

УДК: 130.2:37.04-053

Людмила ГОРБУНОВА

ЛІМІНАЛЬНІСТЬ ЯК КОНЦЕПТ ФІЛОСОФІЇ (ДО ОБГРУНТУВАННЯ ТРАНСФОРМАТИВНОГО НАВЧАННЯ)



Глобалізація і розгортання інформаційно-комунікаційної революції в світі створюють ситуацію перманентних змін на всіх рівнях суспільного життя. «Плинність» і нестійкість в минулому «твердих» ієрархічних структур та інститутів, повсюдність процесів переходу та трансформації культур і наукових парадигм формують потребу у трансформативному навчанні дорослих індивідів, спроможних бути автономними і відповідальними суб'єктами соціальних процесів. Професійний підхід до реалізації завдань трансформативного навчання передбачає усвідомлення його складності і ризикованості, а тому вимагає серйозного аналізу понятійно-теоретичного інструментарію, за допомогою якого можливо досліджувати та моделювати процеси трансформації і самотрансформації.

Стаття, що пропонується, присвячена аналізу концепту лімінальності та пов'язаних з ним фундаментальних філософських категорій: межа і безмежне, границя, трансгресія, буття і становлення, порядок і хаос. На основі аналізу діалектики межі і безмежності експлікується змістовна укоріненість концепта лімінальності в античній філософії. Через співставлення поняття «limit» у Платона і Канта розкривається суперечливий простір тлумачень межі в метафізичних конструкціях «двох світів» в історії філософії. Досліджуються перспективи мислення лімінальності як «становлення» в рамках «диференціальної онтології» Ніцше та філософії постмодерну. Розкривається взаємодоповнювальний характер трансценденції і трансгресії як буттєво-сміслових перспектив та стратегій мислення, релевантних глобальному контексту трансформативної освіти для дорослих.

Ключові слова: лімінальність, трансгресія, межа і безмежне, буття і становлення, порядок і хаос, дискурсивність, трансформативне навчання.

Продовжуючи досліджувати трансформативне навчання дорослих (Див.: Горбунова, 2013), ми звертаємося до аналізу проблеми лімінальності як багатовимірної буттєво-сміислової перспективи та відповідно як предмета трансдисциплінарного дослідження. В попередній статті (Див.: Горбунова, 2015: с.105-132) було здійснено історико-теоретичну реконструкцію концепту лімінальності та допоміжних концептів даного термінологічного ряду, за допомогою яких відбувалося осмислення

досвіду обрядів переходу у соціальній антропології з подальшим поширенням його на всю сферу соціального знання. Було акцентовано на необхідності дослідження і усвідомлення лімінальності як одного з найбільш важливих концептуальних інструментів, який є одночасно інноваційним і глибоко вкоріненим 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.

На жаль, в сучасному філософському дискурсі практично відсутня проблема лімінальності, хоч змістовно даний концепт глибоко укорінений в історії філософії і пов'язаний з такими фундаментальними філософськими категоріями як межа і безмежне, границя, трансгресія, буття і становлення, порядок і хаос. Розробка даного концепту в онтологічному плані дозволить збагатити перераховані категорії новими трактуваннями, які істотно відрізняються від існуючих і усталених напрямків в онтології. Слід також зазначити, що концептуальний, евристичний і методологічний потенціал концепту лімінальності активно використовується в сучасних соціальних і гуманітарних наукових дослідженнях. Цією обставиною обумовлюється актуальність і необхідність експлікації онтологічного змісту лімінальності та пов'язаних з ним концептів межі і трансгресії для розробки відповідного концептуального підходу з метою методологічного обґрунтування трансформативного навчання.

Таким чином, актуалізація теоретичного і методологічного потенціалу даного концептуального ряду дозволить розкрити нові перспективи онтології, сформувані нові пошуково-дослідні моделі в області філософії освіти, в тому числі філософії трансформативного навчання дорослих.

Діалектика «межі» і «безмежності»: античний досвід

У той час як лімінальність мала стати, але не стала, одним із основних термінів сучасної антропології (Див.: Горбунова, 2015), вона фактично була центральним, класичним терміном філософії (Див.: Szakolczai, 2009). Латинське слово «limit» еквівалентно грецькому «peras», а поняття «лімінальність» в сенсі «безмежності» ідентично грецькому слову «апейрон», славнозвісному «першому слову» грецької філософії (Patocka, 2002: р.70), яке посідає своє місце в першому фрагменті Анаксимандра. Це слово стало центральною категорією піфагорейської думки і обговорювалося Платоном і Арістотелем.

Причина, за якої це поняття є маловідомим в сучасній думці, значною мірою пов'язана з Кантом. Кант базував раціональність модерну на відношенні протилежностей, в якому limit як «межа», «кордон» був чи

не центральним поняттям для «критичної» філософії (Szakolczai, 2009). Цю причину можна простежити аж до кантівського бачення світу, яке так сильно відрізняється від платонівського. Відмінність, що обумовлюється цією різницею, можна побачити в їх космологіях, які відігравали головну роль у філософії кожного з них, хоча знову з протилежних кінців: у Платона вона міститься в одній з його останніх робіт – «Тімеї», в той час як у Канта вона міститься в його перших роботах, присвячених астрономії. Для Платона, як і для греків в цілому, світ це космос; будь-який пошук знання повинен починатися з визнання його впорядкованої, гармонійної краси.

Тема лімінальності розкривається Платоном у діалозі «Філеб» (Платон, 1994), в якому ідеї межі («*peras*») і безмежного, або лімінального («*apeiron*»), вписані в складний контекст. «Філеб» не тільки є пізнім діалогом, він був узагалі написаний поза запланованої серії, після «Софіста», «Політики», «Тімея», «Критія», і має ознаки остаточної переорієнтації. Його тема – оцінка «розумності» і «задоволення» з погляду «вищого блага» (Лосев, 1993: с. 552) є досить релевантною по відношенню до принципу задоволення Бенґама і утилітаризму, ключового поняття у сучасній інтерпретації досвіду, у той час як його центральне методологічне положення про «межу» розкриває особливості платонівської онтології. «... Давні, які перевершують нас і живуть ближче до богів, передали сказання, що суще ... складається з одиниці і множини і що йому притаманні – *межа і безмежність*» (Цит. за: Лосев, 1993: с.553).

Це положення Платона, яке претендує на розкриття самого порядку космосу, вписано в широкий часовий горизонт – починаючи від далекої передісторії людства, коли боги дали уявлення про космічний порядок як подарунок, до часу життя Платона, коли це розуміння було забуто, будучи знівельованим софістами – тобто горизонт, який «обмежує» обговорення «межі». Дане розуміння має дві сторони, утворюючи парадоксальну напругу. Незалежно від походження і від складу, від того, одиниця це або множина, всі існуючі «речі» також мають свою внутрішню властиву або первинну межу і безмежність (Соорер, 1977). Таке твердження спантеличує, позаяк «консистентність» речей, здавалося б, визначає «іманентну» їм природу. І Платон тут же визначає зв'язок між цими двома парами наступним чином: недостатньо стверджувати, що все існує між одиницею і необмеженою множиною, але важливо також знати, скільки саме воно собою являє, як воно формується між одиницею і нескінченною безліччю. «Ідеї ж безмежного ми до множини не докладаємо, поки не переглянемо все її число і це число не поставимо *між* безмежним і одним» (Цит. за: Лосев, 1993: с. 553).

Слід звернути увагу на те, що межа відіграє роль формуючої сили. Платон дає тут свою критику софістів, які не звернули уваги на цей простір «між», рухаючись або занадто швидко або занадто повільно між одиницею та безмежністю: «А нинішні люди ... вважають ... після одного – негайно безмежне; середина ж від них тікає» (Цит. за: Лосев, 1993: с. 553). Платон показує на прикладі звуку, як не можна від *одного* переходити прямо до *безмежного*. Звук – сам по собі є щось *одне*. Але якби ми залишилися тільки з цим, або, навпаки, пішли в безмежність різних звучань, ми не могли б мати ні граматики, ні музики.

Говорячи про своєрідність діалогу «Філеб» в платонівській філософії, Лосев підкреслює, що Платон, застосовуючи логічні принципи «Парменіда» у сфері реального буття, яскраво формулює отримання синтезів з антиномічних тверджень, а в самому синтезі підкреслює момент *енергійно-сміслового розцвітання*. (Лосев, 1993: 564). «Філеб» трактує ейдос, як такий, що зацвітає і розбухає новими смисловими можливостями. Тобто, у формі вчення про межу, безмежне і число охоплені і зафіксовані всі необхідні і достатні моменти для функціонування діалектики – способу мислення світу в динаміці розгортання (тобто в становленні). Як зазначає Лосев, після «Філеба» можна з повним правом ставити питання про розгортання одного (Лосев, 1993: с. 564).

Нарешті, після загального визначення всього сущого як числа, отриманого у вигляді синтезу межі і безмежного, після обговорення деяких прикладів, Платон представляє «загальну онтологію», засновану на цих двох ключових термінах, розділивши все, що існує на чотири класи: обмежене, безмежне, їх комбінація, і причини їх комбінації. «Отже, поперше, я називаю безмежне, по-друге – межу, потім – ту змішану з них сутність, що відбулася. А називаючи причину змішування і становлення і шануючи її четвертою, отримуємо те, що слід» (Цит. за: Лосев, 1993: с. 557). Змішування відбувається відповідно до основоположного принципу: «Усяке змішування, яке і скільки велике воно б не було, не дотримуючись *міри і природної співмірності*, необхідно губить і змішане...» (Цит. за: Лосев, 1993: с. 562). Інша частина діалогу в значній мірі стосується положення про перевагу третього, змішаного класу над першими двома «чистими» випадками, про що стверджує Тімей, який представляє точку зору Платона на створення Всесвіту як космосу, а не хаосу.

Термін лімінальність може пролити нове світло на цей загадковий уривок, який передбачає, що контраст між одиницею та множиною є проблемою перспективи, в той час як різниця між обмеженим і безмежним (лімінальним) є проблемою послідовності; і неоднозначне використання останньої пари може бути наслідком складного значення похідних від грецького кореня «per», які містять в собі одночасно межу

і її порушення, готуючи тим самим ґрунт для настільки ж багатостороннього прочитання слова «апейрон». «Перспектива» означає, що питання про «одиночку і множини», особливо в контексті діалогу про задоволення, етику і «хороше життя», як частина загальної критики софістів, в першу чергу має на увазі конфлікт між «внутрішньою» і «зовнішньою» перспективами, включаючи ідею – таку дорогоцінну для релятивізму – що існує стільки внутрішніх перспектив, скільки існує людей на планеті. Якщо поводитися необережно, безвідповідально, або цинічно з такими змінами точки зору, як це систематично робили софісти, то руйнується підстава, яка знаходиться між цими перспективами, і на якій може бути досягнута угода про точну «кількість» речей, які існують (маються на увазі норми, практики, традиції).

Відносини між цим простором «між» і парою «обмежене-безмежне» може бути зрозуміле через динамічну послідовну впорядкованість, розкрити при вивченні обрядів переходу. Обговорення Платоном цієї пари викликає ще більшу напругу, ніж у випадку попередньої. Якого роду полюсами є «межа» і «безмежність»? І що може бути в просторі між ними? Нарешті, саме незрозуміле, як їх можна змішати? На ці питання можна відповісти за допомогою структури обрядів переходу (долімінальний, лімінальний і постлімінальний етапи) і похідних від грецького кореня «рег». Обряди переходу припускають, що відносини між межею і безмежним є питанням послідовного порядку. Межа володіє формативними можливостями, ось чому такі терміни як межа, ідеї, форми і ейдос є настільки важливими для Платона; але такі формативні можливості можуть бути активовані тільки за умов доступності певного безформного матеріалу: якщо створена лімінальна ситуація, що зняла колишні обмеження. Простір «між» є тимчасовою ситуацією між двома структурними порядками, тобто самим апейроном. Це той момент, коли правильна кількість може бути визначена знову-таки в просторі «між» одиницею і нескінченною безліччю, позаяк в умовах лімінальності знімається контраст між окремими перспективами. Наприклад, обмін досвідом різних людей формує відбиток спільності, що створює можливість для існування групи людей в якості спільноти.

Грецька мова, зазначає Заколцаї, особливо підходить для того, щоб вловити амбівалентність лімінальних ситуацій, оскільки такі терміни, як «regas» або «reiga» підтримують маркери стандарту (порядку) в той час як «rega» означає «я проходжу через», а також «проникнення, проколювання, або проїзд з гострою зброєю»; «reiga» – «випробування, спроба»; і «rega» – «за межі, далі» (Szakolczai, 2007, 2009). Для греків межа як механізм відділення була тісно пов'язана з ідеєю реального проходження *через межу*, що припускає досвід перебування *на межі*. Таке

розуміння межі докорінно відрізняється від кантівського, яке не просто виключає можливість досвіду лімінальності, але й забороняє його (що більш детально буде розглянуто нижче).

Дана відмінність потребує прояснення. Дослідження лімінальності як складного багатовимірного концепту, що має свою історію, свої амбівалентні прояви в різних смислових перспективах, вимагає звернутися до конкретних досвідів мислення в історико-філософському контексті. У цьому місці ми можемо перейти від Платона до аналізу Новочасної та сучасної теорії та філософії, що має відношення до досвіду межі, але через призму розрізнення онтологій за відношенням до конституювання загальної першооснови, а також відповідно до перспектив мислення про буття.

«Межа» в метафізичній конструкції «двох світів» Канта

Межа як онтологічний феномен є фундаментальною умовою можливості метафізичного осягнення світу. Істина метафізики полягає в покладанні межі, насамперед, між «двома світами» (іманентним і трансцендентним, феноменальним і ноуменальним, чуттєвим і надчуттєвим), тобто межі, яка окреслює і замикає трансценденталістський мета-дискурс.

На відміну від Платона, для Канта світ, який оточує нас, є хаотичним і непроникним, а саме: «річчю в собі», яка не може бути пізнана. Наслідки цього були відповідними: «Життя Канта можна найкраще описати як героїчну боротьбу за відкриття порядку в рамках хаосу або, краще, як спробу виправлення людської думки і поведінки в межах їх власних кордонів» (Fiala, 2004: vii). Якщо зовнішній світ сприймається як хаос, то негайно виникають певні фундаментальні негативні і позитивні базові керівні принципи, які ніколи не оскаржувалися: негативні – це безглуздість спроби проникнути в сутність і зрозуміти внутрішні структури і красу нашого світу – позиція, яку не повністю поділяв Кант, але якої явно дотримувалися наступні хвили його «неокантіанських» прихильників; і позитивні – за твердженням Канта, тільки етична позиція готова прийняти такий виклик і героїчно протистояти цьому хаосу.

Так що ж насправді Кант говорив про «limit»? Це питання приводить нас в саме серце кантівської онтології, тому що Кант проводить серію тонких операцій, за допомогою яких стає неможливо обговорювати «безмежне», що приводить до справжньої «переоцінки цінностей». Переосмислення онтологічного статусу «межі» і встановлення нового розуміння метафізичної конструкції «двох світів» є чи не найважливішою складовою кантівської критики традиційної метафізики. Тим самим були створені умови для радикального перетворення онтології аж

до подолання метафізики і розкриття нових – неklasичних – горизонтів філософування.

У філософії Канта термін «межа» («limit») використовується в досить широкому спектрі значень. Найбільш вузьке застосування цей термін отримує відносно поняття межі як умови існування будь-якого поняття. Визначити поняття означає позначити його межі. Таке, по суті, логічне розуміння межі відоме, принаймні, ще з аристотелівської «Логіки». Але у Канта воно набуває чітко вираженого онтологічного значення: межі понять суть межі предметності як онтологічного феномена. Однак у філософії Канта велике значення мають й інші аспекти функціонування концепту межі. Друге, значно ширше і глибше його використання пов'язано з обґрунтуванням пізнання у його трьох фундаментальних формах: чуттєвого споглядання, розсудку та розуму. У кожній із цих здатностей є свої межі. Можна виокремити і третє – межі людської суб'єктивності як такої, взятої в її фундаментальній скінченності.

Сама скінченність людини – особлива межа, що накладає відбиток на всі її здатності і на все її існування в цілому. Це межа людського буття, за якою для людини немає нічого або є тільки одне Ніщо. Як кінцева істота людина ув'язнена в особливих межах свого буття і не має можливості їх порушити. Однак вона постійно виявляє схильність до такого подолання власних меж. Саме ця межа – в гранично широкому сенсі – виступає умовою метафізики. І саме ця межа є головним предметом дослідження всієї кантівської філософії. Специфічні межі кожної із здатностей виявляють фундаментальну обмеженість (скінченність) людини. Людина не тому кінцева, що обмежені її можливості, але її можливості обмежені тому, що вона кінцева. Тобто, межі здатностей мають своєю необхідною умовою межу людського буття – межу, що розділяє і одночасно сполучає її буття і Ніщо.

У «Критиці чистого розуму» є місце, в якому Кант залишає строгу понятійну мову і звертається до поетичного метафоричного стилю: «Ми тепер не тільки пройшли всю область чистого розуму і уважно розглянули кожну частину її, але також виміряли її і визначили у ній місце для кожної речі. Але ця область є острів, самою природою укладений в незмінні кордони. Вона є царство істини (чарівна назва), оточене великим і бурхливим океаном, цим осередком ілюзій, де тумани і льоди, що готові ось-ось розтанути, здаються новими країнами і, постійно обманюючи порожніми надіями мореплавця, жадібного до відкриттів, втягують його в авантюри, від яких він ніколи вже не може відмовитися, але які він тим не менше ніяк не може довести до кінця. Перш ніж зважитися пуститися в це море, щоб дослідити його за всіма широтами і дізнатися, чи можна знайти що-небудь в них, корисно ще раз поглянути на мапу країни, яку

ми збираємося залишити, і перш за все поставити питання, чи не можна задовольнитися тим, що в ній є, або (чи) не можна нам в силу необхідності задовольнитися нею, якщо ніде, крім неї, немає ґрунту, на якому ми могли б влаштуватися» (Кант, 2008: с.237).

В цьому уривку, що за стилем більше нагадує Ніцше, ніж Канта, ми бачимо не тільки своєрідне ліричне і одночасно іронічне прощання з класичною античною та середньовічною метафізикою, але і радикальне переосмислення метафізики в цілому, в тому числі і метафізики пізнання, основні принципи якої були закладені Декартом. У якості царства істини тепер розглядається не вищий надчуттєвий світ, а наше теоретичне пізнання, яке може бути застосовано лише до досвіду (світу, що сприймається чуттєво). Тільки в застосуванні категорій розсудку до даних чуттєвих споглядань ми отримуємо справжнє пізнання і ніяк інакше. Однак ця сфера є лише обмеженою областю – острів істини в океані не-істини.

Межу між надчуттєвим і чуттєво сприйманим світом у філософії, що була встановлена античною метафізикою, Кант експлікує на сферу пізнання і накладає заборону на її подолання. Тут ми маємо справу саме з забороною, оскільки можливість переходу через межу завжди залишається відкритою, більш того, така можливість належить до схильності людського розуму (про що йдеться і в наведеному вище уривку). Антична і середньовічна метафізика ґрунтувалася на можливості і здійсненні подібного переходу на основі такої стратегії мислення як трансценденція. У кантівській філософії такий перехід оголошується незаконним, несанкціонованим і відноситься до сфери фантазій, які відтепер не можуть характеризуватися як пізнання. Ця заборона на трансценденцію вимагає більш детального аналізу.

У цитованому вище фрагменті Кант зазначає, що крім сфери, доступної нашому пізнанню за допомогою категорій розсудку, у нас немає ніяких підстав, на які ми могли б опертися. Це означає, що за межами досвіду для нас немає, не існує ніяких предметів, і всі надії знайти їх там марні. Слід мати на увазі, що для Канта мова йде не тільки (і не стільки) про пізнання предметів, а й про їх буття, а точніше – про доступність нам предметів в їх існуванні. Предмети постають перед нами саме так, як вони нам даються: синтези чуттєвого споглядання і категорій розсудку оприявнюють спосіб даності предмета людині. Інших способів – принаймні для людини як кінечної істоти – не існує, стверджує Кант.

Реальність, в якій людина знаходить саму себе і доступне їй суще, є, за Кантом, предметною реальністю, тобто сферою стійких собі-тотожних предметів, які тільки в якості таких доступні людині в її бутті. Така реальність не є річ в собі, але лише спосіб розкриття реальності людині в

її уявленні і за допомогою уявлення. Мова, таким чином, йде не просто про реальність як таку, але про специфічно людську реальність – реальність, як вона дається людині. Така реальність, в розумінні Канта, конститується свідомістю, але це не означає, що ця реальність створена людиною, її свідомістю. Навпаки, вона саме протистоїть людині і свідомості як щось, що від неї різниться. Свідомість тут – не джерело буття, не вище суще, що стає на місце Бога-Творця. «Вона є самосвідомість, що породжує уявлення *я мислю*, яке повинно мати можливість супроводжувати всі інші уявлення і бути одним і тим же у всякій свідомості» (Кант, 2008: с.128).

Свідомість – це сфера собі-тотожності, а суб'єкт – полюс, корелятивний собі-тотожній предметності в уявленні. Тепер стає зрозуміло, про який ґрунт говорить Кант у фрагменті з «Критики чистого розуму». Мається на увазі людська реальність як область стійких і собі-тотожних предметів, або реальність кінцевого людського уявлення.

Організована в часі і просторі і за допомогою категорій розсудку, реальність являє собою, за Кантом, корелятивну людині, взятій в її скінченності, буттєву сферу. Це, по суті, єдина *позитивна* сфера буття людини – сфера наявно-даного, присутнього. Все, що за межами цієї сфери – по відношенню до людини і в її бутті – тільки негативно. Простір лімінальності як невизначеності виключається із сфери досвіду як позитивного і присутнього. І хоча надчуттєвий світ у Канта зберігається, проте він позбавляється будь-якої позитивної визначеності (і можливості визначення), стає порожнім простором, Ніщо. Між сферою буття людини як сфери присутнього і цим Ніщо вибудовується кордон з ідей чистого розуму, які виконують функцію міфологічного стража порогу – позначають вищу межу позитивної людської реальності, за якою відкривається зяюча безодня, порожнеча.

Ідеї – це поняття плюс Ніщо. Вони ставлять нас на межу, але не забезпечують виходу за неї або перебування у її просторі: «Якщо справа йде про визначення природи цих розумоосяжних сутностей, то ця сфера є для нас порожнім простором, і тому якщо мати на увазі догматично *визначені* поняття, ми не можемо вийти за межі можливого досвіду» (Кант, 1999: с. 121).

Отже, щодо метафізичного пізнання у нас залишається тільки одна перспектива – співвідношення з Ніщо на межі. Позитивним в такій метафізиці є те, що людина «не замикається в чуттєвому світі», але усвідомлює, що її світ, який дається їй в її уявленні, це ще не все, що цей світ має свої межі. Усвідомлення меж, на наш погляд, має значення не менше, ніж їх подолання, тобто перехід, трансценденція. Завдяки про-світленості Іншим світ починає розкриватися в своїй скінченності та

обмеженості, в своїй фундаментальній недостатності, що вимагає доповнення. У грі доповнювання, згідно з концепцією Ж. Деррида, і полягає суть будь-якої метафізики (Деррида, 2000).

Але якщо у вченні Платона чуттєвий світ був копією постійно перебуваючого в наявності, доступного осягненню вищого світу царства ідей, то в метафізиці Канта чуттєвий світ як явище репрезентує лише чисту негативність. Але чи можлива репрезентація негативності? Чи не означає це, що явлений світ позбавляється свого метафізичного референта, перетворюючись в *симулякр*, копію без оригіналу? Якщо ноуменальний світ є позамежним для теоретичного розуму, то про нього, на відміну від феноменального світу, ніякої теорії бути не може. В той же час він зовсім не є химерою; за Кантом, його реальність перевіряється мораллю та її основним законом, про що можна дізнатися з двох інших кантівських «критик».

З'ясувавши в «Критиці чистого розуму» можливості та межі теоретичного пізнання, Кант тим самим окреслив принципово іншу сферу досліджень – моральність. «...Мені довелося обмежити *знання*, щоб звільнити місце *віри*». Під останньою розуміється насамперед не релігійна, а моральна віра. Моральність утворює сутнісне ядро людини і як її найглибший вимір окреслює межу між нею і тваринним світом, створюючи тим самим лімінальний простір свободи для морального вибору.

Аналізуючи «критичну» спадщину Канта, можна відмітити певну еволюцію в його відношенні до «межі» як ключового поняття традиційної метафізики. Піддаючи критиці метафізичну конструкцію «двох світів», на першому етапі Кант визначив *limit* в чисто негативному сенсі; на другому, найважливішому етапі, в пошуках позитивного значення, він вважав само собою зрозумілим, що «*limiting*» є чисто ментальним явищем, сам *limit* не є реальністю – ми просто не можемо перебувати «*at the limit*» (на межі); таким чином, на третьому етапі таке позитивне значення було визначено як те, «що обмежує» або щось таке, що «визначає те, що воно обмежує», і таким чином «через акт виключення, зводить кордони і визначає повноту і єдність» (Szakolczai, 2009). Якщо турботою платонівського ейдосу щодо *limit* було відновлення міри, то кантівська критика спрямована на визначення чіткої обмежуючої границі. Результатом стало злиття *limit* з Законом, але в той же час простір лімінальності відкривається як простір свободи людини, а саме – свободи її морального вибору, що дає нам уявлення про її сутність і тим самим надію.

«Диференціальна онтологія» та перспективи мислення лімінальності

Вже саме перше наближення до розгляду і порівняння метафізичних онтологій дає нам підстави для розрізнення двох типів онтологічних вчень – інтегративного і диференціального, що знайшло своє обґрунтування в дослідженні В.Фарітова (Фаритов, 2016). Онтологія інтегративного типу охоплює переважно класичну філософію – від античності до Нового часу включно і конститується на базі перспективи трансценденції, в якій різні способи буття зводяться до єдиної універсальної основи, а лімінальність припускається на правах передумови чи можливості буття, або Ніщо. Онтологія диференціального типу конститується на базі перспективи, що не допускає наявності єдиної і універсальної основи, але припускає безліч гетерогенних способів буття, що не зводяться до якоїсь загальної першооснови. І хоча термін «диференціальна онтологія» був запропонований Г.Башляром (Башляр, 2009) в 60-ті роки ХХ століття, одним із перших, хто апробував такий тип онтології задовго до появи його назви, був Ф. Ніцше. Згодом ця онтологія так чи інакше розроблялася в ряді напрямків і підходів некласичної філософської думки. Онтологія диференціального типу базується саме на лімінальності, не допускаючи існування єдиної і всеохоплюючої перспективи буття. Замість єдиного буття як такого диференціальна онтологія розкриває перспективу безлічі гетерогенних способів буття, які неможливо звести до загальної основи. При цьому на відміну від плюралістичних варіантів метафізики, диференціальна онтологія не затверджує наявності безлічі онтологічних підстав. Основна теза онтології диференціального типу полягає у відмові від метафізичних підстав як таких і затвердження гетерогенного і різноманітного характеру існування як перманентної лімінальності.

Існування не має граничних основ, до яких можна було б дійти за допомогою метафізичних конструкцій. Таким чином, диференціальна онтологія принципово не є метафізичним підходом, оскільки не передбачає наявності будь-яких метафізичних підстав і першооснов. Будь-який спосіб буття виступає в диференціальній онтології як такий, що одночасно обумовлює і обумовлений і, отже, він не може бути представлений в якості безумовної першооснови – метафізичної субстанції.

У якості прикладу, що дозволяє проілюструвати відмінності між двома типами онтологій, можна навести такий феномен, як культура. В рамках онтології інтегративного типу культура може бути представлена як «втілення духу народу» (Гердер), послідовне розгортання власної сутності духу (Гегель) або як вираз індивідуальної світової душі (Шпен-

глер). У названих випадках мова йде про єдину першооснову, яка покладається в якості умови буття даного феномена.

В рамках диференціальної онтології культура може бути представлена як соціокультурний контекст, який не виступає в якості прояву якої б то не було заданої першооснови, але є ефектом складної взаємодії і переплетення найрізноманітніших факторів (перспектив, тенденцій), з яких неможливо виявити жодного, що визначає, оскільки все є результатом, слідом чогось іншого. Різні чинники, що не редукуються до єдності, взаємодіють один з одним, змінюючись, виникаючи і зникаючи в цій взаємодії. У такому складному переплетенні немає можливості визначити, що є причиною, а що слідством. Можна довільно вичленувати окремих елементів – наприклад, науку – і простежити вплив на неї техніки, політики, економіки, релігії, мистецтва та інших факторів сучасності. Але сама наука не є чимось зовнішньо обумовленим і ізольованим, що виступає лише об'єктом впливу цих факторів, вона сама здійснює нітрохи не менший вплив на техніку, політику, економіку, релігію, мистецтво тощо. Виходить, що наука є результатом впливу тих чинників, які самі певною мірою є результатом її впливу. Наука, мистецтво, релігія тощо проникають одне в одне, присутні одне в одному. Елементи є не в меншій мірі ефекти контексту, ніж контекст – ефект взаємодії елементів. Першоосною не є ні те, ні інше, оскільки все конструктивно, а сліди походження губляться в складній мережі взаємодії різноманітних і гетерогенних чинників, яка постає як лімінальність.

Основна інтенція онтології диференціального типу полягає в нейтралізації тих перспектив буття, які домагаються статусу домінуючого в онтологічному плані способу існування. Як справедливо зазначає В.Фарітов (Фаритов, 2016), суть диференціальної онтології не в тому, щоб затвердити онтологічний пріоритет множинності і гетерогенності (в той час як онтологія інтегративного типу, навпаки, стверджує пріоритет єдності і тотожності). Завдання онтології диференціального типу полягає як в нейтралізації будь-якої перспективи буття, що претендує на статус субстанції, тобто в позбавленні її статусу безумовної метафізичної першооснови, так і в розкритті конструктивного характеру будь-якої іншої перспективи та виявленні можливості інших способів буття. Нейтралізована перспектива не заперечується, але представляється в якості одного з потенційних способів буття, що існує поряд з іншими.

Перспективи єдності і множинності, тотожності і відмінності, на базі яких будуються онтологічні вчення інтегративного і диференціального типу, є саме певними перспективами, а не граничними сутностями в собі. Всі ці перспективи є різними способами організації або реорганізації простору буттєво-сміслової визначеності.

Диференціальна онтологія є принципово новим – у порівнянні з існуючим в класичних підходах – горизонтом філософського мислення. Але тенденція до розкриття цього горизонту отримала своє послідовне втілення в різних філософських вченнях Нового часу. У ХХ столітті ця стратегія мислення представлена в основоположних напрямках некласичної філософії, в яких лімінальність отримала належний онтологічний статус, хоч і в різних концептуальних конструкціях та під різними іменами.

В цілому базові установки і тенденції онтології диференціального типу можна виявити в таких різноманітних напрямках сучасної філософії, як постструктуралізм (Р. Барт, М. Фуко, Ж.Дельоз, Ж. Дерріда, Ю. Крістева), соціальний конструктивізм (П. Бурдьє), аналітична філософія (особливо роботи пізнього Л. Вітгенштайна, почасти Д. Остіна, Д.Сьорла), неомарксизм (особливо Т. Адорно), постпозитивізм (Т. Кун, П. Фейєрабенд), потенціологія (М.Епштейн), хаологія (Ж. Баландьє).

У галузі літературознавства та лінгвістики диференціальна онтологія імплікована, наприклад, в семіотиці московсько-тартуської школи (Ю. Лотман) і У. Еко. Схожі тенденції можна виявити в синергетичному науковому підході (І. Пригожин, Г. Гакен, К.Майнцер та ін.). При цьому слід враховувати, що установки, які складають основу диференціальної онтології, в названих напрямках проявляються по-різному, з різним ступенем інтенсивності і тим більше не вичерпують різноманітного змісту всієї сучасної філософії.

За межами філософських концепцій і наукових теорій прояв базових установок диференціальної онтології можна виявити в літературі, кіно, музиці та живописі. Так, наприклад, поліфонічне бачення світу, характерне для художніх творів епохи «постмодерну», деконструктивістських підходів до тексту, а також для синергетичного підходу до еволюції Всесвіту, відповідає основним принципам диференціальної онтології: множинність і гетерогенність, різноспрямованість буттєвих перспектив, складна організованість, відсутність фіксованої визначеності, стохастичність.

Як вже зазначалося вище, диференціальна онтологія не стверджує ту чи ту окрему сферу буття у якості джерела всіх інших сфер. Замість цього вона прагне розкрити простір іманентності як лімінальний, що не зводиться до єдності різноманіття способів буття. Звідси виникає необхідність розробки категоріально-понятійного апарату, відповідного базовим установкам онтології диференціального типу.

Відповідно до завдань, поставлених онтологією того чи іншого типу, можна виокремити дві універсальні перспективи осмислення буття. Смыслову перспективою, яка виступає у якості горизонту для онтоло-

гії інтегративного типу, є трансценденція. У зіставленні з нею перспективою, яка виступає у якості горизонту мислення в диференціальній онтології, є трансгресія.

Аналіз перспективи трансценденції в історико-філософському контексті показує, що саме ця перспектива отримала найбільш детальну розробку. На базі перспективи трансценденції вибудовується більшість метафізичних вчень: від античності і середньовіччя до Нового часу і сучасності. К. Ясперс у своїй екзистенціальній філософії, підбиваючи підсумки цієї тривалої традиції філософування, слідуючи за І. Кантом, визначає трансценденцію як таку, що виходить за межі предметного буття – буття, яке може виступати у якості предмета, тобто бути об'єктом для суб'єкта.

Буття як трансценденція ніколи не стає предметом, або феноменом в термінології Канта. Перспектива трансценденції конститується в першу чергу на основі специфічного ставлення до межі як структурного компонента дискурсу. Якщо ми беремо за вихідну точку дискурс предметності, то трансценденція є перспективою, яка вказує на межі цього дискурсу. У так званій «догматичній метафізиці» ці межі мислилися як такі, що долаються, в той час як у Канта і Ясперса можливість подібного виходу піддається критиці, значимості набуває сама границя – як висвітлення обмеженості будь-якого дискурсу.

На наш погляд, рух думки у бік інтеграції є тим механізмом, який конститує перспективу трансценденції. Прагнення привести існування, яке постійно розтікається і диференціюється, до якоїсь єдності породжує установку на вихід за межі наявно-даного.

Інтегроване ціле, зведене до абсолютної тотожності існування, можливе лише в царстві чистого мислення і логічних категорій, тобто у світі умоглядних сутностей. Такою вищою інтегративною єдністю виступає парменідівське буття, світ платонівських ідей, сфера трансцендентальних категорій та ідей чистого розуму, Абсолютна ідея в гегелівській логіці. Перспектива трансценденції по суті і є процес сходження до все більш інтегрованої цілісності, що ніколи не завершується. Ця теза справедлива не тільки по відношенню до метафізичних систем, орієнтованих на пошук першої і останньої єдності всього суцього, а й по відношенню до будь-яких дискурсів з яскраво вираженим центром.

На відміну від трансценденції, термін «трансгресія» увійшов у простір філософського дискурсу порівняно недавно, його концептуальна розробка пов'язана, перш за все, з ім'ям Ж. Батая, а також із зазнавшими його вплив філософами постструктуралістської орієнтації (М. Бланшо, П. Клодсовські, Р. Барт, Ю. Крістева, М. Фуко, С. Жижек тощо). Його зміст фіксує феномен *переходу межі*, насамперед, межі між можливим і

неможливим, між наявно-даним (присутнім) і Ніщо. «Трансгресія – це жест, який спрямований на межу» (Фуко), це «подолання непереборної межі» (Бланшо). Відповідно до концепції трансгресії, світ наявно-даного, окреслюючи сферу відомого людині можливого, замикає його в межах усталеного порядку, покладаючи край будь-якій перспективі новизни. Тому трансгресія – це звільнення з полону наявно-даного, присутнього, можливого з точки зору внутрішньої перспективи, це акт виходу за його межі, прорив того, що належить наявному, за його межі до неможливого.

Якщо трансценденція стверджує межі, то трансгресія їх порушує, стирає, нейтралізує або знімає (в гегелівському значенні цього терміна). Все це (порушення, стирання, нейтралізація і зняття) різні способи трансгресії межі дискурсу (Фаритов, 2016).

Як зазначає В.Фаритов (Фаритов, 2016), можливі комбінації різних видів трансгресії. В залежності від того, на яку межу скеровано трансгресивний рух, він виокремлює внутрішню і зовнішню трансгресії. *Внутрішня трансгресія* звернена на межі всередині певного предметного або дискурсивного простору, стверджуючи його внутрішню свободу бути іншим. Наслідком внутрішньої трансгресії стає усунення ієрархічних відносин між центром і периферією. Прикладом тут є карнавал як лімінальний простір, що стирає соціальні межі між учасниками. *Зовнішня трансгресія* орієнтована на межі між різними предметностями, контекстами і дискурсами. Вона призводить до різноманітних сполучень і перетину гетерогенних буттєво-сміслових перспектив.

Перспектива трансценденції організує простір за вертикальною моделлю. Перспектива трансгресії горизонтальна. Тут немає вищого і нижчого, пануючого і підлеглого, не встановлюється єдиний фіксований центр. Замість усього цього розкривається простір інтерференції різно-рідних перспектив як простір лімінальності, що подібний до лабіринту з безліччю переплетених ходів. Таким чином, лімінальність як феномен буття знаходить свою можливість втілення в такій перспективі мислення як трансгресія.

Трансгресія як фундаментальна онтологічна перспектива вже була укорінена в античній філософії. Наприклад, у Геракліта трансгресія представлена в якості потоку вічного становлення, який за всіма ознаками і є лімінальністю. Але Платон і Арістотель стають на позицію буття і сутності, чим зумовлюють подальший шлях розвитку метафізики та трансценденції як перспективи метафізичного мислення.

Слід зауважити, що трансценденція не є продуктом власне філософського дискурсу. Опозиція земного і божественного, поцейбічного і потойбічного була конституційована в релігійному дискурсі. Філософія

приймає цю опозицію як певну даність і працює над усуненням розриву між трансцендентним і іманентним. З іншого боку, вплив релігійного дискурсу на філософію призводить до протилежного руху, а саме: до посилення розриву і фіксації протиставлення двох світів. Ці дві тенденції складають основну лінію енергійного напруження і інтелектуального руху в історії європейської метафізики.

Лімінальність буття як «становлення»

Поступово в європейській новочасній метафізиці, на відміну від середньовічної, покладання вищої єдності без множинності, єдності як простого заперечення множинності стає все більш проблематичним. Філософія зіткнулася з проблемою, і першою відповіддю на це стали вчення Спінози і Ляйбніца (Беляєв, 2007; Делез, 1997; Делез, 2001). Обом мислителям вдалося відхилитися від загальної метафізичної установки свого часу настільки, що в їх вченнях можна виявити не тільки знакові риси сучасної їм епохи, але і передбачення концептуальних розробок філософії Ф. Ніцше і Ж. Дельоза (Делез, 1997).

Феномену лімінальності і перспективі трансгресії у філософії Спінози і Ляйбніца відводиться більш значиме місце, в порівнянні з більшою частиною метафізичних побудов онтології інтегративного типу. Результатом такого з'єднання різноспрямованих буттєво-сміслових перспектив стає затушовування метафізичної теорії двох світів, пом'якшення меж між іманентним і трансцендентним. При збереженні пріоритету метафізичної тотожності і єдності відбувається значне підвищення онтологічного статусу множинності і гетерогенності. Спіноза в своєму трактуванні субстанції здійснює іманентизацію трансценденції. Метафізичний центр, що був трансцендентним, розсіюється у сфері іманентного, перекриваючи і нейтралізуючи різноманіття способів буття (модусів). Тим самим трансгресія виявляється розчиненою в іманентизованій трансценденції (тотальності). До схожих результатів приходять Ляйбніц. У його вченні різноманіття отримує більшу автономність порівняно зі спінозівським пантеїзмом: світ розкривається як перетин нескінченної кількості гетерогенних перспектив. Однак все це різноманіття інтегрується в універсальну мета-перспективу Бога, творця наперед встановленої гармонії.

Можна сказати, що філософські вчення Спінози і Ляйбніца представляють одну з найбільш яскравих спроб осмислити лімінальність існування в рамках онтології інтегративного типу. Як справедливо зазначає Ж. Дельоз, характеризуючи Ляйбніца, «І виходить, що жодна інша філософія не заходила так далеко ні в утвердженні одного і того ж сві-

ту, ні в нескінченності відмінностей і різноманіття цього світу» (Делез, 1997: с. 102).

В неklasичній філософії, зокрема в диференціальній онтології, ми спостерігаємо відмову від вищої божественної мета-перспективи і утвердження множинності існування, яке не зводиться до якої-небудь єдності. Було виявлено, що божественна мета-перспектива є лише однією з перспектив і, отже, може бути втрачена, на що і вказують слова Ніцше про смерть Бога. Внаслідок втрати мета-перспективи світ стає подібним «тексту, який зник під тлумаченням».

Ф. Ніцше був одним із перших мислителів, який поставив перед собою завдання розробки способів філософського мислення, що виходять за межі метафізики. Одна з основних установок його вчення полягає у відмові від трансценденції як домінуючої перспективи метафізики і затвердження чистої іманентності. Під іманентністю Ніцше розуміє не доступну емпіричному пізнанню наявну дійсність, а трансгресивний потік становлення, гру і комбінацію сил, тобто лімінальність.

У цьому полягає значуща відмінність у підході, запропонованому Ніцше, від шляхів критики метафізики, розроблених в класичному позитивізмі. Трансгресія (як і трансценденція) є не субстанцією по відношенню до всього суцього (як це було представлено ще у Гегеля, а також у Геракліта), а горизонтом філософування, який приходить на зміну діалектиці.

Трансгресія, по суті, являє собою звільнене від бінарності (або тріадності) і телеологічності діалектичне протиріччя. Останнє ще містить в собі залишки метафізичної моделі, від яких трансгресія звільняється. Трансгресія – не буття всього суцього, що лежить десь в глибині, а перспектива буття, що принципово відрізняється від метафізичної, перспектива, що рятує нас від багатьох апорій і тупиків, до яких веде метафізика. Філософія Ніцше ближче до діалектичного підходу, ніж до метафізичного, на що вказує К. Ясперс (Ясперс, 2004).

Разом з тим, Ясперс експлікує істотний момент в характері філософування Ніцше: «Позитивне Ніцше розуміє не в іманентності, що набуває пласкої визначеності, а скоріше в нескінченному обрії, в невизначеній безмежності» (Ясперс, 2004: с.584-585). Ніцше відкидає позірну визначеність трансценденції не заради «пласкої» визначеності іманентності, але заради горизонту невизначеності, який є нічим іншим, як лімінальністю і трансгресією: порушенням і стиранням меж позитивної визначеності.

Замість єдиного буття в його вченні стверджується множинність гетерогенних перспектив – «точок зору» на світ і способів існування. Дані перспективи не ізольовані, але можуть вступати між собою у відносини

боротьби або взаємодії, коли одна перспектива посилюється за допомогою об'єднання з іншою. Таким чином, у якості горизонту мислення Ніцше стверджує не розпливчасту невизначеність, як це було представлено в інтерпретації Ясперса, але невизначеність надлишку, або невизначеність, що є наслідком гетерогенної безлічі одночасно співіснуючих і перетинаючих одна одну визначеностей. Так Ніцше відкриває перспективу філософування, що виходить за межі суто метафізичного обрію.

Тобто філософська думка Ніцше рухається вже в принципово іншому руслі, ніж орієнтована на трансценденцію метафізична традиція від Платона до Канта і Ясперса. Філософський дискурс Ніцше – це не вчення про єдину і універсальну субстанцію (не важливо, чи допускається її пізнаність, як у Платона, чи затверджується принципова незбагненність, як у Канта і Ясперса). Філософський дискурс Ніцше є перспективізмом (Данто, 2001).

На відміну від телеологічної метафізики Нового часу, у Ніцше поєднуючий сенс народжується безпосередньо з хаосу лімінального становлення, а не заданий заздалегідь. Реалізується тенденція припущення перспективного характеру існування, яке не придушується зовнішньою мета-перспективою. Гетерогенність і множинність розкриваються не в якості наслідку неадекватності нашого знання божественній мета-перспективі, а як множинні шляхи, що породжують із самих себе вищі структурні єдності, які виступають, говорячи мовою синергетики, в якості атракторів.

У вченні Ніцше трансгресія представлена одночасно і як стиль мислення і як зміст онтології і таким чином стає головною перспективою філософського дискурсу, в той час як трансценденція починає розглядатися як момент, або ефект трансгресії.

Перспектива буття у філософії Ніцше – це життя як воля до влади і вічне повернення, тобто життя як трансгресія. Ніцше відходить від розуміння буття в суто парменідовському ключі: «Надати становленню характер буття – ось в чому проявляється найвища воля до влади» (Ніцше, 2005: с.287).

Буття як субстанції у вченні Ніцше немає: «Тривалість існування, тожність з самим собою, буття не властиве ні тому, що ми називаємо суб'єктом, ні тому, що – об'єктом: це насправді – комплекси процесів, яким притаманна уявна тривалість по відношенню до інших комплексів» (Ніцше, 2005: с. 351). Але буття в його філософії виступає як необхідна перспектива волі до влади, до творчого самотворення. Не воля до самозбереження, а саме воля до самовизначення виступає в якості основного пафосу вчення Ніцше. Щоб піднятися до вищого рівня, стати сильнішим, могутнішим, необхідно подолати досягнутий ступінь, необ-

хідно здійснити трансгресію. Без трансгресії неможлива ніяка воля до влади: «Воля до влади може виявлятися, лише наштовхуючись на опір; вона домагається того, що їй чинить опір» (Ницше, 2005: с.385).

Це означає, що воля до влади є не тільки подоланням кордонів, але й їх встановленням: трансгресія сама покладає кордони, які потім долає і встановлює нові рубежі. Тим самим забезпечуються умови для подальшого руху волі до влади — за допомогою покладання все нових і нових кордонів і їх трансгресії. Воля до влади — це не тільки становлення, перехід, але і тимчасова фіксація, зупинка, покладання кордонів — як необхідна умова для подальшого руху самоподолання. У цьому пункті межа між буттям і становленням починає стиратися.

Таким чином, онтологія Ніцше розкривається у двох перспективах: подолання меж та їх встановлення як необхідної умови для їх подолання. З одного боку, він стверджує діонісійський і гераклітовський світ трансгресії: «це море бурхливих сил і їх потоків, вічно мінливе, що вічно повертається, ... від гри протиріч до насолоди гармонією, ... як становлення, що не відає насичення, пересичення, втоми» (Ницше, 2012: с. 549). З іншого — розглядає світ становлення як складно структурований.

При цьому Ніцше не розглядає останній в якості метафізичної основи буття всього суцього, як трансцендентну річ в собі, або як «першо-хаос», з якого народжується все, що є. Світ становлення для Ніцше не є трансцендентним, це іманентний «наш світ» (Ницше, 2005: с. 361). Він складається з різних пластів, що характеризуються різним ступенем впорядкованості і структурованості. А неструктуровані, невпорядковані пласти цього світу, згідно з Ніцше, належать не трансцендентній сфері «речей в собі», але тому, що Кант називав феноменальним світом. Тобто область лімінальності і трансгресії не знаходиться за межами феноменального світу, а саме йому притаманна.

Ніцше також стверджує, що ніякий рівень існування не є остаточним. Так, для людства існує можливість переходу на інший рівень, який потребує такого буття, що буде характеризуватися значно меншою мірою тотожності і єдності та буде допускати значно вищий ступінь трансгресії. Такий рівень буде досягнутий надлюдиною, а його передбачення Ніцше знаходить в діонісійських культурах і трагедіях стародавньої Греції.

Людина повинна стати більш сильною в екзистенційному плані, її творча енергія повинна зрости до тієї міри, коли вона зможе розгортатися в перспективі становлення і трансгресії так само, як вона розгорталася в перспективі буття і трансценденції. Тоді становлення зможе стати буттям вже не в сенсі Парменіда, але таким буттям, яке включає в себе лімінальність і трансгресію, для якого сама трансгресія і є буття. Тим самим буде досягнуто подолання бінарної опозиції буття і станов-

лення і буде розкрито горизонт неklasичного філософування. Отже, в філософії Ніцше виокремлюються, перш за все, дві фундаментальні буттєво-сміслові перспективи. Перспектива трансгресії характеризується установкою на становлення як перманентний перехід, лімінальність, відмінність, вихід за встановлені межі, самовизначення, творення нового; і перспектива трансценденції, що характеризується установкою на буття, тотожність, фіксацію кордонів буттєво-сміслові визначеності, самозбереження, збереження досягнутого, накопичування.

Трансгресія представлена у вченні Ніцше як воля до влади: воля до подолання встановлених меж, до зростання могутності. Вона містить здатність встановлювати нові перспективи буттєво-сміслові визначеності, підпорядковувати і перетворювати існуючі перспективи, організовувати і реорганізовувати дискурсивні простори. В сфері людського буття трансгресія, спрямована назовні, представлена насамперед інтерпретацією. Асиміляція зовнішнього і чужого здійснюється тут не за допомогою фізичного поглинання, а через процедури надання певних смислів. Інтерпретація є одним із механізмів волі до влади: «Насправді інтерпретація – це прямий спосіб отримати панування над чимось» (Ніцше, 2005: с. 127).

Наступний момент здійснення волі до влади представлений трансгресією, спрямованою всередину, тобто на свої власні кордони. У сфері існування людини внутрішня трансгресія здійснюється за допомогою подолання ставших загальноприйнятими інтерпретацій світу: «всяке піднесення людини несе з собою подолання обмежених інтерпретацій, ... всяке досягнуте посилення і розширення влади відкриває нові перспективи і закликає вірити в нові горизонти» (Ніцше, 2005: с. 104).

Історично спочатку відбувається конституювання самостійного дискурсивного простору людського буття – культури. Культура формується за допомогою трансгресії природного: «Домогтися влади над природою, а крім того – певною мірою влади над собою. Мораль була потрібна, щоб ствердити людину шляхом боротьби з природою і з «дикою твариною» (Ніцше, 2005: с. 191). Людина виходить за межі кола життя, окресленого виключно біологічними цілями, починає виробляти смисли і цінності, встановлювати перспективи буття, що виходять за межі природи (що відбувається, наприклад, в релігії і метафізиці). При досягненні цієї мети здійснюється перехід від зовнішньої трансгресії до внутрішньої. Тепер виникає інше завдання: вийти за межі вже не природного, а культурного існування, подолати не тварину, але людське як обмежене начало в собі. Так виникає перспектива надлюдини як трансгресії людського: «Проблема, яку я тут ставлю, не в тому, що має змінити людство в низці жи-

вих істот, але – який тип людини належить вивести...: як більш цінний, більш гідний життя, якому належить майбутнє» (Ницше, 2005: с. 180).

Воля до влади піднімається на новий шабель через трансгресію дискурсу культури і людини. Ця ідея Ніцше відгукнеться в неklasичній філософії темою «смерті суб'єкта» (Р.Барт) і «кінця людини» (М. Фуко). Таким чином, у філософії Ніцше лімінальність у вигляді трансгресії і становлення представлена у якості основної перспективи філософського мислення і існування. При цьому перспектива трансценденції у Ніцше не усувається, але отримує новий онтологічний статус.

Трансценденція і зараз залишається однією з фундаментальних перспектив філософського мислення, але поряд з нею значне місце займає перспектива трансгресії, на основі якої виникають інші способи філософування. При цьому і трансценденталістські системи не залишаються осторонь від цього руху сучасної думки і збагачуються розробками онтології диференціального типу. Так, у вченнях Ясперса, Гайдеггера і Сартра поряд з домінуючою трансценденцією значне місце відводиться і перспективі трансгресії. Своєрідний симбіоз трансценденції і трансгресії як онтологічних перспектив можна виявити у філософії історії та культури О.Шпенглера. Таким чином, можна зробити висновок, що в сучасній філософії лімінальність разом з трансгресією є однією з основних перспектив філософського мислення, поряд з перспективою єдності і трансценденції, яка й досі зберігає своє значення.

Дискурсивність буття і лімінальність хаосу

Розвиток теми лімінальності як становлення та перспективи трансгресії в ХХ столітті здійснювався в концептуальних розробках Ж. Батая, Ю. Кристевої, Р. Барта, Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Дельоза та Ж. Бодрійяра.

Відмовляючись від орієнтації на сферу свідомості як джерело смислів, яка є нічим іншим як сферою присутності тут і тепер, умовою тотожності і єдності, не сприймаючи буття як єдине, заперечуючи будь-яку первинну сукупність, філософія постмодернізму стверджує розбіжність, розтотожнення, множинність, відмінність, хаос, випадок, небуття, відсутність, що характерно для простору межі (Фаритов, 2015а). Розбігання у певному спектрі породжує складку, простір «між», або лімінальність, що, в свою чергу, є умовою будь-якої феноменальної даності і можливості смислів: «поділ», що вводить відмінність в «сукупне ціле», змушує кожен річ «з'явитися» на світ» (Дерріда, 2006: с.435)

Простір «між» можна в першому наближенні розглядати як пустоту, яку, в свою чергу, можна трактувати як граничну сукупність можливос-

тей, граничний горизонт всього можливого. У цьому сенсі пустота буде ідентична хаосу. Певний резонанс з таким розумінням хаосу ми знаходимо в синергетиці: хаос – це не просто відсутність порядку, але те, що містить всі можливі порядки. Так само можна розуміти і пустоту, тобто як лімінальність: не відсутність смислів, але сукупність можливих смислів. Оскільки будь-який смисл конститується і увиразнюється тільки в просторі структури, або порядку дискурсу, то пустота може бути розглянута як якийсь до- або пре-дискурсивний простір, який породжує і нівелює всі можливі дискурси. (Див.: Фаритов, 2014).

Але при цьому слід акцентувати на креативних і форматуючих аспектах пустоти як лімінальності. Пустота не означає, що в ній немає зовсім нічого, в сенсі чистого заперечення. Але оскільки будь-яке «щось» (сущє) визначається (тобто набуває зміст) тільки в просторі дискурсу, отже, по той бік дискурсу дійсно немає нічого – у тому сенсі, що там немає і не може бути «щось» (проблема, заявлена вже у філософії І. Канта (Кант, 2008). Проте порожнеча містить у собі якесь «не-щось», яке виступає джерелом будь-якого щось, що утворюється в дискурсах.

Розглядаючи пустоту як лімінальність, що породжує усі смисли, слід зазначити, що вона не є метафізичною першоосновою, оскільки будь-яка першооснова має місце тільки в мета-дискурсі або дискурсах. Першооснова – це вже щось певне, якому притаманний сенс. Але ж метафізика завжди веде до запитання: а що за першоосновою? Відповідь – Ніщо, порожнеча, хаос. У розумінні Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі хаос виступає як буттєва зона гранично високих швидкостей: те, що виникає, в той же час відразу і зникає. В.Фаритов визначає цей феномен терміном «трансгресія» – вона і є ніщо, пустота, чиста само-трансценденція (Фаритов, 2015).

На перший погляд в такому ототожненні пустоти і трансгресії втрачаються такі важливі характеристики останньої як суб'єктність і спрямованість на подолання межі. Але за умов розглядання пустоти як «середовища чистої інтенсивності», що знаходиться в процесі безкінечного само-подолання власної безмежності (без-сенсовності), коли акцентуються такі семантичні аспекти, як внутрішня активність і креативний потенціал, можна припустити слухність такої конотації.

Буття, за твердженням постмодерністів, можна трактувати як текст, якщо текст не розуміти як щось завершене, дане, єдине та чітко обмежене. Навпаки, буття як текст – це те, що ніколи не завершене, ніколи не має єдності, а, отже, не має і єдиного однозначного прочитання. Як постійно мінливий текст, воно має свої простори порядків і структур, а також простори переходів між ними – простори меж і кордонів, які постають в своїй невизначеності як лімінальні простори потенційного

буття всіх можливих сенсів і порядків. Дискурс відмежовує певний буттєвий простір і організує його згідно своїм структурам, своїм ейдосам. Будь-який дискурс є ні що інше, як покладання та затвердження меж (Фаритов, 2015б).

За межами дискурсу ми не можемо безпосередньо виявити буттєвий горизонт в чистому вигляді, оскільки цей горизонт — не сутність, але породження дискурсів, факт встановлення меж. За межею дискурсу ми виявляємо тільки інші дискурси з їх межами. Але ці межі в дійсності ніколи не бувають стійкими. Така стійкість лише ілюзія, яка може бути корисною у плані впорядкування і окреслення меж і кордонів. Порушення останніх відбувається або як руйнування, розмивання порядку і меж дискурсу, або як трансгресія (перетікання порядку одного дискурсу в межі іншого), або як проліферація дискурсу (членування його на піддискурси, які в свою чергу можуть емансипуватися і розпочинати своє автономне існування). Тобто буття як можливість різних дискурсів і різних перспектив ніколи не зводиться до одного дискурсу, воно ніколи не буває лінійним, воно завжди буде давати кривизну лімінальності внаслідок перетину безлічі перспектив. Упорядкованість є лише фікцією одного дискурсу. Це одне з принципових постмодерністських тверджень.

Наступним значним кроком у напрямку розробки неklasичних тенденцій ліміналізації буття виступає запропонована Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі концепція хаосу як віртуальності (Делез, 1998а; Делез, 1998б). У цій концепції на перший план виходить становлення, але повністю звільнене від влади тотожності. Будь-яке стійке існування стає лише моментом, актуалізацією віртуального. В той же час, ставши актуалізованим, воно не звільняється від віртуального повністю, не випадає з його сфери, але продовжує існувати в ньому як в іманентному полі («план іманентності») свого невинного перетворення і становлення іншим. Цей момент є принциповим: хаос чи віртуальне не утворюють трансцендентну область надчуттєвого, але формують іманентне поле утворення будь-яких фіксованих і доступних свідомості смислів. Таке поле не є свідомість, але є область несвідомого. Однак несвідоме не є заміщенням того, що в гегелівському вченні було представлено як Дух. Вельми істотна відмінність полягає в тому, що несвідоме, як воно мислиться Дельозом і Гваттарі, не піддається повній інтеграції у сферу свідомості, в той час як у Гегеля дух в результаті стає самосвідомістю і абсолютним знанням. Крім того, несвідоме не трансцендентне і не ідеальне, тому не може бути порівняно, наприклад, з шопенгауєрівською волею. Несвідоме (віртуальне) у Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі емпірично («трансцендентальний емпіризм»).

Важливо враховувати, що несвідоме (віртуальне) не утворює щось подібне до підвалу або підземного царства. Навпаки, воно розсіяно і принципово не може бути локалізовано. Межа, що відокремлює, з одного боку, доступне свідомому сприйняттю актуальне і, з іншого боку, не фіксоване свідомістю, але, тим не менш, дане в досвіді (несвідомому) віртуальне, є рухомою і такою, що постійно зміщується, а не жорстко встановленою, як у Канта. Головне завдання, що стоїть перед Дельозом і Гваттарі, – не встановлення бінарних опозицій актуальне-віртуальне, свідоме-несвідоме, порядок-хаос, але, навпаки, усунення таких опозицій, усунення бінарності як фундаментальної риси метафізичного мислення. Це означає, що немає можливості говорити про віртуальне і актуальне як про дві самостійно існуючі субстанції (або крайні терміни, як сказав би Гегель), резонно говорити про їх лімінальність.

Мова також не йде про перевагу хаосу над порядком, позаяк хаос не стає метафізичною основою порядку. Хаос і порядок суть одне і те ж в онтологічному плані – становлення, лімінальність як перехід одного в інше, трансгресія як подолання одного іншим. Тобто, хаос і порядок (віртуальний і актуальний) не існують як окремі сутності або основи, але являють собою нескінченний процес переходів як лімінальності, що породжує відмінність в ступенях і інтенсивностях.

Перспектива трансгресії і розширення сфери лімінальності в онтології призводить до значних змін у філософському дискурсі: істотно змінюється характер категоріально-понятійного апарату філософії. З організованих, упорядкованих і завершених систем філософські побудови перетворюються на відкриті і рухливі конфігурації, які генерують безліч гетерогенних смислів. Основним будівельним елементом постмодерністського дискурсу постає не поняття, а концепт. Поняття закріплює і фіксує найбільш значущі і загальні ознаки предмета, або класу предметів. Головна його характеристика – самототожність, стійкість, репрезентативність. Концепт, навпаки, стверджує множинність, варіативність і заперечує будь-яку заданість, фіксованість і єдність смислів. Концепт – це потенційність смислів, їх складне переплетення. Поняття – одиничність вже реалізованого сенсу або невелика кількість лінійно розташованих сенсів, прив'язаних до одного центру. Концепти ж не мають центру, або встановлюють центри, що зміщуються. Це рухливі одиниці, що перетворюються і не співвідносяться з будь-яким денотативним центром. Концепт продукує множину варіантів буттєво-сислової визначеності, на кшталт квантового поля у фізиці елементарних часток або дивного атратора в синергетиці. Так, «основним іструментом номадичного мислення є концепт. Номадичні концепти не визначаються узаконеним суб'єктом, вони викликаються до життя и визначаються зіткненнями і

зв'язками вільних і суперечливих сил... Такі концепти нічого не кажуть про *буття* світу, але, занурені в нестабільність мінливих речей, кажуть про *становлення*» (Горбунова, 2011: с.22).

Завдання філософського дискурсу в перспективі трансгресії і лімінальності полягає не в тому, щоб привести до єдності існуючу різноманітність визначень і запропонувати універсальні дефініції, але в тому, щоб окреслити гетерогенний горизонт функціонування тих чи інших термінологічних одиниць, що не зводяться до єдності, а навпаки – формують простір «транс-дискурсивності» (Фуко), в якому створюються можливості і правила утворення нових дискурсів.

Певні радикальні перетворення, здійснені філософами-постмодерністами, можуть здаватися епатажними крайнощами, подібними до футуристичних або авангардистських експериментів в поезії і живописі. Однак історично такі крайнощі є необхідними для експлікації меж класичного філософського дискурсу. В той же час філософський дискурс не повинен лишати останні кордони, за межами яких він вже не буде дискурсом. Тут буде правильним прислухатися до думки Платона про необхідність дотримання *мири і природної співмірності*, без яких «усяке змішування ... необхідно губить і змішане» (Цит. за: Лосев, 1993: с. 562). Трансгресія філософського дискурсу, а відповідно *буття*, має відбуватися не в перспективі безмежного хаосу, а саме в горизонті лімінальності, тобто перехідності, яка завжди містить в собі сенс зупинки і нового упорядкування, або говорячи мовою синергетики, самоорганізації. Процеси дисипації мають вести до нового порядку структури. Кожна безмежність (ніщо) набуває сенсу лише в горизонті становлення обмеженості, нової визначеності і відмінності (щось).

Висновки

Таким чином, можна зробити висновок, що запит на трансгресію і лімінальність є історично обумовленим. В епоху глобалізації і зростання темпів розгортання інформаційно-комунікаційної революції люди усвідомлюють, що мають подолати старі бар'єри (у вигляді ментальних і когнітивних стереотипів, моральних передсудів, застарілих традицій і забобонів, ідеологічних кліше тощо) і створити новий порядок з хаосу, що відкрився в процесі руйнації старих інститутів і структур; вони стоять перед викликом по-новому організувати цей хаос і каналізувати його енергію відповідно на створення нових можливостей і перспектив *буття*, на становлення більш гармонійних структурних упорядкувань. Ми повинні усвідомлювати лімінальний, тобто перехідний, характер ха-

осу як безмежності, що воліє до встановлення нових меж і формування нових визначеностей.

В той же час в умовах перманентних суспільних і культурних трансформаційних змін ми маємо усвідомити у якості життєвої перспективи нашу власну здатність до само-трансформації (само-подолання і само-організації). Умовою такої здатності може виступати лімінальність як сутнісний атрибут особистості, як її креативний потенціал, здатність до трансгресії. Як сказав Ніцше, «треба носити в собі іще хаос, щоб народити танцюючу зірку».

При цьому не можна применшувати значення трансценденції. Перспективи трансгресії і трансценденції в рівній мірі потрібні для життя. Буттєво-смилова перспектива трансценденції є інтегруючим фактором існування: вона узагальнює, ототожнює, встановлює єдності і фіксовані визначеності. Вона дозволяє конституювати певний простір «сукупної віри», спільність свідомостей, поглядів, моральних оцінок, логічних висновків і чуттєвих сприймань. Люди починають мислити і сприймати життя в одній парадигмі. Так виникають суспільство, держава, мова, мораль.

Сприйняття світу в перспективі лімінальності і трансгресії як перманентного процесу переходу і становлення не прийнятно для цілей виживання, збереження виду і продовження роду. Трансгресія створює нове, але не конституює нічого типового; виробництво типу вимагає перспективи трансценденції. Тотальне переважання трансгресії призвело б не тільки до швидкого вимирання людського роду, а й до неможливості його виникнення взагалі. Потрібна інша перспектива, здатна зупинити, зафіксувати трансгресивний потік становлення, створити ілюзію речі, суб'єкта, субстанції і буття. Все це тільки фікції, але такі фікції необхідні для життя, є однією з його перспектив.

Крім того, у перспективі трансценденції є ще одне призначення. Вона може виступати не тільки у якості перспективи, яка врівноважує і компенсує трансгресію, а й як необхідний для самої трансгресії горизонт. Чиста трансгресія є недиференційованим хаосом, в якому неможливий розвиток, виробництво відмінностей, рух вгору і само-подолання. Щоб виходити за межі встановлених кордонів, необхідно встановити самі ці кордони. Максимальне зростання передбачає максимальний опір як необхідну умову. Поява окремих індивідів, здатних вийти за межі простору сукупної віри, вимагає попереднього існування самого такого простору (Ніцше, 2014: с.448-449).

Так, К. Ясперс розглядає трансцендування як зв'язок способів буття і різних його рівнів. У трансцендуванні відбувається відродження людської сутності. Буття, яке нас огортає, «є трансценденція, тобто буття, яке для нас щось зовсім інше, в яке ми не входимо, але на якому ми за-

сновані і до якого належимо» (Ясперс, 1994: с. 425), «трансценденція — це буття, яке ніколи не стане світом, але яке мов би говорить через буття у світі» (Ясперс, 1994: с. 426). Вся історія філософії і культури експлікує спрямованість на реалізацію трансценденції як перспективи буття і мислення.

Епоха «плинної сучасності» висуває на перший план перспективу трансгресії, обумовлюючи її лімінальним характером процесів становлення глобального суспільства. Бути сучасним означає розвинути в собі здатність до лімінальності і самоорганізації, а відповідно до трансгресії. Це не простий шлях, іноді навіть небезпечний. Але в контексті можливостей і ризиків подальшого розвитку суспільства, в ситуації повсюдності переходів, трансформацій і пов'язаних з цим небезпек такі здатності постають як імперативи для успішного виживання як окремих індивідів, так і суспільства в цілому. Ось чому на порядку денному освіти для дорослих стоїть завдання створення інституційної мережі трансформативної освіти, в рамках якої на методологічних засадах Теорії трансформативного навчання дорослих, розробленої Дж.Мезіроу та його послідовниками, можна кваліфіковано спрямовувати складний процес проходження індивідом лімінальності і здійснення ним трансформації смислових схем і перспектив відповідно до поставленої мети і контексту життя, відповідно до стратегій становлення транскультурно-компетентних комунікативних індивідів у перспективі їх глобального громадянства.

Література:

1. Башляр Г. (2009) *Поэтика грезы* / Г. Башляр. М.: РОССПЭН. — 2009. — С. 7-185.
2. Беляев В.А. (2007) *Лейбниц и Спиноза* / В.А. Беляев. — СПб.: Наука, 2007. — 352 с.
3. Горбунова Л. (2011) *Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія*. Стаття 3. Епістемологічна позиція // *Філософія освіти: наук. часопис*. — 2011, № 1-2 (10). — 408 с. — С. 17-34.
4. Горбунова Л. (2013) *Теорія трансформативного навчання: освіта для дорослих в умовах «плинної сучасності»* // *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2013, №2 (13). — 390 с.- С. 66-114.
5. Горбунова Л. (2015) *Досвід лімінальності: соціально-антропологічне обґрунтування трансформативного навчання* // *Філософія освіти. Philosophy of Education: науковий журнал*. — 2015, № 1(16). — 285 с. — С. 105-132.
6. Гранье Ж. (2005) *Ницше* / Ж.Гранье. — М.: АСТ: Астрель, 2005. — 158 с.
7. Данто А. (2001) *Ницше как философ* / А. Данто. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. — 280 с.
8. Делез Ж. (1997) *Складка. Лейбниц и барокко* / Ж. Делез. — М.: Логос, 1997. — 264 с.
9. Делез Ж. (2001) *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза* / Ж. Делез. — М.: ПЕР СЕ, 2001. — 480 с.

10. Делез Ж. (1998a) Что такое философия? / Ж. Делез. Ф. Гваттари. – СПб.: Алете-йя, 1998. – 288 с.
11. Делез Ж. (1998b) Различие и повторение / Делез Ж. – СПб.: ТООТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
12. Деррида Ж. (2000) О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
13. Деррида Ж. (2008) Дессиминация / Ж. Деррида– Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 608 с.
14. Кант И. (2008) Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2008. – 736 с.
15. Кант И. (1999) Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999. – С. 3–147.
16. Лосев А.Ф. (1993) Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. – 959 с.
17. Платон (1994) Собр. соч. в 4-х томах. Том 3. М.: «Мысль», 1994. – С.7-78.
18. Ницше Ф. (2005) Черновики и наброски 1885-1887 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12 / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2005.
19. Ницше Ф. (2012) Черновики и наброски 1884-1885 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11 / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012.
20. Ницше Ф. (2014) Веселая наука («la gaya scienza») // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2014.
21. Фаритов В.Т. (2014) Онтологический статус феномена дискурса // Эпистемология и философия науки. – 2014. – Т. 39, № 1. – С. 124–136.
22. Фаритов В.Т. (2015a) Основные концепты философии постмодернизма (дискурс и трансгрессия) // Universum: Общественные науки : электрон. научн. журн. 2015. № 12 (21) . URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2860>
23. Фаритов В.Т. (2015b) Смысл и трансгрессия (смыслообразование как трансгрессивный феномен) // Universum: Общественные науки: электронный научный журнал. – 2015. – № 4 (14) / <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2101>
24. Фаритов В.Т. (2016) Трансгрессия и трансценденция как онтологические перспективы дискурса. Автореферат диссертации на соиск. уч. степ. доктора фило-с. наук. Ульяновск, 2016.
25. Ясперс К. (1994) Философская вера. – В кн.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. – 527 с.
26. Ясперс К. (2004) Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс. – СПб.: «Владимир Даль», 2004. – 632 с.
27. Cooper, J/M/ (1977) “Plato’s Theory of Human Good in the Philebus”, The Journal of Philosophy, 74 (11): P. 714-730.
28. Fiala, A. (2004) “Introduction to the New Edition”, in Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, J.M.D. Meiklejohn (Traslator), New York: Barnes and Noble.
29. Patocka, J. (2002) Plato and Europe (translated by Petr Lom) Stanford: Stanford University Press. – 252 p. <http://www.sup.org/books/title/?id=752> 30.
30. Szakolczai, A. (2007). Sociology, Religion and Grace: A Quest for the Renaissance, London: Routledge. xviii + 396 pp. http://samples.sainsburysebooks.co.uk/9781134194506_sample_864527.pdf

31. Szokolczai, 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

Людмила Горбунова. Лімінальність як концепт філософії (к обоснованию трансформативного обучения)

Глобалізація і розвертывание інформаційно-комунікаційної революції в світі створюють ситуацію перманентних змін на всіх рівнях суспільної життя. «Текучість» і неустійчивість в минулому «твердих» ієрархічних структур і інститутів, повсемісність процесів переходу, трансформації культур і наукових парадигм формують потребу в трансформативному навчанні дорослих індивідів, здатних бути відповідальними суб'єктами соціальних процесів. Професійний підхід к реалізації завдань трансформативного навчання передбачає усвідомлення його складності і ризикованості, а тому вимагає серйозного аналізу понятійно-теоретического інструментарія, з допомогою якого можливо досліджувати і моделювати процеси трансформації і само-трансформації.

Предлагаемая стаття присвячена аналізу концепта лімінальності і зв'язаних з ним фундаментальних філософських категорій: межа і безмежність, границя, трансгресія, буття і становлення, порядок і хаос. На основі аналізу діалектики кінцевого і нескінченного експліцирується змістовна закорененість концепта лімінальності в античній філософії. Через сопоставлення поняття «limit» у Платона і Канта розкривається протиріччєве простір толкувань межі в метафізических конструкціях «двох світів» в історії філософії. Досліджуються перспективи мислення лімінальності як «становлення» в рамках «дифференціальної онтології» Ніцше і філософії постмодерну. Розкривається взаємодоповнюючий характер трансценденції і трансгресії як бутійно-смыслових перспектив і стратегій мислення, релевантних в глобальному контексті трансформативного освіти для дорослих.

Ключевые слова: лімінальність, трансгресія, межа і безмежність, буття і становлення, порядок і хаос, дискурсивність, трансформативне навчання.

Ljudmyla Gorbunova. Liminality as a Concept of Philosophy (to the Rationale of Transformative Learning)

Globalization and the deployment of information and communication revolution in the world create a situation of permanent changes at all levels of public life. «Fluidity» and the instability of hierarchical structures and institutions, which in the past were «hard», ubiquity of the processes of transition and transformation of cultural and scientific paradigms form a need for individuals of transformative adult education to be responsible subjects of social processes. A professional

approach to the implementation of transformative learning objectives involves understanding its complexity and risk, and therefore requires a serious analysis of the conceptual and theoretical tools, with which it is possible to explore and model the processes of transformation and self-transformation.

The proposed article is devoted to the analysis of the concept of liminality and fundamental philosophical categories related with it: limits and boundlessness, boundary, transgression, being and becoming, order and chaos. Based on the analysis of finite and infinity dialectic, meaningful concept of liminality rooted in ancient philosophy is explicated. A comparison of the concept «limit» in Plato and Kant reveals contradictory interpretations of the border area in the metaphysical constructions of «two worlds» in the history of philosophy. The perspectives of liminal thinking as «becoming» within the «differential ontology» Nietzsche and philosophy of postmodernism are analyzed. The complementary nature of transcendence and transgression as an existentially-sense outlook and thinking strategies that are relevant in the global context of transformative adult education is expanded.

Keywords: *liminality, transgression, limits and boundlessness, being and becoming, order and chaos, discursivity, transformative learning.*

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, Leading Researcher, Institute of Higher Education of National Academy of Educational Sciences of Ukraine.

E-mail: lugor2048@gmail.com