

<https://doi.org/10.15407/fd2024.03.175>
УДК 17.024.4:116

Дар'я ЛУЦЕНКО,
аспірантка кафедри філософії, факультет історії і філософії,
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
65082, Одеса, вул. Дворянська, 2
viliyaris@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-7426-2384>

РЕЦЕПЦІЯ ЛІМІНАЛЬНОГО ДОСВІДУ

Стаття присвячена теоретичним аспектам рецепції лімінального: від бачення його як частини у структурі архаїчних обрядів переходу до розуміння лімінальності в контексті теорії конфлікту. В результаті зазначено такі характеристики цього досвіду, як висока інтенсивність і трансформувальна дія на суб'єкт, який його досвідчує і яким в цьому випадку може бути як одинична особа, так і спільнота. Феноменологічна традиція, а надто у її пізній інтерпретації, мислить себе як філософія досвіду і має широке та плідне поле й належні інструменти для дослідження засад можливості досвіду як такого. Досліджуючи засадничі передумови досвіду взагалі, зокрема досвіду високої інтенсивності, ми неминуче звертаємось до проблеми тілесності. Поряд із тим ми розглядаємо певні аспекти взаємного впливу різних за походженням видів інтенсивного досвіду та роботи з його супроводу.

Ключові слова: лімінальність, філософія досвіду, практична філософія, світогляд, комунікація, конфлікт, межа, тілесність, травма.

Звертаючи увагу на феномен лімінального досвіду, ми натрапляємо на цілу низку питань. Згідно з Арнольдом ван Генепом, досвідчення лімінального у вузькому сенсі, в контексті обрядів переходу передбачає «вихід за» і «перетинання символічної межі», що в самій ритуальній дії може бути цілком конкретно уна-

Цитування: Луценко, Д. (2024). Рецепція лімінального досвіду. *Філософська думка*, 3, 175—182. <https://doi.org/10.15407/fd2024.03.175>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

явлена. «Межа» є достатньо концептуалізованим поняттям і, безумовно, заслуговує дослідницької уваги. Але нас в цьому цікавить ширший філософсько-антропологічний вимір: що відбувається (і чи відбувається) із нашим концептом людини, світу у зв'язку із тим, як вони явлені крізь структуру лімінального досвіду. Інакше кажучи: чи можемо ми спробувати дослідити й реконструювати самовитлумачення суб'єкта, що досвідчує лімінальне на рівні індивідуальних та великих соціальних процесів. Окремим питанням можна винести досвідчення лімінального спільнотами та великими соціальними групами. І нарешті, до яких методологічних засобів ми могли б звернутися, працюючи з темою лімінального досвіду, передбачаючи, що це досвід особливого роду.

Контексти розуміння лімінальності

Значимо, що лімінальність ми розглядаємо у функціонально значно ширшому значенні, аніж її було введено в ужиток А. ван Генепом, але, безумовно, його спостереження і зауваги дають яскраве тло та приклади для дослідження практик досвідчення лімінального.

Як стан «in-between» лімінальний етап є драматичною частиною обрядів ініціації. Та чи тільки безпосередньо під час обрядів і ритуалів людина могла б досвідчувати лімінальне? Чи структурує обряд досвід неопіта таким чином, щоб він міг досвідчити лімінальність? Напевно відповідь буде неоднозначною, особливо з огляду на розвиток теми лімінального у працях Віктора Тернера, який хоч і не був безпосереднім учнем ван Генепа, але в інтелектуальному сенсі є продовжувачем його ідей.

Отож двозначність полягає в тому, що на це питання ми можемо відповісти: «ні, лімінальний досвід не стає можливим виключно тому, що сама структура обряду “провокує” його виникнення». Ван Генеп пише, що іноді проміжний (лімінальний) етап може бути настільки тривалим за часом, що сам собою являє певний етап життя: заручини, послушництво, проща тощо. Тобто це органічна частина певного об'єктивного індивідуального та часто ще й соціально значущого процесу, яким «опікується» обряд разом і з іншими етапами цього процесу (пре- і постлімінальним, в термінах ван Генепа).

Але ми можемо також відповісти ствердно: «так», спеціальним чином організований досвід може «провокувати» глибоке і трансформувальне переживання лімінального як такого, що веде від позбавлення деяких старих ознак і атрибутів — від «смерті старого світу» до «народження нового світу», якщо послуговуватися поетичними, міфологічними гіперболами. Наприклад, через катарсис, що трапляється завдяки “правильним” чином організованому досвіду: від засобів мистецтва до сучасної психотерапії, куди це поняття увійшло і міцно закріпилося.

З генетично близьким мистецтву поняттям «драми» буде пов'язаний подальший теоретичний розвиток уявлення про лімінальність та її досвідчення у працях В. Тернера, а саме через поняття «соціальна драма». Як випускника Ман-

честерського університету, учня М. Глакмана, натхненного роботами польових антропологів, Тернера можна вважати прихильником методів і проблематики соціальної антропології у річищі досліджень ритуалу, а також аналізу конфлікту як значущого соціального явища. Розроблення теорії соціальної драми здійснювалося саме в площині аналізу конфлікту. Базовим антропологічним концептом людини у В. Тернера виступає формула «*homo performans*».

Тернер пише про те, що початок соціальної кризи означає початок розгортання соціальної драми, коли криза «проступає із повсякденного плину соціальної взаємодій». Якщо повсякдення розглядається Тернером в термінах «театру», то соціальна драма у нього представлена як «метатеатр».

Тернер визначає соціальну драму як одиницю гармонійного або дисгармонійного соціального досвіду, що розгортається в ситуації конфлікту. Він виділяє 4 етапи цього розгортання:

1. Розрив унормованих соціальних взаємодій.

2. Криза, під час якої є тенденція до збільшення розриву. Тернер вбачає в кожній кризі елемент лімінального в тому сенсі, що цей етап є межею і порогом між двома більш-менш стабільними фазами соціального процесу. Але на відміну від Генепових ритуалів переходу, де уявлення про лімінальне було вперше артикульовано, Тернер вбачає можливість і присутність такого роду досвіду і поза ритуально-сакральним. І тут даються в знаки відмінності, які можна побачити у підходах до розуміння перебігу досвідчення лімінального у ван Генепа і Тернера. Якщо для першого лімінальний етап є досвідом «потаємним» і сакральним, оточеним різними табу і відтісненим від центру суспільного життя на його периферію, то для Тернера він «займає свою загрозливу позицію на самому форумі і, так би мовити, змушує представників порядку боротися з ним» (Turner, 1982: p. 211).

3. Дії щодо виправлення: від посередництва, медіації, арбітражу, застосування механізмів права або інших легальних моделей подолання кризи до вчинення публічних ритуалів. Виправлення також має риси лімінального і, як таке, тяжіє до реплікації та критики подій, що призвели до «кризи» та утворюють її суть. Ця реплікація може бути відтворена у раціональних формулах юридичного процесу або через метафори символічних ідіом та ритуалу.

4. Нарешті, остання фаза може полягати або в реінтеграції порушених соціальних груп, або у визнанні та легітимації невинуватої схизми між ворожими сторонами.

Тернер визнає, що запозичує трьохтактну структуру досвіду обрядів переходу ван Генепа і надзвичайно зацікавлений саме у лімінальній фазі, яку він характеризує, зокрема, як «плідний хаос, скарбницю можливостей, не випадкове зібрання, але прагнення нових форм і структур, процес вагітності та зародження відповідностей, притаманних постлімінальним структурам» (Turner, 1986: p. 26).

Метафори тілесності й відсилання до тілесного досвіду (етапів життя тіла — народження, вагітності, смерті) є не випадковими і будуть актуальними

орієнтирами для розуміння лімінального досвіду. Однією із засадничих характеристик саме такого досвідчення є залученість і «розчиненість» у ньому всієї природи людини, його інтенсивність і тотальність.

Як в ініціювальних архаїчних обрядах переходу, так і в сучасних конфліктах (будемо триматися їх, але матимемо на увазі, що це не єдина сфера досвідчення лімінального в сучасному світі) про закінчення лімінальної фази може свідчити тільки набуття нового status quo. У певному сенсі будь-які переходи і трапляються заради нового онтологічного статусу суб'єкта, хоч би кого ми мали на увазі під цим означенням — індивіда чи колективну цілісність.

Отже, нам необхідно розглядати досвідчення лімінального з урахуванням нерозривної тотальності досвіду саме живого тіла та психічного досвіду. Додамо ще зауваження щодо того, чому нам вбачається важливим зосередити увагу саме на тілесному аспекті досвідчення лімінального. Оскільки лімінальний досвід є таким, що «in-between», то ми маємо не так багато «опор» для його дослідження. Цією останньою інстанцією, яка зберігає «пам'ять» у її неперервності та повсякчасності, є тіло. Воно одночасно виступає і свідком, і свідченням змін і трансформацій.

Тілесність і засади можливості досвідчувати. Досвід високої інтенсивності

Шукаючи філософсько-методологічні опори, маємо звернутися до феноменологічного осмислення досвіду і засад його можливості.

В. Кебуладзе у своїй праці «Феноменологія досвіду» розглядає, зокрема, і аспект тілесності як одну із засад його можливості. Також одним із засадничих феноменологічних концептів, а в контексті самого феноменологічного підходу — базових структур досвіду є його інтенційність. Інтенційність слід розуміти як «специфічну характеристику психічних феноменів, що відрізняє їх від феноменів фізичних» (Кебуладзе, 2011: с. 131). Слід зазначити, що Е. Гусерль в «Ідеях I», говорячи про інтенційність, звертає увагу на те, що в ній має поєднуватися спрямованість з усвідомленням чогось (див., напр.: Husserl, 1976с: SS. 188—189), і в цьому сенсі інтенційність є атрибутом, тобто «невіддільною рисою переживань» (Вахтель, 2017: с. 77). Свідомість в такому розумінні виявляється спрямованою на свій зміст.

Посилаючись на Б. Вальденфельса, В. Кебуладзе наводить тезу про те, що «тіло уможлиблює сталу присутність мене в цьому світі» (Кебуладзе, 2011: с. 233). Разом із тим, звертаючи увагу на те, що власне тіло і власне Я існують у такому буттєвому співвідношенні, коли власне тіло присутнє «на межі усіх моїх сприйняття», і посилаючись на М. Мерло-Понті, Кебуладзе зазначає, що таким чином «стала присутність мого тіла ніколи не постає переді мною у своїй цілісності як предмет» (Кебуладзе, 2011: с. 232).

Тіло виявляє свою «двоїстість»: воно одночасно може бути і інструментом, і засобом пізнання світу, а також спрямовувати свою пізнавальну чутливість на

самого себе. Це дає змогу мати досвід двох модальностей одночасно: пізнання і об'єкта пізнання. Відповідно, досвід і в певному сенсі світ є таким, що його зорганізовано у згоді із живою тілесністю і тілом, що сприймає і робить досвід можливим. Крім того, Гусерль в Картезіанських медитаціях акцентує увагу на тому, що слід розрізняти тіло як фізичний предмет — Körper і власне живе тіло — Leib, яке безпосередньо забезпечує можливість інтерсуб'єктивності та досвіду *Іншого*.

Здається, що тут знов можна контрапунктом навести мотив саме лімінального досвіду як такого, що покликаний в межах суб'єкта здійснити транзит від однієї ідентичності до нової, дати змогу стати *Іншим* самому собі, коли нова ідентичність постає ноєматичним корелятом акту інтенції, яка наче оживляється через інтенціональний акт переживання, подібно до того, як відбувається досвідчення тіла *Іншого* (тут Кебуладзе апелює до Сартрового розуміння): «...інший спершу існує для мене, а потім я сприймаю його в його тілі...» (Кебуладзе, 2011: с. 238).

Продовжимо цю думку і зазначимо, що живе тіло, Leib, досвідчує автореферентний досвід двоїстості й покладає певну внутрішню межу, після перетинання якої суб'єкт досвідчує свою тілесність або як об'єкт пізнання і відчуття, або як таке, що пізнає.

Також необхідно зазначити такий параметр, як афективність тілесності та живого досвіду. Ще одна характеристика, яка дивовижним чином вирізняє живе тіло з-поміж об'єктів світу — його здатність відповідати на взаємодії з об'єктами (просто фізичними речами або іншими живими істотами) та переживати власну відповідь як досвід. Така досвідна «надлишковість» в ситуаціях її високої інтенсивності особливо відчутно охоплює і «вважає» екзистенційний вимір.

Тут спинимося задля деяких ремарок застосовно до подальших досліджень. Біль як досвід високої інтенсивності є одним з яскравих прикладів тілесної афективності у відповідь на взаємодію зі світом. В. Кебуладзе, посилаючись на Б. Вальденфельса та Ф. Брентано, показує, що біль є таким досвідом, який хоч і має свою локалізацію і певну «точку входу», але зі зростанням його інтенсивності має тенденцію до охоплення і підпорядкуванню собі мого власного існування. Він також наводить уявну дискусію Вальденфельса з Декартом щодо болю, а відповідно і тілесної афективності та її розуміння. Якщо для Декарта біль був чимось, що в дусі механіцизму сигналізує про якусь заваду, то для Вальденфельса біль — це щось більше, він свідчить *Я* про його власну екзистенцію.

Отож в цьому контексті, на наш погляд, цікавими і важливими є як апаратні дослідження болю (нагадаємо, що наразі ми розглядаємо біль як один із прикладів досвіду високої інтенсивності, що увиразнює наведені вище риси), так і розуміння болю, його видів та відтермінованих ефектів, напрацьовані у контексті роботи з травмою та ПТСР у психотерапії, а також розуміння значення саме високоінтенсивного (часто навмисно зорганізованого(!), якщо казати про ритуальну лімінальність) досвіду в лімінальних станах. Ідучи цим шляхом, слід намагатися уникати натуралізму і невинуватих спрощень.

Одним із недавніх досліджень групи вчених із Лабораторії поведінкових наук Інституту психології Китайської академії наук із Пекіну (CAS Key Laboratory of Behavioral Science, Institute of Psychology, Chinese Academy of Sciences, Beijing) є вивчення впливу соціального болю на сприйняття фізичного болю (Zhang, Ming et al., 2024).

Згідно з наведеними висновками цього дослідження, індивіди можуть частіше відчувати оніміння в разі фізичного болю, коли одночасно з ним переживають соціальний біль. Вплив соціального болю на сприйняття фізичного болю може бути або гальмівним, або сприятливим та підсилювальним. Зосередження на соціальному болю може пригнічувати сприйняття фізичного болю; натомість коли людина не зосереджується на соціальному болю, сприйняття болю фізичного буде посилюватися, тобто йдеться про «пускову» роль соціального болю. Ці суперечливі ефекти вказують на важливість урахування поточного контексту та фокусу уваги, а також необхідність розуміння їхнього потенційного впливу на сприйняття болю.

Парадоксальність впливу соціального болю на фізичний було виявлено в результаті деяких кроків. Провокуючи соціальний біль за різних умов, вчені помітила, що: (1) соціальне відчуження перешкоджає сприйняттю фізичного болю, коли люди зосереджуються на своєму соціальному болю; (2) соціальне відторгнення через романтичного партнера схияло до сприйняття фізичного болю, коли люди не були зосереджені на своєму соціальному болю, і гальмувало, коли вони зосереджувалися на своєму соціальному болю; і (3) ці ефекти були стабільними впродовж тривалого часу, демонструючи індивідуальну відтворюваність.

Дослідники підсумовують, що стратегії подолання додаткових подразників є продуктивним компонентом втручань з управління болем, особливо для людей, що зазнали соціального болю через своє захворювання. Отже, в обох випадках біль різної генези однаковою мірою впливає на його субстрат — тіло, корелюючи цей вплив від посилення до послаблення залежно від фокусу уваги.

Це дослідження певним чином корелює зі спостереженнями, пов'язаними, зокрема, з роботою із травмою та посттравматичним стресовим розладом. Б. ван дер Колк у своїй праці «Тіло веде лік» наводить багато прикладів, коли людина, що зазнала психічної травми, втрачає тілесну чутливість як автореферентну, так і щодо чинників зовнішнього світу. Як результат, люди, що перебувають під дією травми, частіше схильні до самодеструктивної поведінки, провокуючи свою чутливість високо інтенсивним тілесним досвідом (самоушкодження, хімічні стимулятори, небезпечна соціальна поведінка тощо).

Крім того, одним із чинників, який, власне, і може перетворити будь-який інтенсивний досвід на травматичний (бо, безперечно, не кожен навіть надінтенсивний досвід таким стає), є відсутність у момент уразливості того *Іншого*, який би «дивився на вас із любов'ю» (Бубер, 2012: с. 135).

Чим є цей досвід «бути побаченим із любов'ю»? Напевно найближче його може схарактеризувати той тип відносин, який М. Бубер назвав «Я—Ти» відно-

сини, коли *Інший* засвідчує мою екзистенцію, а не тільки предметну наявність у світі поміж інших речей. Для Бубера «Я—Ти» і «Я—Воно» є засадничими парами слів, в яких жодна з частин не існує сама по собі, але передбачає іншу. Покладання стосунків «Я—Ти» передбачає «уприсутнення», залученість та певне «спів-» у цій парі. Категорія присутності в екзистенційній, релігійній філософії та антропології є доволі навантаженою і має свою історію, але вона також звучить мотивом і в розробленні теорії травми. Саме через відновлення присутності людини у власному тілі, а також через досвід дбайливої «присутності *Іншого* для мене» ван дер Колк та інші теоретики та практики роботи із травмою бачать шлях до її подолання. Відновленні інтеріоцепції — усвідомлення «шепоту» відчуттів, що виникають в тілі (ван дер Колк, 2024: с. 146) є тим, що, як вважає ван дер Колк, може зрештою допомогти відновити зв'язок із собою, а поза цим — і з іншими. Практики відновлення зв'язку, а також супроводу (ритуал, театр, терапія) крізь уразливі періоди, що потенційно здатні стати причиною травми, є подальшим, не менш цікавим і, на нашу думку, важливим і плідними фокусами для досліджень, що де в чому нагадують пошук скарбів.

Висновки

Отже, нами здійснено спробу власного дослідницького наближення до того, аби віднайти інструменти та теоретичне поле, які давали б можливість здійснювати філософсько-антропологічний аналіз лімінального досвіду, а також практик супроводу у лімінальних станах. Для цього нами було наведено деякі з вже напрацьованих контекстів рецепції лімінального, розглянуто запропонований феноменологічним підходом спосіб розуміння та роботи з досвідом та наведено приклади проблем і практик подолання наслідків досвіду високої інтенсивності, що є однією з характеристик лімінального досвіду зокрема.

ДЖЕРЕЛА

- Бубер, М. (2012). *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням* / Пер. з нім. Київ: Дух і літера.
- ван дер Колк, Б. (2024). *Тіло веде лік. Як лишити психотравми в минулому* / Пер. з англ.: А. Цвіра. Харків: Віват.
- Вахтель, А. (2017). *Феноменологія натуралізму: від феноменологічної критики натуралізму до натуралізації феноменології*: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.01. Київ. Кебуладзе, В. (2011). *Феноменологія досвіду* / Відп. ред.: А. Лой. Київ: Дух і літера.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publication.
- Turner, V. (1986). *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.
- van Gennep, A. (1996). *Rites of Passage* / Transl. by M.B. Vizedom, G.L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zhang, Ming et al. (2024). *The dual facilitatory and inhibitory effects of social pain on physical pain perception*. *iScience*, 27(2). Retrieved from: <https://www.cell.com/action/showPdf?pii=S2589-0042%2824%2900172-X>

Одержано 03.08.2024

REFERENCES

- Buber, M. (2012). *Me and You. Paths according to the Hasidic Teachings* / Tr. from Germ. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Бубер 2012]
- Kebuladze, V. (2011). *Phenomenology of Experience* / Ed. by A. Loy. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Кебуладзе 2011]
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publication.
- Turner, V. (1986). *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.
- van der Kolk, B. (2024). *The body keeps count. How to Leave Psychological Trauma in the Past* / Tr. from Eng. by A. Tsvira. [In Ukrainian]. Kharkiv: Vivat. [=Колк 2024]
- van Gennep, A. (1996). *Rites of Passage* / Transl. by M.B. Vizedom, G.L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wakhtel, A. (2017). *The Phenomenology of Naturalism: From the Phenomenological Critique of Naturalism to the Naturalization of Phenomenology* : Diss. ... Cand. Philos. Sciences: 09.00.01. [In Ukrainian]. Kyiv. [=Вахтель 2017]
- Zhang, Ming et al. (2024). *The dual facilitatory and inhibitory effects of social pain on physical pain perception*. *iScience*, 27(2). Retrieved from: <https://www.cell.com/action/showPdf?pii=S2589-0042%2824%2900172-X>

Received 03.08.2024

Daria LUTSENKO,
graduate student of the Department of Philosophy,
Faculty of History and Philosophy,
Odesa National I.I. Mechnikov University,
2, Dvorianska St., Odesa, 65082
viliyaris@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-7426-2384>

RECEPTION OF LIMINAL EXPERIENCE

This article explores theoretical aspects of liminality, tracing the evolution of its concept, from its role in ancient ritual structures to its interpretation in conflict theory. In this context, liminality is understood as a transformative experience characterized by high intensity that significantly affects the subject experiencing it. This subject can be both individual and collective, reflecting the wide range of applications of liminality experiences in both personal and public spheres. The phenomenological tradition, especially in its recent developments, has positioned itself as a philosophy of experience, providing a rich and fruitful methodology for studying the conditions that make experience possible. By exploring the basic premises of experience, or more precisely, of intense experience, the discussion inevitably leads to the concept of corporeality. The body, as a site of experience, becomes a key factor in understanding how intense experiences are mediated and processed. In addition, this article explores the relationship between different types of intense experiences and the ways in which individuals or communities support and channel them. These experiences are transformative in nature and can lead to significant changes in individuals or collectives, highlighting the importance of understanding the mechanisms behind this liminality state. The multifaceted nature of liminality, including both individual and social transformations, highlights its relevance not only in philosophical discourse but also in practical fields such as psychology, sociology, and anthropology. Drawing on this theoretical framework, this article seeks to deepen our understanding of liminality as a powerful force that shapes human experience, gaining insights into its transformative potential and the role of the body in mediating such experiences. This research highlights the importance of liminality as a dynamic process that shifts the boundaries of identity at both the individual and collective levels. By understanding the mechanisms of this transformative state, we can gain a deeper understanding of how people and societies adapt, grow, and reinvent themselves in moments of dramatic change.

Keywords: *liminality, philosophy of experience, practical philosophy, worldview, communication, conflict, boundary, corporeality, trauma.*