівалентним, то обидві освоєні території були сакральними для того, хто знаходився в нейтральній зоні, а ця зона, у свою чергу, вважалася сакральною для мешканців освоєних територій. Кожен, хто переходив з однієї території на іншу, протягом досить тривалого часу перебував і в житті, і в магічно-релігійному сенсі в особливій ситуації: він опинявся між двома світами. Цю ситуацію Геннеп називає проміжною (*marge*). Одна з цілей Геннепа полягала в тому, щоб показати цей проміжний стан, одночасно і уявний і реальний, більшою чи меншою мірою виражений у всіх церемоніях, які супроводжують перехід із одного магічно-релігійного чи громадського стану в інший.

З часом територіальна нейтральна зона поступово звужується, нею навіть може стати просто камінь, стовп або поріг. Перед порогом падають ниць, цілують його, торкаються його рукою, ступають на поріг, або, навпаки, перед ним знімають взуття, переступають його, або через нього переносять на руках. Поступово матеріалізований обряд переходу перетворився на обряд духовного переходу. Двері – це рубіж між чужим світом і світом домашнім, якщо мова йде про звичайне житло, або рубіж між світом профаним і світом сакральним, якщо мова йде про храм. Таким чином, «переступити поріг» означає долучитися до нового світу. Тому цей акт дуже важливий у церемоніях весілля, адопції, посвячення в сан, похорону. Обряди, що здійснюються на самому порозі, – це обряди проміжні, вони входять в загальну структуру обрядів переходу з їх акцентуванням спочатку на відділенні, а потім на прилученні. Прикладом обрядів відділення (сепарації) від колишнього світу служать обряди «очищення» (умивання, омивання рук), за ними слідує обряд прилучення (підношення солі, спільна трапеза) (Геннеп, 2002: с.24). Сенс обряду сепарації – вихід із колишнього світу і вступ до нового. Геннеп запропонував називати обряди відділення від колишнього світу *прелімінарними* обрядами; обряди, що здійснюються в проміжний період – *лімінарними*; обряди включення в новий світ – *постлімінарними* (Геннеп, 2002: с. 24).

Ціла армія етнографів і фольклористів показала, що в різного роду церемоніях у більшості частини народів зустрічаються ідентичні обряди, підпорядковані одній ідеї – ідеї переходу. Їх цілеспрямоване розташування завжди одне і те ж, і при безлічі форм виявляється виражена чи усвідомлена, або в потенції типова послідовність – *схема обрядів переходу*. Якщо в окремих випадках здається, що схема обрядів переходу ви-

глядає якось інакше, вона все одно присутня і чітко розроблена. Як би не ускладнювалася схема (від народження до смерті), найчастіше вона прямолінійна. Однак у деяких народів вона являє коло: люди нескінченно проходять через ту ж серію станів і переходів від життя до смерті і від смерті до життя. Ця крайня, циклічна форма схеми знайшла свій релігійно-етичний опис у буддизмі («колесо сансари»), а в теорії Ніцше про вічне повернення набула свого філософського і психологічного обґрунтування.

Схема переходів у деяких народів зв'язується з серією космічних переходів, обертанням планет, фазами Місяця. Це свідчить про глибинне почуття єдності людини і природи, яке проявляється в обрядах, що зв'язують етапи людського життя з етапами життя тварин і рослин і далі (як прояв свого роду донаукового передбачення) з великими ритмами Всесвіту. Геннеп акцентує на важливому моменті, який має загальне значення, — це існування *проміжних* обрядів. Іноді вони набувають якості самостійності, наприклад, випробувальний період, який людина, що проходить випробування, обов'язково має пройти.

Момент, який, на думку Геннепа, також є важливим, — це ототожнення переходу через різні соціальні ситуації з матеріалізованим переходом (входженням в село або будинок, з переходом із однієї кімнати в іншу, переходом через вулицю, площу). Ось чому перехід з однієї вікової групи в іншу, з одного суспільного класу до іншого так часто ритуально виражається проходом під портиком або через «двері». Лише зрідка мова тут йде про «символ»; для напівцивілізованих народів сама ідея переходу позначалася матеріалізованим переходом.

Таким чином, Арнольд ван Геннеп дослідив і оприявнив той факт, що ритуали, які відзначають, допомагають або святкують індивідуальні чи колективні переходи через життєві або природні цикли, існують у кожній культурі і мають загальну трійсту послідовну структуру. Вона починається з обряду відділення, продовжується серединною, центральною стадією, власне «переходом», що передбачає справжнє дійство чи випробування, і завершується обрядом возз'єднання, святкуванням успішного завершення переходу. Середня стадія передбачає реальний перехід через поріг, який являє собою кордон між двома стадіями, і термін «лімінальність» був введений для того, щоб охарактеризувати цей перехід. Він походить безпосередньо від латинського «*limen*» (латинське «*limes*» (межа) / «*limen*» (пори́г) саме по собі містить гру слів між *limit* і *liminality*) і просто означає ситуацію, в якій для полегшення «переходу», ритуально і тимчасово всі обмеження знімалися.

Як наслідок, сама структура суспільства тимчасово скасовувалася. Ван Геннеп думає, що він відкрив фундаментальний порядок організа-

ції, властивий всім суспільствам, і більшість сучасних антропологів була б з ним згодна. Однак «Обряди переходу» не стали класикою антропології, позаяк ван Геннеп був залучений у конфлікт з Емілем Дюркгеймом, потужною науковою фігурою в його час. Дюркгейм опублікував в 1912 році «Елементарні форми релігійного життя» («*Les formes elementaires de la vie religieuse*»), які передбачають інший вид основ фундаментального порядку, розуміння яких поєднує французький позитивізм з неокантіанським конструктивізмом. Як пише про це Арпад Заколцаї, у 1913 році в своєму огляді ван Геннеп оцінив антропологічну компетентність Дюркгейма як недостатню, а його зусилля накласти філософські рамки на цей матеріал помилковими і такими, що вводять в оману. У результаті ван Геннеп так ніколи і не отримав посаду у французькій академічній системі; а його роботи до часу опублікування англійською мовою в 1960 році були відомі тільки вузькому колу фахівців (Szokolczai, 2009).

### **«Лімінальність» і «комунітас» в соціальній антропології В.Тьорнера**

Ідеї Арнольда ван Геннепа про стадії ритуалів переходу в подальшому були розвинені Віктором Тьорнером, який досліджував лімінальні періоди спільнот. Але реальний успіх цих ідей не був таким гладким. Як свідчить дослідження Заколцаї, протягом навчання Тьорнера і його роботи на деяких з найбільш престижних факультетах антропології в Британії він ніколи не чув про ван Геннепа. Швидше він був вихований на дюркгеймівському структуралізмі і марксистській теорії конфліктів; але коли він спробував застосувати це в ході своїх польових досліджень у Замбії, він визнав свою освіту незадовільною. Тому він почав розробляти свій власний концептуальний арсенал за допомогою таких термінів як «соціальна драма» і тільки випадково в середині 1960-х років він наткнувся на недавно перекладену роботу ван Геннепа.

На Тьорнера також вплинули праці Маргарет Мід і Альфреда Редкліфф-Брауна. Його увага зосереджена на символічних системах, які об'єднують людські спільноти в різні більш-менш стійкі форми. Розвиваючи ідеї Арнольда ван Геннепа про ритуали переходу, Тьорнер досліджував лімінальні спільноти та стани колективного життя, феномени «анти-структури» – явища розколу і розриву, колективного протесту, масової аскези, добровільної убогості і утопічної рівності, їх роль в різні епохи. Одним із головних предметів його інтересу стало релігійне паломництво, стан і форми життя «в дорозі», тобто те, що сьогодні ми б назвали «номадичним рухом».

Символи та системи символів, символічні класифікації для Тьорнера не є статичними: вони включені в дію (звичай, ритуал, церемоніал, соці-



альний конфлікт, соціальний рух) і в цьому сенсі повинні бути зрозумілі в їх реальній роботі, у «виконанні», в конкретності і динаміці, як «ритуальний процес» (назва однієї з головних книг Тьорнера). Звідси інтерес Тьорнера до феноменів гри, драматичної дії, і, серед іншого, до сучасних театральних експериментів (хепенінг, перформанс та ін.).

Тьорнер проявив неабияку чутливість в розумінні досліджуваного феномена, і його занурення в матеріал було часом настільки повним, що викликало в ньому самому незворотні світоглядні зміни. «У мене, – пише вчений, – не виявилось імунітету до тих символічних сил, які я сам викликав під час своїх польових досліджень. Після багатьох років мого агностицизму і моністичного матеріалізму я дізнався від ндембу, що ритуал і його символіка – не просто епіфеномени або маскування більш глибоких соціальних і психологічних процесів, що вони мають онтологічну цінність, яка має певне відношення до стану людини як виду, що розвивається, чия еволюція відбувається головним чином за допомогою його культурних інновацій ... Розшифровка ритуальних форм і розкриття походження символічних дій можуть бути більш корисними для нашого культурного зростання, ніж ми досі це припускали» (Turner, 1975: p.31-32).

Тьорнера перш за все цікавить процес, розвиток. Процес передбачає спадкоємність і новизну, розкол і реінтеграцію, структуру, деструкцію і реструктуризацію. З цього ясно, що вивчення структур в їх статиці дає спотворене уявлення про суспільство і не дає жодного уявлення про соціальні процеси, для розуміння яких необхідно знання не тільки про структури, а й про анти- і контрструктури, що знаходяться в постійних і тісних взаємодіях, зіткненнях і змішуваннях. «За специфікою історичного та культурного протистояння, – говорить Тьорнер, – Сходу і Заходу, ієрархічного та егалітарного, індивідуалізму і комуни лежить простий факт, що людина – істота одночасно структурна і антиструктурна, що зростає в антиструктурах і зберігається в структурах» (Turner, 1974a: p.83). Що ж таке «ритуальний процес» і як він співвідноситься з соціальним процесом, як відображає його лімінальність?

Роз'яснюючи поняття лімінальності, а також пов'язане з ним поняття «комунітас», Тьорнер завжди посилається на визначення обрядів переходу, яке дав ван Геннеп (див.: Turner, 1967; 1974b). Як ми вже з'ясували, всі обряди переходу відзначені трьома фазами: поділ (separation), грань (margo, або limen – лат. «поріг») і відновлення (reaggregation). Перша фаза означає відкріплення особистості або цілої групи від займаного раніше місця в соціальній структурі і від певних культурних обставин або від того і іншого відразу. Друга фаза – «лімінальний» період – є проміжною; в ній «перехідний» суб'єкт отримує риси подвійності, оскільки

перебуває в тому просторі культури, у якому дуже мало або зовсім немає властивостей минулого або майбутнього стану. Третя фаза – відновна – завершує перехід. «Перехідний суб'єкт» знову знаходить стабільний стан і завдяки цьому отримує права і обов'язки «структурного» типу, які змушують його будувати свою поведінку відповідно до звичайних норм і етичних стандартів.

Спираючись на таке бачення структури переходу, Тьорнер зосереджує свою увагу на проміжній фазі, намагаючись досконально пояснити і описати властивості «порогових» людей, яких він називає «лімінальними персонами». Ці люди мають амбівалентність, оскільки не вкладаються в рамки будь-яких класифікацій, що відображають стан (state) і положення (position) в культурному просторі. Лімінальні істоти – «ні тут, ні там, ні те, ні се», вони в щілинах і проміжках. Їх амбівалентні властивості виражаються великою різноманітністю символів, а лімінальність часто уподібнюється смерті, утробному існуванню, невидимості, темряві, двостатевості, пустелі, затемненню сонця чи місяця.

Тьорнер пише: «Лімінальні істоти, наприклад, неофіти в обрядах ініціації або повноліття, можуть представлятися як такі, що нічим не володіють. Вони можуть вбратися чудовиськами, носити тільки лахміття або навіть ходити голими, демонструючи, що, будучи лімінальними істотами, вони не мають статусу, майна, відзнак, секулярного одягу, що вказує на їх місце або роль, становище в системі спорідненості, – коротше, нічого, що могло б виділити їх серед інших неофітів або ініційованих. Їх поведінка – зазвичай пасивна або принижена; вони повинні беззаперечно підкорятися своїм наставникам або приймати без скарг несправедливе покарання. Схоже, що вони зведені і принижені до повної однаковості з тим, щоб знайти новий вигляд і бути заново сформованими і наділеними новими силами, які допомогли б їм освоїтися з їх новим положенням в житті. Між собою неофіти прагнуть встановити відносини товариства і рівноправності. Секулярні відмінності посади і статусу зникають або гомогенізуються» (Turner, 1974b: p.81). Лімінальність саме тому привертає таку пильну увагу Тьорнера, що в ній проявляються риси якоїсь альтернативи структурі, і вчений намагається ясніше побачити ці риси, хоча б для того, щоб краще зрозуміти саме структуру.

«В таких обрядах, – говорить він, – нам дається «міль у часі і поза ним», а також всередині і поза секулярної соціальної структури, який виявляє, хоча й побіжно, визнання (в символі, якщо не завжди у мові) всезагального соціального зв'язку, що вже перервався і одночасно готовий до роздріблення на безліч структурних зв'язків. Такими є зв'язки, оформлені в термінах або «касти» і «класу», або «посадової ієрархії», або «сегментарних опозицій» у бездержавних суспільствах, які так по-



любляють політичні антропологи. У наявності немов би дві «моделі» людського взаємозв'язку, що накладаються одна на одну і чергуються. Перша – модель суспільства як структурної, диференційованої і часто ієрархічної системи політико-право-економічних положень з безліччю типів оцінок, які поділяють людей за ознакою «більше» або «менше». Друга – помітна лише в лімінальний період – модель суспільства як неструктурного або рудиментарно структурного і порівняно недиференційованого *comitatus* громади, або навіть спільноти рівних особистостей, що підкоряється верховній владі ритуальних старійшин» (Turner, 1974b: p.83).

Терміну «громада» Тьорнер часом протиставляє поняття «комунітас», щоб виокремити позначену ним модальність соціальних відносин із «сфери повсякденного життя». Комунітас – це досвід, здатний проникати до самих коренів буття кожної людини і давати глибинне переживання почуття спільності з усім людством (і навіть всесвітом); це своєрідний «хепенінг», коли кожна особистість переживає в усій повноті існування іншої. Якщо це громада, то не інакше як тотальна, абсолютна, ідеальна, «громада громад», на чому акцентує В.Бейліс (Бейліс, 1983). «Лімінальність передбачає, що високе не може бути високим доти, поки існує низьке, і той, хто високо, повинен випробувати, що означає перебувати внизу» (Turner, 1974b: p.83). З цього робиться висновок, що соціальне життя – вид діалектичного процесу, що включає послідовне переживання високого і низького, комунітас і структури, гомогенності і диференціації, рівноправності і нерівності. Перехід від нижчого статусу до вишого здійснюється через «пустелю бесстатусності» (Бейліс, 1983: с.18-19). Протилежності в такому процесі взаємообумовлені і формують одна одну.

Таким чином, на думку Тьорнера, в житті кожної людини відбувається чергування структури і комунітас, станів і переходів. «... В *rites de passage* люди вивільняються зі структури в комунітас лише для того, щоб повернутися до структури збагаченими досвідом і переживаннями комунітас ... Перебільшення структури може призвести до патологічних проявів комунітас ззовні або проти «закону». Перебільшення комунітас в певних релігійних або політичних рухах зрівняльного типу може незабаром змінитися деспотизмом, бюрократизацією або іншими видами структурного посилення ... Максималізація комунітас тягне за собою максималізацію структури, яка, в свою чергу, породжує прагнення до відновлення комунітас» (Turner, 1974b: p.166).

Таким є, на думку Тьорнера, вже не ритуальний, а соціальний процес з його діалектикою структур, антиструктур, контрструктур і реструктуризації. Фази змінюють одна одну в той момент, коли «соціальна драма»

досягає кульмінації, і на допомогу суспільству, що знаходиться в стані перенапруги (через конфлікт різноспрямованих сил), приходять ритуал. Ритуал проводить людину або соціальну групу через лімінальність, в якій з великою емоційністю затверджуються нетлінні цінності суспільства, до нового закріплення структури (іноді видозміненої). До таких вельми широких висновків приходять дослідник, який поставив собі спочатку досить вузьку мету вивчення соціальних конфліктів в племінних африканських суспільствах.

Тьорнерівські концепції лімінальності і комунітарності, його дослідження схизматичних рухів, явищ бунту і протесту, феноменів паломництва сформувалися в рамках теоретичного і методологічного «повороту» соціальних і гуманітарних наук на рубежі 1950-1960-х років і мали великий вплив на дослідницьку практику цього періоду і наступних років, їх значення вийшло далеко за межі антропології. Його ідеї включили в свою роботу історики, теологи і релігієзнавці, соціологи мистецтва, дослідники театру.

### **Концептуалізація досвіду переходу в соціології**

Але слід відзначити, що в першу чергу, публікації Тьорнера 1967 і 1969 років миттєво створили славу терміну «лімінальність». Цей термін став асоціюватися з 1968 роком, з святом анти-структуралізму та диференціації; в той же час аспекти, що представляють небезпеку, тривожні, генеруючі страхи невизначених періодів переходу, конфлікту і кризи, на жаль, були просто проігноровані. Також не було визнано, що «лімінальність» була першим смисловим конструктом в соціології, але в синонімічній формі. Одним із центральних пунктів соціології, що починається з Сен-Симона і Конта, була Революція – вступ Франції в найважливіший момент переходу. Роботи засновників соціології були сконцентровані на історичному процесі, що привів до цього переходу, і на рішенні, яке мало покласти край цій кризі. Однак у концептуалізації ситуації переходу піонери соціології слідували логіці Просвітництва, спійманій в пастку між двома крайнощами: з одного боку, конструювання телеологічних схем, які проєктують необхідний, лінійний розвиток історії; з іншого боку, прийняття на себе відчайдушної відповідальності за «вирішення» кризи.

Ця дилема повертається разом з Марксом, так само спійманим в пастку між проголошенням неминучості комунізму і проповіддю революції. Все, що досі залишається релевантним і цікавим в історично орієнтованій соціальній теорії, намагається подолати цю спадщину Конта і Маркса, а також Канта і Гегеля, і опосередковано завдяки роботам

Макса Вебера. Двома основними джерелами, що стимулювали створення «методу» Вебера – спочатку сформульованого як «спосіб» виробництва – були Дільтей і Ніцше. Крім ранніх «методологічних» робіт, вплив Дільтея найкраще видно в роботі «Економіка і суспільство», особливо в перших розділах, присвячених «сенсу» соціальної дії як частини пошуку «інтерпретативного розуміння» (*Verstehen*) поза рамками неокантіанства. Погляди Ніцше видно у веберівській порівняльній історії цивілізацій, вони яскраво присутні у висловлюванні, що відкриває його «Соціологію релігії», яке визначає у якості її мети «вивчення умов і наслідків конкретного типу соціальної дії» (Weber, 1978: p.399).

Будучи похідним від «Генеалогії моралі» Ніцше, цей підхід був охоплений найбільш близькими послідовниками Вебера, які ще не знали впливу Парсонса, такими як Норберт Еліас, Франц Боркенау і Ерік Фьогелін. Пізніше Мішель Фуко назвав цей підхід «генеалогічним методом». Центральною проблемою генеалогічного аналізу є саме аналіз природи «умов», за яких виникає нове явище – нова соціальна практика, політичний інститут або релігійний світ. Слідом за Дільтеєм і Ніцше, Вебер використовує багато термінів, що охоплюють такі умови: «досвід штампування» («*stamping experiences*»), «психологічні стани», що характеризують основні релігійні фігури, і, зокрема, їх «звичайний» і «незвичайний» (*außeralltägliche*) характер, а також центральний термін його теоретичної системи, одну з його найбільш важливих теоретичних інновацій, поняття «харизма» (Weber, 1978: pp. 215-6, 41-54). Однак Вебер ніколи не концептуалізував «незвичайні» ситуації і «штампувальний досвід».

Осмислення «умов виникнення» або флюїдів, незвичних станів, що здійснюють формуючий вплив на інститути і практики, залишиться головною турботою найбільш важливих послідовників Вебера. Еліас явно використовує слово «штамп» в роботах «Придворне суспільство» і «Процес цивілізації» (Еліас, 2002, 2003) і разом з Боркенау (Borkenau, 1981) звертається до проблеми «переходу», виходячи за рамки тривіального контовського сенсу, на що звертає увагу Заколцаї (Szakolczai, 2007). Також важливо, що виховані на роботах Ніцше і Вебера вчені прийшли до необхідності присвятити центральну частину своєї подальшої теоретичної роботи з'ясуванню природи досвіду. Найбільш важливими в цьому відношенні є Фьогелін, Козеллек і Фуко: ніхто з них не був професійним соціологом, скоріше вони знаходилися на перетині філософії, соціальних і політичних наук, концентруючись на їх антропологічних підставах. Ерік Фьогелін тлумачив знаходження в просторі «між», використовуючи термін «*metaxu*» (Див.: Voegelin, 1956/1987, 1997/9), який, за його твердженням, він виявив у Платона.

Райнгарт Козеллек пов'язував піднесення політичної думки модерну з релігійними і громадянськими війнами шістнадцятого та сімнадцятого століть, вводючи термін «Sattelzeit» для позначення перехідного періоду, роблячи найважливіший аналіз «критики» і «кризи», і з'єднуючи основні інтонації в історії думки з такими періодами за допомогою таких термінів як «простір досвіду» і «горизонт очікування» (Koselleck, 1988, 1989; Козеллек, 2005). Нарешті, «археологія знання» і «генеалогія влади» Фуко з'єднали епістемологічні розриви з інституційними практиками, коли в своїй останній роботі Фуко ввів термін «проблематизація» для аналізу зв'язку між пережитою кризою та інноваціями в думці («Турбота про себе») (Фуко, 1998).

На жаль, сучасна соціальна думка, як і два століття тому, зосередила увагу на «limit» як на евристичному механізмі, що зводить формування до обмеження, міру – до кордону, а ейдос – до ідеї як «репрезентації», ігноруючи те, що відбувається, коли хто-небудь дійсно знаходиться «на межі» («on the limit»). Як наслідок, продуктивні, формуючі аспекти досвіду залишаються недооціненими. Такі значні філософи кінця дев'ятнадцятого століття як Дільтей і Ніцше намагалися вийти з цього глухого кута, зосередивши увагу на особистому життєвому досвіді, виходячи за рамки фіксованості суб'єкта і зведення досвіду до об'єктивності. У соціології, з іншого боку, більше уваги було приділено невизначеності, стресовим періодам переходу. Виходячи за рамки телеологічних схем і титанічних спроб «вирішення» «кризи», інтерес Вебера і його послідовників також був зосереджений на форматуючих аспектах таких періодів. Виникає питання, як можна поєднати ці два підходи. Ця проблема була вирішена Віктором Тьорнером, який у серії робіт стверджував, що «лімінальність», розроблена при дослідженні обрядів переходу, або процесуальний аналіз неструктурованих ситуацій, дійсно вирішує стару проблему Дільтея щодо внутрішньої структури досвіду.

### **Лімінальність в структурі життєвого досвіду**

Віктор Тьорнер, зіткнувшись з роботами Вільгельма Дільтея наприкінці 1970-х років, одразу відчув зв'язок між своєю і його думкою, про що свідчить робота «Антропологія перформанса» (Turner, 1985). Така зустріч була дуже доречною: між континентальною філософією та англо-американською соціальною та культурною антропологією, за рамками пануючого раціоналізму і емпіристських парадигм, вона відкривала шлях до вирішення одвічної проблеми сучасної думки щодо природи досвіду. Дільтей інтуїтивно вважав, що людський досвід не є хаотичним і випадковим, що він вимагає «конструювання» і організації, але не за до-

помогою абстрактних категорій трансцендентного розуму, або конкретного, зарозумілого теоретика («bastard reasoning»); швидше досвід має свою власну структуру. Однак він так і не зміг вловити точну природу цієї структури. Ван Геннеп і Тьорнер, з іншого боку, спробували примістити троїсту, послідовну і процесуальну структуру обрядів переходу в ядро антропології, долаючи дюркгеймівську логіку класифікації, згодом увічнену Леві-Строссом. Підхопивши ідеї ван Геннепа, Тьорнер дійшов висновку, що послідовний порядок обряду переходу є структурою життєвого досвіду.

Коли ми говоримо, що у нас «був» досвід, ми маємо на увазі щось більш складне, ніж просто наше сприйняття «об'єкта» і переконання у власному існуванні. «Наявність» досвіду передбачає, що з нами щось трапилось – і слово «трапилось» потрібно сприймати серйозно, оскільки будь-який досвід є насамперед подією. Подія, завдяки якій це сталося, є унікальною і скороминущою; вона включає в себе не тільки наші почуття, але також і все наше існування. Наслідки є суб'єктивними та багатосторонніми. Суб'єктивними, оскільки екзистенційна залученість представляє розуміння нашого власного досвіду однобічно, непрозоро; багатосторонніми, по-перше, завдяки тому, що у своєму житті ми стикаємося з такою безліччю подій, що вони переповнюють нас; і по-друге, участь у подіях допомагає нам визнати, що ті, хто нас оточують, мають як аналогічні, так і інші точки зору, і це, таким чином, допомагає нам визнати наявність перспективи. Таким чином, потрібно оцінювати досвід так, щоб він мав не просто «суб'єктивний» сенс. Розуміння досвіду як обряду переходу дає вирішення цієї дилеми. Обряд переходу має ясну і просту, але не тривіальну структуру, згідно ван Геннепу і Тьорнеру, які спиралися на докази практично з усіх культур нашої планети. Суть пропозиції Тьорнера полягає в тому, що ця структура є ключем до структури людського досвіду взагалі.

Для того, щоб оцінити цю пропозицію, давайте візьмемо як приклад обряд ініціації, який розглядається ван Геннепом як найбільш типовий; вступ молодих людей у доросле життя вважає типовим і Тьорнер. Цей вступ проходить через ряд важливих подій. Обряд ініціації парадигмально стискає їх в часі і просторі одного обряду. Зрілість (яку Кант приписує критичній діяльності трансцендентального розуму) досягається без ігнорування аспекту участі, позаяк вступаючий повинен не просто «зрозуміти», як стати дорослим, а повинен дійсно це зробити. Це не просто «подія», «природне», вона має конкретну структуру, яка в обряді переходу приходить в рух і розкривається.

Цей процес можна зрозуміти за допомогою трьох етапів і їх сенсу. Перший етап, обряд відділення, охарактеризований ван Геннепом

і Тьорнером як метафорична – але не «тільки» метафорична – смерть. Будь-яка дитина повинна стати дорослою, але це найбільш важкий процес: для дитини, яка повинна навчитися стати дорослою, і для спільноти, яка повинна пристосувати свою структуру і практики до цієї нової реальності. Для того, щоб вирости, дитина повинна вперше пройти через хворобливе розставання зі своєю сім'єю; вона буквально повинна померти «як» дитина. Це передбачає свого роду «чистий аркуш», розрив з попередньою практикою і буденністю. Ми знову стаємо «дітьми», коли розлучаємося з певною закріпленою роллю, статусом або ідентичністю, тобто коли ми вступаємо в лімінальну ситуацію.

Другий етап є ще більш красномовним. Створення «*tabula rasa*» за допомогою усунення форм і обмежень, які раніше вважалися само собою зрозумілими, було необхідно для переходу в доросле життя як з погляду того, хто проходить обряд ініціації (що дозволяло йому або їй перетнути кордон), так і суспільства в цілому (в іншому випадку перетин такої межі був би небезпечним злочиним). Однак це передбачає ситуацію, яка є настільки ж небезпечною, як і трансгресія за рамки встановлених звичаїв, позаяк індивід, що проходить обряд ініціації – як і все співтовариство – насправді зсувається до межі. Перебування «на межі» є справжнім досвідом Аліси в країні чудес, ситуацією, коли може статися все, що завгодно. Ось чому така відкритість у рамках обряду обмежена двояким чином: по-перше, будь-який обряд повинен слідувати строго наказаній послідовності, коли всі знають, що і як робити; і, по-друге, все робиться під керівництвом розпорядника церемонії, який фактично дорівнює абсолютному володарю (Turner, 1967: p.99-100); його слово є Законом – хоча на час обряду закону не існує.

Перед тим як зробити висновок про природу «досвіду», особливу увагу потрібно приділити центральному аспекту таких обрядів ініціації. Хоча всі ритуали припускають елемент реальної участі, ритуали ініціації містять додатковий елемент реальності в тому сенсі, що той, хто проходить обряд ініціації, повинен досягти успіху в його виконанні. Обряд не представляє собою завершений сценарій; його середня частина передбачає випробування або тестування, коли учасники повинні переконатися, що вони можуть стати дорослими, але також і те, що вони можуть при цьому «провалитися».

Далі, рухаючись до «третьої стадії», успішне виконання обряду не обмежується тим, що щось робиться і все це чимось завершується, воно поширюється на ідентичність індивіда. Успіх означає, що той, хто пройшов обряд ініціації, став новою людиною: дитина «перетворилася» на дорослого. Тепер, спираючись на загальні висновки, можна сказати, що «досвід» означає те, що наші минулі визначеності усунуті, і ми вступає-



мо в делікатний, невизначений, піддатливий стан, в якому з нами може трапитися щось, що змінить саму суть нашого існування. У термінології, використаній ван Геннепом і Тьорнером, «смерть» супроводжується «народженням»: дитина померла, але вона знову відродилася як доросла людина.

Слід підкреслити, що третій етап, обряд реакрації, який знаменує собою нове народження, насправді є знаковою подією в житті кожної людини. Але що саме відбувається в цю мить, в русі між колишньою ідентичністю і набуттям нової якості, в самій серцевині «досвіду» і як? Що це за спосіб, за допомогою якого людські культури намагаються вловити природу цього досвіду: «досвід випробування»? Відповідь на це запитання потребує занурення в етимологію, психологію та філософію досвіду лімінальності, що планується мною зробити в наступних публікаціях.

В даній статті нас цікавить концептуалізація загального досвіду межі в соціальній і політичній теорії та антропології. Простий приклад, який є релевантним для політики і соціальної науки, стосується кордону між національними державами. Це юридична конструкція, дуже показова в якості такого «не-місця» як аеропорт; однак при перетині кордону може мати місце найреальніший досвід оподаткування. Більше того, саме сконструйована природа сучасних державних кордонів може в реальному просторі розширити їх настільки, що людина може практично постійно на них застрягати. Ця ідея втілена в Янусі, дволикому римському бозі війни, який спочатку був божеством дверей і порогів; його два лики уособлюють той простий факт, що з дверей можна дивитися в обох напрямках.

Дана обставина не пройшла повз увагу сучасних філософів, які спробували вийти за рамки кантівських припущень щодо «межі» як того, що «визначає і обмежує». Ясперс, Вітгенштайн, Паточка і Фуко – кожен з них роздумував над проблемою досвіду-межі. Приклад Фуко є особливо цікавим через пов'язане з ним і багато в чому незрозуміле твердження про «матеріальність» дискурсу. Фуко мав на увазі щось зовсім інше, ніж пост-структуралістський текстуалізм і інтертекстуалізм, який відстоював Дерріда. Будучи далеким від проголошення самореферентності текстів, Фуко переслідував подвійну мету: негативну – він заперечував, що дискурси механічно копіюють «об'єктивну» реальність»; і позитивну – він стверджував, що за певних умов дискурси можуть формувати і трансформувати реальність. Однак Фуко так ніколи і не відобразив ці умови, так що в даному випадку лімінальність доповнює його роботу. З особливою ясністю це можна проілюструвати за допомогою теорії «перформативних мовних актів», підходу, який Фуко використовував у спробі зробити свої ідеї більш інтелігібельними.

У своїй класичній роботі «Як діяти за допомогою слів» (в російському перекладі – «Слово как дело») Джон Остін використовував чотири приклади для того, щоб представити свою точку зору (Austin, 1962: p.5). Три з них були прикладами саме обрядів переходу: шлюбна клятва, заповіт і найменування (судна). Крім того, більшість прикладів, які пізніше були використані для подальшого уточнення теорії – хрещення, оголошення війни, смертний вирок, розлучення, церковне прокляття, відкриття і закриття зборів – мають аналогічний характер. Велика дискусія щодо перформативного мовного акту і пост-структуралізму може бути, таким чином, вирішена визнанням того, що в умовах лімінальності дискурси формують реальність, і слова можуть стати фактами, в той час як в стандартних, структурованих умовах слова описують те, що існує.

Фізична матеріальність межі добре відчувалася в давнину. Латинське слово «*limes*» спочатку означало камінь, який розташовувався на порозі перед дверима, і був реально встановлений для того, щоб відсікти один простір від іншого. Це нагадує грецьке слово «*herma*», камінь, який розташовувався на прикордонній лінії для позначення кордону. Це слово особливо цікаве для розгляду лімінальності, оскільки так іменується грецький бог Гермес, який широко асоціюється з такими амбівалентними і лімінальними видами діяльності як мова (він є перекладачем, посильним, але також і брехуном), комерція (він також є і злодієм), транспорт (він є провідником душ, але також вводить їх в оману), або сексуальність.

Якщо часова лімінальність добре піддається ілюструванню, і зрозуміти значення лімінальних періодів досить легко, то відносно просторової лімінальності це зробити важче. Однак обґрунтування, яке необхідно для неї, є практично аналогічним тому, яке потрібно для лімінальності періодів, і це особливо важливо. Теоретична аргументація є простою і зрозумілою. У будь-якій ситуації з чітко означеними центрами та прикордонними лініями, області, що знаходяться далі від центру і ближче до кордонів, є маргінальними – нерелевантними, периферійними, відсталими. Однак, як тільки акцент зміщується на відносини між двома центрами, маргінальні зони стають лімінальними, оскільки вони розташовані в просторі між двома центрами, і таким чином, опосередковують їх; в кінцевому рахунку, можливо, навіть стають новим центром.

Гарною ілюстрацією, за думкою Заколцаї (Szokolczai, 2009), є Англія сімнадцятого століття. У період середньовіччя Англія, на відміну від Франції чи Італії, була маргінальною країною Європи. Ситуацію змінило відкриття Америки. В цьому контексті стає зрозумілою тривала суперечка між Англією та Іспанією в їх оцінці фігури Френсіса Дрейка. Будучи героєм для Англії і простим піратом для Іспанії, насправді він

був і тим і іншим, і не просто тому, що все це відносно, а тому, що в лімінальній ситуації – і тільки в лімінальній ситуації – межа між героєм і лиходієм стає тимчасово розмитою. У давнину також чітко розуміли те, як центр і маргінальні області можуть бути об'єднані за допомогою простору «між», припускаючи можливість збігу маргінального, порогового і центрального.

Нейтральна, матеріальна розділова зона може в той же час бути центральною точкою, яка об'єднує людей, що знаходять своє втілення в структурах, вбудованих в саму структуру мови. Подібний етимологічний розгляд не обмежений сучасними мовами. Тьорнер відноситься до етимології ритуального устрою Ндембу як до «орієнтиру» або «саяву» (Turner, 1969: p.15). Археологи також стверджують, що неолітичні фігури з їх ледве видимими границями, мають швидше символічне, ніж утилітарне призначення, тісно пов'язане з сакральним змістом, що підсилює кордони між матеріальним і символічним.

### **Імітація, трікстер, схізмогенез**

Аналітичний потенціал «лімінальності» може бути підвищений за допомогою ряду інших термінів, розроблених антропологами і в той же час проігнорованими соціальними вченими. Більшість з них були введені «класиками інакомислення»: антропологами, які пройшли підготовку в кращих школах і мали стати носіями мейнстріму, але які, зіткнувшись з певними фактами і доказами, були змушені залишити теоретичний і методологічний мейнстрім неокантіанства, неопозитивізму і марксистської критики. Цей перелік включає в себе крім Віктора Тьорнера Люсьєна Леві-Брюля, Грегорі Бейтсона, Коліна Тьорнбулла та інших, які зосередили свою увагу на дослідженні маргінальних з точки зору раціоналізму проблем.

Так, на відміну від давньогрецької думки, наслідування (імітація, мімесис) ігнорується сучасною раціоналістичною філософією. Мімесис, або наслідувальний аспект поведінки людини, був головною турботою Платона. Платонівське бачення раціональної думки в класичній філософії в той же час стосувалося опору всеосяжній владі наслідування, яку цілеспрямовано увічніли софісти. Однак наслідуванню не знайшлося місця в думках Декарта або Канта. Декарт зробив акцент на сумнів, засновуючи свою версію раціоналізму на діяльності сумніву, що робило вивчення наслідування (зворотного боку сумніва) неможливим, у той час як Кант ігнорував наслідування за допомогою акценту на зрілість. Згідно з його точкою зору, систематизованій в сучасній психології Піаже та Кольбергом, наслідують тільки діти; дорослі є «зрілими» і керуються

тільки своїм розумом. Така ідея, проте, плутає лімінальність і біологічну зрілість, пов'язану з юністю. У юному віці діти насправді стають дорослими, але всякий раз, коли дорослий вступає в ситуацію лімінальності, імпульс наслідування знову стає сильним.

У цих умовах картезіанський і кантівський раціоналізм не є релевантним, оскільки індивіди, які вступили у лімінальну ситуацію, не можуть керуватися своїми «раціональними інтересами» з двох причин: по-перше, тому що зникає структура, на якій була заснована «об'єктивна» раціональність, а по-друге, ясно мислити заважає стресовий, емоційний характер порогової кризи. Віктор Тьорнер був у курсі наслідувального аспекту лімінальної ситуації, підкреслюючи, що середня фаза ритуалу являє собою наслідувальне втілення кризи. У той час Грегорі Бейтсон також визнав наслідувальний, навіть міметичний характер ритуалу Naven (Bateson, 1958). Не дивно, що Рене Жирар (Жирар, 2000), головний сучасний теоретик міметичного аспекту поведінки людини, розглядає Тьорнера і Бейтсона як близьких до нього інтелектуалів. Проблема мімесиса вирішувалася видатними фігурами соціальної думки, які намагалися уникнути обмеженості еволюціоністського і телеологічного прочитання, намагаючись зрозуміти природу ескалації цього явища.

Габріель Тард, слідом за Гюставом Лебоном, визначив наслідування як ключовий концепт соціології. Його робота «Закони наслідування» (Тард, 2011) справила великий вплив на Зіммеля, Парето і Фрейда. Нарешті, хоча Вебер виключив наслідувальні масові процеси зі своєї соціології, його термін «харизма» допомагає зрозуміти те, як в неординарній ситуації можуть з'явитися індивіди, які вирішують кризу, звертаючи на себе увагу, і таким чином створюючи своїх послідовників. Тобто наслідування ставить особливі проблеми у лімінальних ситуаціях: ключовим питанням є те, хто керує тим, щоб переконати інших слідувати за ним як за моделлю. Це приводить нас до контрасту між харизматичними особистостями і трікстерами.

Ідентифікація темної, амбівалентної, тіньової фігури «трікстера» є іншим важливим відкриттям соціальних антропологів, яке залишається маловідомим за рамками обмеженого кола експертів, особливо щодо його значення і потенційного використання. «Трікстер» є універсальною і дуже давньою фігурою, яка представлена у фольклорі і міфах всіх культур. Прикладами є Гермес в грецькій міфології, Локи в Скандинавії, лепрікон в Ірландії, італійський Арлекін, іспанський Фігаро, французький Кіт у чоботях, північно-американський койот, турецький Ходжа Насреддін, російські Іван-дурак, Петрушка, Ліса Патрікеєвна, український Лис Микита.

Трікстери завжди мають маргінальний характер, їм не можна довіряти, вони не сприймаються всерйоз, враховуючи їх асоційованість із жартами, насмішками, глумом і фантазіями. Однак трікстери можуть несподівано стати небезпечними: у ситуації, коли увага спільноти ослаблена, трікстер в одну мить може скористатися ситуацією і створити стійкий розворот ролей і цінностей, зробивши себе центральною фігурою замість маргінального ізгоя. Умовою можливості для такого перевороту є лімінальна ситуація, коли втрачена визначеність, наслідувальна поведінка загострюється, і трікстер може бути помилково прийнятий за харизматичного лідера.

Однак в соціальній науці було в основному проігноровано те, що в лімінальній ситуації люди можуть також слідувати і не за тими індивідами. Один Лебон гостро розумів цю проблему. Він вважав, що в силу вольової нерозвиненості та низького рівня великих мас людей ними правлять несвідомі інстинкти, особливо тоді, коли людина опиняється в натовпі. Тут відбувається зниження рівня інтелекту, падає відповідальність, самостійність, критичність, зникає особистість як така (Лебон, 2011). Але в тому інтелектуальному світі, де панував неокантіанський раціоналізм, його ідеї були втрачені. Зате вони були втілені такими великими політичними «трікстерами» двадцятого століття як Муссоліні, Гітлер, Ленін і Сталін. Особистий секретар Сталіна в 20-х роках Б.Г.Бажанов в своїх спогадах вказував, з посиланням на Фотієву і Гляссер, що книга Лебона «Психологія народів і мас» була однією з настільних книг Леніна (Бажанов, 1992). Американський соціолог Нейл Смелзер пише, що не дивлячись на критику, думки Лебона представляють інтерес, бо він передбачив важливу роль натовпу в наш час, а також охарактеризував методи впливу на натовп, які в подальшому застосовували лідери тоталітарного стибу (Смелзер, 1994).

Трікстер і лімінальність тісно пов'язані. Будучи ізгоями і нездатними до близької емоційної участі, трікстери легко можуть зберігати спокій у лімінальних умовах і таким чином викликають у пам'яті хитру і розважливу, тобто формально «раціональну» стратегію, на яку можуть попасти люди. Якщо це відбувається, то лімінальність не обмежується тимчасовою кризою, за якою слідує повернення до норми, а може стати нескінченною. Грегори Бейтсон для такої ситуації ввів термін «схізогенез». Він розробив цей концепт у своїй кембріджській докторській дисертації, в якій він порвав як зі структурним функціоналізмом, так і з марксистською антропологією. Термін «схізогенез», так само як етос і ейдос, займає в книзі Бейтсона центральне положення та, як визначають Хорват і Томассен, є строго платонічним за своїм духом (Hovvath and Thomassen, 2008). Пильно спостерігаючи за ритуалом Naven, який ха-

рактизується дуже агресивною поведінкою у поєднанні з наслідуванням, висміюванням і перевдяганням – і при цьому розробляючи основні принципи «рефлексивної антропології» за півстоліття до її часу – Бейтсон прийшов до визнання того, що суспільства можуть на тривалий час застрягти в стані, коли колишня єдність зруйнована, а схизматичні компоненти залишаються, приводячи до неприємного, насильницького, по-справжньому болісного існування (Bateson, 1958).

У заплутаній ситуації панування нестійкої наслідувальної поведінки, трікстери можуть буквально «вкрасти шоу». Коли фігури трікстерів помилково приймають за рятувальників, то будуть безупинно і постійно розпалятися емоції, поки спільнота не буде приведена до стану розколу. Товариства можуть перебувати в такому стані пригнічення та насильства тривалий час без повернення до нормального порядку, якщо відсутні стабільні референтні точки. Ось чому схізмогенетичні суспільства потребують підтримки постійного стану війни, будучи оточеними передбачуваними ворогами, які намагаються завоювати і знищити їх – припущення, яке, подібно перформативному мовному акту, може стати реальністю. Для розуміння української історичної ситуації такий підхід стає дуже актуальним.

### **«Перехід», «криза» і «трансформація»**

Грунтуючись на попередньому обговоренні лімінальності і використовуючи допоміжні концепти мімесиса, трікстера і схізмогенезиса, ми можемо оцінити сенс і релевантність двох центральних термінів – переходу і трансформації. Основна проблема полягає в наступному. Лімінальність є концептом, розробленим антропологами в контексті ритуалів, котрі проводяться в невеликих співтовариствах, що поєднують досвід не-складних суспільств зі штучною постановкою. Чи можна це поширити на дійсно світові широкомасштабні ситуації?

Слово «перехід» постійно повертається в якості центрального терміна в соціальному і політичному аналізі. Воно було центральним для класиків, повторюється у Еліаса, Боркенау і Фьогеліна, і було підхоплено політологами, що вивчають «перехід до демократії» після Другої Світової війни, включаючи недавні дискусії про Східну Європу. Проте, сам термін рідко аналізувався, позаяк його точний зміст здавався само собою зрозумілим. Цей термін має на увазі коротку, тимчасову ситуацію; трохи більшу, ніж театральний антракт. Ця метафора здається особливо підходящою, позаяк у театрі «сцена» – слово, що так часто використовується в еволюції поглядів на сучасну історію – закріплена за конкретним актом і перебудовується в інтервалах. Перехідні ситуації можуть бути



дуже хаотичними, навіть хворобливими; однак з точки зору «сцени» вони є тривіальними, оскільки «рішення» дається заздалегідь. Хоча сучасні транзитологи відкидають звинувачення в телеології і не захоплюються філософією історії, їхня точка зору залишається телеологічною в тому сенсі, що «рішення» задане наперед інституційними принципами демократичного порядку.

Як свідчить метафора «сцени», лімінальність може бути особливо корисною для розуміння формуючого аспекту періодів переходу. Однак перед тим як це зробити, необхідно ввести новий термін, який також широко використовується в різних колах: «криза». Цей термін «драматизує» версію переходу: там, де соціологи та політичні вчені мейнстріму говорили про «перехід» до індустріального суспільства або демократії, «критичні» теоретики вважали за краще говорити про «кризу» капіталізму і про модерн. Терміном «криза» стали настільки часто зловживати, що він втратив всякий сенс, як про це свого часу зауважив Холтон (Holton, 1987).

Однак, на наш погляд, замість того, щоб відмовитися від цього терміна, краще відновити його істинний сенс, разом з «переходом» і за допомогою «лімінальності». Реальна ситуація переходу – за винятком переходу, що ретельно регулюється законом, як у випадку політичних виборів – починається з послаблення і подальшого призупинення звичайних, само собою зрозумілих структур життя. Пошук рішення зазвичай призводить до ескалації процесу мімесиса. У відсутності стабільних інститутів люди шукають для керівництва конкретних індивідів. Якщо криза є обмеженою, то це передбачає можливість озирнутися в пошуках стабільності і керівництва. Це є імпліцитною логікою, яка стоїть за літературою про «перехід до демократії», рішенням не без власних проблем, як це показав опір «американізації» в 1950-і і в 1960-і роки або «наслідування Заходу» в останні десятиліття в Центральній і Східній Європі (Wydra, 2001, 2007; Паточка, 2011).

Останнім часом в літературі з «транзитології» все частіше стали стверджувати, що «трансформація» є більш відповідним терміном, який охоплює активні аспекти таких ситуацій. Дотично до цього постають важливі питання стосовно вибору та суб'єктності, пов'язані з проблемою досвіду. В даному випадку нас цікавить аналіз, проведений під кутом зору терміна «трансформація». Цей термін є частиною термінологічного ряду. «Транс»-формовано може бути тільки те, що вже було «сформовано», і процес формування припускає існування «речі», яка має бути сформована: певний людський «матеріал», який стає готовим до «типізації» або «штампування». Людські позиції, цінності та ідентичності тільки тоді можуть бути «сформовані» без зайвого застосування сили і

насильства, коли колишні визначеності були, щонайменше, частково розм'якшені за допомогою перебування «на межі». Вступ до лімінальності, однак, не може бути зведений до постмодерністської іронії, грайливості і задоволеності порожньою «амбівалентністю». Лімінальність у відсутності церемоніймейстера може легко призвести до міцного управління з боку трікстера.

Лімінальна ситуація може бути створена тільки в тому випадку, якщо є під руками відповідна «форма» для накладення на душі тих, чії емоції підготовлені перебуванням на «межі». Це те, що відбувається у випадку впливу творів мистецтва, таких як трагедії Шекспіра, п'єси Чехова, романи Достоевського або фільми Тарковського. Однак емоції також можуть бути легко спровоковані насильством, порнографією або рекламою.

Але досвід не можна зводити до отримання задоволення або почуття болю за допомогою певних об'єктів, за аналогією з пуританським припущенням про задалегідь обраних для порятунку. Формативний досвід відбувається тоді, коли змінюється ідентичність суб'єкта. Таким чином, «форма» і лімінальність, так само як межа (*peras*) і безмежність (*apeiron*) в «Філебі» Платона, спільно виробляють формативний досвід, або формування. Це допомагає зрозуміти природу трансформативних подій. Трансформативну подію як технічний термін для соціологічного аналізу можна визначити як щось, що сталося в реальному житті індивіда, групи або всієї цивілізації, і що несподівано поставило під питання або навіть скасувало колишні загальноприйняті визначеності, змушуючи, таким чином, людей, зметених цим ураганом, задуматися про свій досвід, навіть про життя в цілому, про можливу зміну не тільки свого способу життя, а й власної ідентичності.

Красномовно ілюструє здатність людства до самотрансформації в умовах перебування «на межі» фільм (рімейк фантастичної драми 1951 р.) режисера Скотта Дерріксона «День, коли Земля зупинилася» (2008). В ньому йдеться про драматичну ситуацію порозуміння людей та інопланетянина (актор Кіану Рівз), що прибув на нашу планету з попередженням, та згодом і рішенням, про знищення людей ззовні, якщо вони не припинять війн та не змінять свого відношення до Землі, оскільки за існуючих умов вони є загрозою для решти Всесвіту. Переживання людьми свого критичного екзистенційного стану (на межі смертної кари усього людства) приводить до глибокого переосмислення ними свого місця на Землі і у Всесвіті («Ми вважали планету своєю, але ми помилялися»), до усвідомлення спільної відповідальності за здійснене та нового бачення своїх можливостей та перспектив. Більше того, відбувається і трансформація посланця Всесвіту: з виконавця смертного вироку для

людства він, повіривши у можливості його корінної зміни, перетворюється на його спасителя, приносячи в жертву своє життя задля зупинки покарання.

Війна, революція або значна економічна криза, так само як і серйозне захворювання або нові емоційні відносини, змінюють життя всіх тих, хто в це залучений. Ступінь і напрям змін залежать від ряду факторів: від сили і ступеня змін і від живучості фрагментів колишньої ідентичності, існування зовнішніх референтних точок, які залишилися більш-менш недоторканими, і присутності або відсутності нових моделей, форм або заходів. Проте термін «лімінальність» допомагає нам зрозуміти, що така важлива подія буквально і ефективно трансформує сам спосіб буття залучених до неї людей. Коли люди в силу подій підштовхуються до «межі», вони не можуть скористатися звичними структурами і потребують моделей, яким би вони слідували або «наслідували». У таких умовах людей легко переконати діяти всупереч тому, що вони вважали найкращим, і в той же час неявно діяти проти своїх «інтересів» (концепт, досить проблематичний в умовах лімінальності, оскільки відсутність фіксованих структур не дозволяє «об'єктивно» визначити «інтерес»), таким чином, помиляючись, замість того, щоб йти на чолі, і навіть більше того, можливо знаходячи свої змінені ідентичності.

Без розгляду досвіду, без уваги до формативного і трансформативного потенціалу неврегульованих, тривожних, творчих, але також і глибоко засмучуючих лімінальних ситуацій і подій, що часто заподіюють страждання, філософський, соціальний і політичний аналіз стає не тільки неживим, але також і марним, тому що не в змозі дати раду тоді, коли це найбільше потрібно. Але так само увага до швидкоплинного формативного аспекту життєвого досвіду допомагає нам визнати, що має залишатися ще щось, що лежить за межами вічного потоку життя, надаючи раду в часи змін. Чи не є цим «щось» вічна платонівська форма, міра або ейдос? І, таким чином, те, що нам необхідно в такій ситуації, це люди, яким вдається втілити у своїх позиціях і особистості *міру*. Навіть сьогодні ця ідея може бути виражена за допомогою філософії Платона, яку Дільтей, Тьорнер і Фуко допомагають нам зрозуміти по-новому.

Поява нових структур, ідентичностей або ідей може бути наслідком лімінальних умов. Однак лімінальність це не тільки кумулятивний овертайм (який означає, що наслідки певних лімінальних ситуацій підсилюють один одного), але вона також аддитивна в точці емерджентності (що означає, що об'єднання лімінальних аспектів здійснює особливо сильний вплив). Ситуації, які є лімінальними в більш ніж одному відношенні, можуть породжувати особливо сильні наслідки. Найбільш значним збігом є співіснування соціальної та індивідуальної лімінальності. Якщо

індивід проходить через важливе особисте випробування або «обряд переходу» під час значних соціально-політичних подій, або «соціальної драми», то можна очікувати особливо значних стійких наслідків. Такий збіг може статися, якщо, наприклад, індивід стає «зрілим» в ході великої війни.

На жаль, протягом довгого часу лімінальність залишалася проігнорованою не тільки в сучасному суспільному та політичному житті, але також і в повсякденному житті. Йдеться, насамперед, про загальну тенденцію применшення значення ритуалів, що, як вважає Мері Дуглас (Douglas, 1996), характерно для сучасного світу. З погляду раціоналістичної теорії, ритуали є просто церемоніями, ірраціональними пережитками минулого, які не виконують ніякої «корисної функції». Однак з точки зору Дуглас або Тьорнера, будучи далекими від «прояву» або «маскування» владних відносин, вони припускають досвід участі, що має трансформативний потенціал. Найбільш очевидний відступ ритуалів у сучасному світі в даний час більш за все помітний саме в обрядах переходу – найбільш явних трансформативних ритуалах. Основні переходи, такі як народження, шлюб і смерть були найважливішими подіями суспільного життя будь-якого людського співтовариства.

Більше того, оскільки досвід тісно пов'язаний з лімінальністю та обрядами переходу, ігнорування обрядів переходу можна співвіднести з невіглаством ретельного сучасного ігнорування самого досвіду. Це виглядає суперечливо щодо того значення, яке надавалося досвіду у всій сучасній думці від Бекона і Декарта до наших днів. Проте сучасний емпіризм і раціоналізм цікавляться досвідом тільки остільки, оскільки він може бути зведений до чуттєвого сприйняття і пов'язаний із джерелом задоволення. Досвід як справжня трансформативна подія, як лімінальний момент, який може змінити життя, систематично ігнорується.

«Лімінальність», розроблена соціальними вченими, фахівцями в галузі французької етнології та англо-американської соціальної та культурної антропології, важлива не тільки для антропологів, але повинна бути ключовим терміном для соціальної думки і філософії, в першу чергу, для філософії освіти, яка має справу з досвідом «переходу», трансформації в процесі навчання. Потенційний діапазон її застосування можна порівняти з «харизмою» Вебера і «дискурсом» Фуко, або навіть з такими стандартними словниковими термінами як «інститут» і «структура», позаяк лімінальність допомагає зрозуміти подію або ситуацію, які припускають розпад порядку, але які також створюють умови для формування інститутів і структур. Діапазон застосування даного терміну є широким, потенційно безмежним. Концепти є інструментами для дослідження. Тим більше, що даний концепт виконує важливу критичну

функцію, позаяк протягом сотні років європейська думка не займалася аналізом реального впливу на індивіда і суспільство невпорядкованих ситуацій переходу.

Слід також звернути увагу на глибинну амбівалентність лімінальної ситуації. «Амбівалентність» означає, що поряд з тим, що лімінальні ситуації можуть сприяти креативності або оновленню інститутів і структур, які стали гнітючими або просто вичерпали себе, лімінальність може також спричинити собою глибоку стурбованість і страждання для всіх тих, хто вступив у цей етап. Стимулювання творчого потенціалу невіддільне від трагічного переживання. Приклад війни і революції в цьому відношенні є особливо повчальним.

За відсутності якостей автономної суб'єктності у певної критичної кількості членів суспільства трікстери, міми і просто клоуни можуть скористатися нагодою, спекулюючи на можливості і уявивши себе співчуваючими лідерами тих, хто страждає, або навіть рятівниками людства. Тому так гостро постає питання про критичне мислення автономного індивіда як відповідального суб'єкта громадянського суспільства, здатного робити власний вибір, а не розчинюватися у маніпульованій «масі», що слідує за оманливими примарами трікстерів. Саме тому важливим завданням для України постає створення системи трансформативної освіти для дорослих, спрямованої на розвиток у них потреби постійно навчатися задля трансформації і самотрансформації відповідно до інтересів розвитку і цінностей громадянського суспільства. Виконання цього завдання передбачає ретельне дослідження і усвідомлення лімінальності як одного з найбільш важливих концептуальних інструментів, які є одночасно інноваційними і глибоко вкоріненими в найбільш значущих історичних і антропологічних традиціях людства. Саме цей термін є ключовим для розуміння природи трансформативного навчання дорослих та усвідомлення високої відповідальності у практичній реалізації такого навчання.

#### **Література:**

1. Бажанов Борис (1992). Воспоминания бывшего секретаря Сталина. Книгоиздательство «Всемирное слово», Санкт-Петербург, «Третья Волна», Париж, 1980.
2. Бейлис В.А. (1983). Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера / Тэрнер В. Символ и ритуал. М. Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983. — сс. 7-30.
3. Геннеп А., ван (2002 [1909]). Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской. — М.: Вост.лит. — 198 с.
4. Горбунова Л. (2013). Теорія трансформативного навчання: освіта для дорослих в умовах «плинної сучасності» // Філософія освіти. Philosophy of Education, 2013, №2 (13), сс. 66-114.

5. Жирар Р. (2000). *Насилие и священное* / Пер. с франц. Г.Дашевского. М.: Новое литературное обозрение. – 400 с.
6. Козеллек Р. (2005). «Простір досвіду» та «горизонт очікувань» – дві історичні категорії / «Минуле майбутнє: Про семантику історичного часу» / Пер. з нім. – К.: Дух і літера. – 380 с.
7. Лебон Г.(2011). *Психология народов и масс.* – М.: Академический проект. – 238 с.
8. Паточка, Я.(2011). *Европа и пост-Европа: постевропейская эпоха и ее духовные проблемы* / Я. Паточка. – Минск. – 240 с.
9. Смелзер Н. (1994). *Социология: пер. с англ.* – М.: Феникс. – 688 с.
10. Тард Г. (2011). *Законы подражания: Пер. с фр.*– М.: Академический проект. – 304 с.
11. Тэрнер В. (1983). *Символ и ритуал.* М.: «Наука». – 277 с.
12. Фуко М. (1998). *История сексуальности – III: Забота о себе* / Пер. с фр. Т.Н.Титовой и О.И.Хомы под общей ред. А.Б.Мокроусова. – Киев: Дух и літера; Грунт; М.: Рефл.-бук. – 288 с.
13. Элиас Н. (2002). *Придворное общество: исследования по социологии короля и придворной аристократии.* – М. : Языки славянской культуры. – 368 с.
14. Элиас Н. (2003). *О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования.* В 2-х томах. Санкт-Петербург: Университетская книга. – Т.1.-332 с.; Т.2. – 382 с.
15. Austin, J. (1962). *How to Do Things With Words*, Oxford: Clarendon Press.
16. Bateson, G. (1958). *Naven*, Stanford: Stanford University Press.
17. Borkenau, F. (1981). **End and Beginning: On the Generations of Cultures and the Origins of the West**, ed.by Richard Lowenthal, New York: Columbia University Press.
18. Douglas, M. (1996). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Routledge.
19. Holton, R. J. (1987). “**The Idea of Crisis in Modern Society**”, *British Journal of Sociology* 38, 4: 502–20.
20. Horvath, A. and Thomassen, B. (2008). “**Mimetic Errors in Liminal Schismogenesis: On the Political Anthropology of the Trickster**”, in *International Political Anthropology* 1 (1): 3-24.
21. Koselleck, R. (1988[1959]). *Critique and Crisis*, Oxford: Berg.
22. Koselleck, R. (1989). “**Linguistic Change and the History of Events**”, *Journal of Modern History* 61, 4: 649-666.
23. Szakolczai, A. (2007). *Sociology, Religion and Grace: A Quest for the Renaissance*, London: Routledge.
24. Szakolczai Arpad (2009). *Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events/ International Political Anthropology Vol. 2 (2009) No. 1*, pp. 141-172. [http://www.academia.edu/8343072/Liminality\\_and\\_Experience\\_Structuring\\_transitory\\_situations\\_and\\_transformative\\_events](http://www.academia.edu/8343072/Liminality_and_Experience_Structuring_transitory_situations_and_transformative_events)
25. Turner, V. (1967). “**Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage**”, in *The Forest of Symbols*, New York: Cornell University Press.
26. Turner, V. (1995[1969]). *The Ritual Process*, Chicago: Aldine.
27. Turner V. W.(1974a). *Metaphors of Antistructure in Religious Culture.* – *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion.* N. Y. e. a., 1974.
28. Turner V. W. (1974b). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Harmondsworth, 1974.



29. Turner, V. (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.
30. Turner, V. (1985). "The Anthropology of Performance", in E. Turner (ed.) *On the Edge of the Bush*, Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, pp. 177-204.
31. Voegelin, E. (1956/87). *Order and History, 5 Vols*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
32. Voegelin, E. (1997/9). *History of Political Ideas, 8 Vols*, Colombia, MO: University of Missouri Press.
33. Weber, M. (1978). *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press.
34. Wydra, H. (2001). *Continuities in Poland's Permanent Transition*, London: Palgrave.
35. Wydra, H. (2007). *Communism and the Emergence of Democracy*.

***Людмила Горбунова. Опыт лиминальности: социально-антропологическое обоснование трансформативного обучения***

Современная ситуация в Украине и мире характеризуется «текучестью» и неустойчивостью бывших «твердых» иерархических структур и институтов, повсеместностью процессов перехода и трансформации во всех сферах и на всех уровнях человеческой жизни. Глобальные процессы трансформации культур формируют потребность в трансформативном обучении взрослых индивидов, способных стать ответственными субъектами социальных процессов, а не частью манипулируемой массы. Ответственный подход к осуществлению процесса трансформативного обучения предполагает осознание его сложности и рискованности, а поэтому требует серьезного анализа существующего понятийно-теоретического инструментария, с помощью которого возможно исследовать и моделировать процессы трансформации и самотрансформации индивидов. В статье осуществляется историко-теоретическая реконструкция концепта лиминальности и вспомогательных концептов данного терминологического ряда, с помощью которых осуществлялось осмысление опыта перехода в социальной антропологии с последующим распространением его на всю сферу социального знания, а именно: коммунитас, харизма, мимесис, трикстер, схизмогенезис, кризис, трансформация. Акцентируется на необходимости исследования и осознания лиминальности как одного из наиболее важных концептуальных инструментов, которые являются одновременно инновационными и глубоко укоренившимися в наиболее значительных исторических и антропологических традициях человечества. Именно этот термин является ключевым для понимания природы трансформативного обучения взрослых и осознания высокой ответственности в практической реализации такого обучения.

***Ключевые слова:*** лиминальность, опыт перехода, обряды перехода, коммунитас, харизма, мимесис, трикстер, схизмогенезис, кризис, трансформация.

***Lyudmyla Gorbunova. The Experience of Liminality: Social and Anthropological Grounds of Transformative Learning***

The current situation in Ukraine and in the world is characterized by “fluidity” and the instability of the former “hard” hierarchical structures and institutions, widespread process of transition and transformation in all spheres and at all levels of human life. Global processes of culture transformation form the need for transformation education of adult individuals, which are able to become the responsible subjects of social processes, but not the part of the manipulated masses. The responsible approach to the implementation of transformation learning involves understanding its complexity and risk, and therefore requires a serious analysis of the current conceptual and theoretical tools, with which it is possible to study and model the processes of transformation and individuals’ self-transformation. The author carries out the historical and theoretical reconstruction of the concept of liminality and additional concepts of the given categorical tools, which were used for understanding the transition experience in social anthropology with its following extension to the whole sphere of social knowledge, namely: *communitas*, *charisma*, *mimesis*, *trickster*, *schismogenesis*, *crisis*, *transformation*. It is emphasized the **need of research and awareness of liminality as one of the most important conceptual tools** which are innovative and at the same time deeply rooted in the most significant historical and anthropological traditions of humanity. Just this notion is the key for understanding the nature of transformation adult education and awareness of high responsibility in the practical implementation of such learning.

**Keywords:** *liminality, transition experience, rites of passage, communitas, charisma, mimesis, trickster, schismogenesis, crisis, transformation.*

---

**Людмила Горбунова** – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України.

E-mail: lugor2048@gmail.com

**Lyudmyla Gorbunova** – Doctor of philosophical sciences, senior researcher, Institute of Higher Education of National Academy of Educational Sciences of Ukraine.

E-mail: lugor2048@gmail.com