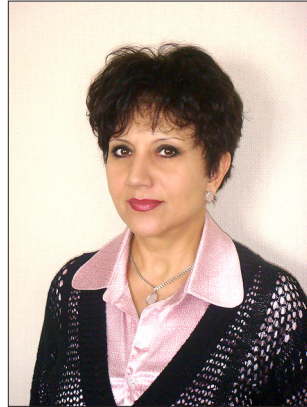


УДК: 130.2:37.04-053

Людмила ГОРБУНОВА

**САМІСТЬ У ПРОСТОРІ
ЛІМІНАЛЬНОСТІ:
до обґрунтування трансформативних
стратегій вищої освіти**



Трансформативні стратегії розвитку вищої освіти, артикульовані в переліку ключових освітніх компетентностей ХХІ століття міжнародними організаціями різного рівня, пов'язані з процесами становлення і трансформації індивідів як цілісних суб'єктів пізнання і дії в межах комунікативних стратегій формування глобального громадянського суспільства. Реалізація трансформативних стратегій вищої освіти в змістовному аспекті вимагає інтер- і трансдисциплінарних методологій дослідження процесу трансформативного навчання дорослих, спрямованого на розвиток «цілісної людини», а не тільки його раціонально-когнітивних складових. В рамках такого холистичного підходу постають питання про природу трансформативних змін основних онто-антропологічних складових освітнього процесу в контексті епохи переходу, а саме становлення глобального транскультурного громадянського суспільства. З метою прояснення особливостей таких трансформацій розглядається динаміка феноменів і концептів ідентичності і самості на тлі зміни концептуального ландшафту культури. Аналізуються різні дисциплінарні і трансдисциплінарні підходи до їх визначення і обґрунтовується релевантність концептів множинної ідентичності як відкритого перманентного процесу ідентифікації та трансверсальної самості як процесуально-діалогової єдності відмінностей у просторі лімінальності на глобальному та індивідуальному рівнях.

Ключові слова: трансформативне навчання дорослих, лімінальність, гетерогенна культура, транскультурність, множинна ідентичність, ідентифікація, діалогічна самість, трансверсальна самість.

Вступ

Контекст глобальних трансформацій, пов'язаних з переходом людства до нового способу цивілізаційного розвитку – інформаціоналізму (Кастельс, 2000), потребує релевантних трансформативних стратегій розвитку освіти, конкретизація яких вже зафіксована в проектах і програмах міжнародних організацій (ЮНЕСКО, ОЕСР, ЄС) як перелік ключових

компетенцій («Ключові компетентності XXI століття», «Трансверсальні компетентності», «Транскультурні компетентності», «Трансферабельні компетентності» тощо)¹. Як показує аналіз запропонованих національним суспільствам напрямів розвитку, майже всі компетентності, інтегровані в певні системи і кластери (когнітивні, інтраперсональні, інтерперсональні, глобального громадянства), пов'язані з процесами *становлення і трансформації* індивідів як цілісних суб'єктів пізнання і дії в межах комунікативних стратегій формування глобального громадянського суспільства.

На порядок денний постають завдання дослідження можливостей, змісту, форм і методів формування і реалізації саме таких трансформативних стратегій для української освіти. Їх обґрунтування, в свою чергу, потребує ефективної методології міждисциплінарного та трансдисциплінарного рівня, яких вимагає сам об'єкт філософсько-освітніх досліджень, а саме процес трансформативного навчання дорослих, спрямований на становлення і розвиток «цілісної людини», а не тільки його раціонально-когнітивних аспектів. Такий холистичний підхід передбачає прояснення природи трансформативних змін основних онто-антропологічних складових освітнього процесу, тобто таких феноменів і концептів як особистість, ідентичність, самість, розглянутих в контексті епохи переходу, а саме, трансформацій культури, спрямованих на становлення глобального транскультурного громадянського суспільства.

Простір лімінальності: релевантність концепту

В першу чергу, прояснення вимагає сам контекст переходу на макро- і мікро- рівнях соціальності. Структура обрядів переходу, яка була досліджена в роботах відомих антропологів Арнольда ван Геннепа (A. van Gennep)², Віктора Тьорнера (V. Turner)³ та сучасних соціальних теорети-

¹ Див. Горбунова Л. (2014) Транскультурна освітня стратегія в контексті викликів глобалізації // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2014. № 1 (14). – С. 158-198; Горбунова Л. (2014) Транскультурна компетентність: освітній шлях до глобальної культури миру // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2014. № 2 (15). – С. 141-167; Горбунова Л. (2016) Ключові компетенції у транснаціональному освітньому просторі: визначення та імплементація // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2016. № 2(19). – С.97-117.

² Геннеп А., ван (2002/1909) Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской. – М.: Вост.лит. – 198 с.

³ Тьорнер В. (1983) Символ и ритуал. М.: «Наука». – 277 с.; Turner, V. (1967) “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage”, in The Forest of Symbols, New York: Cornell University Press.

ків, зокрема, Арпада Заколзаї (A.Szokolczai)¹, має інваріантний характер і, таким чином, репрезентує загальну структуру людського досвіду. Більше того, розглянута в контексті наукового трансдисциплінарного проекту складності, вона виявляє загальні риси структури фазового переходу в динаміці відкритих складних систем, що саморозвиваються (синергетика), тобто виявляє свій універсальний характер щодо еволюційної складності будь-якої природи. На перший погляд, ця структура є доволі простою і зрозумілою, але в той же час свідчить про складність трансформативних процесів і утруднення в їх розумінні і дослідженні. Вона відзначена трьома фазами: 1) поділ, деструктурація (separation), 2) власне перехід як проходження через лімінальність (liminality), хаотизацію, безструктурність (від limen - поріг), 3) відновлення в новій якості (reaggregation). Ключовою для трансформації будь-якої системи є саме фаза лімінальності, оскільки в її межах на тлі хаотизації, свободи і невизначеності відбувається креативний рух віднаходження і випробування можливостей і сценаріїв подальшого розвитку, формується *вибір* майбутнього. В цілому область лімінальності є структурою, яка ще недостатньо досліджена і тому постає перед нами чимось на кшталт «чорного ящика».

Саме тому важливо усвідомити необхідність дослідження лімінальності як одного з найбільш значущих концептів для формування трансформативних стратегій освіти, зокрема, проектування і моделювання трансформативного навчання дорослих в перспективі глобального громадянства. В своїх попередніх публікаціях я зробила спробу історично-теоретичної реконструкції концепту лімінальності в соціальній антропології і філософії для обґрунтування трансформативного навчання та прояснення високої відповідальності у його практичній реалізації². В даній статті робиться спроба розглянути у *просторі лімінальності* процеси трансформації таких ключових онто-антропологічних складових освітнього процесу як *ідентичність* та *самість*.

¹ Szokolczai A. (2009) Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events/ International Political Anthropology Vol. 2 (2009) No. 1, pp. 141-172. URL:

http://www.academia.edu/8343072/Liminality_and_Experience_Structuring_transitory_situations_and_transformative_events

² Див. Горбунова Л. Досвід лімінальності: соціально-антропологічне обґрунтування трансформативного навчання // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2015. № 1 (16). – С. 105-132; URL: www.philosopheducation.com

Горбунова Л. Лімінальність як концепт філософії (до обґрунтування трансформативного навчання) // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2015. № 2 (17). – С. 65-94. URL: www.philosopheducation.com

Лімінальність як простір - це метафора, яку ми використовуємо як когнітивну модель з метою опису процесів концептуальних і онтологічних трансформацій в дослідженні і навчанні. Вона містить в собі як просторові, так і часові виміри, а також певні соціальні відносини. Даний концепт є *пороговим* (Land, Rattray, Vivian, 2014) для входження в нову парадигму наукового дослідження і відповідно моделювання трансформативних освітніх процесів на мікро-рівні. Останні вимагають дослідження контекстуальних і індивідуальних можливостей трансформації суб'єктів навчання, їх трансформативного потенціалу як певного трансгресивного, або порогового, капіталу, який складається з особливих когнітивних можливостей, психологічного та комунікативно-культурного капіталу.

Концептуально і онтологічно лімінальність є свого роду потоком, або «простором потоків» («space of flows»), якщо використовувати метафору Мануеля Кастельса, запропоновану ним для опису нової соціальної морфології як складної сукупності мереж, що постають як простір суцільних переходів (Кастельс, 2000). В трансформативному навчанні це може бути когнітивний простір, спровокований когнітивним дисонансом, або дезорієтуючою дилемою, що виникають, зокрема, внаслідок зіткнення учня з пороговим концептом. Лімінальний хаотизований потік, який ніби рухається крізь нас, робить речі, поняття, смисли плинними, менш визначеними, ніж вони зазвичай бувають. Виникає відчуття, що змінюється сам простір, який, в свою чергу, починає трансформувати нас. Ми починаємо відчувати в собі контроверсійне різноманіття і багатоголосся *ego*, рухаючись між різними я-позиціями у пошуку істини і притулку визначеності.

Часто лімінальність відчувається як простір, де ми щось втрачаємо, в якому ми залишаємо наш переважний спосіб бачення, наше колишнє розуміння і наші колишні смислові схеми і перспективи. Іноді це переживається доволі болісно. Але щоб мати можливість йти далі, ми маємо навчитися позбавлятися звичок мислити і відчувати лише певним чином, навчитися змінювати свій спосіб мислення, «навчитися перевчатися» (Бейтсон, 2000). Для цього потрібно тимчасово стати максимально відкритим, «безструктурним», «флюїдним», своєрідною «*tabula rasa*», щоб сприйняти чинники нового формуючого досвіду. «Безструктурним» означає звільнитися від владних структур домінування у відносинах між різними я-позиціями, дозволити *ego* спонтанний вільний рух в діалозі свідомого і позасвідомого, раціонального і екстра-раціонального, в діалозі розуму, тіла і почуттів. Стати своєрідною «*tabula rasa*» означає відкритися енергіям несвідомого як потужного джерела креативних і конструктивних сил, які є мовою самості і її прагнення до цілісності. Саме вони, як зазначав Юнг (Юнг, 2003), складають рушійну

силу трансформації в житті людини. В той же час у вільному плаванні в потоках невизначеності, полишаючи колишні смислові конструкції, ми не маємо права звільнитися від пильного (але не диктаторського!) ока критичної саморефлексії, яка в кінцевому рахунку підіб'є підсумки нашої номадичній подорожі, стимулюючи механізми сепарації «усього різноманітного», форматуючи новий гештальт способу мислення і дії.

Аналіз процесів трансформації індивіда на мікро-рівні (особистість, ідентичність, самість) має бути доповнений проясненням їх чинників, що формуються на макро-рівні соціальності, в даному випадку на рівні суспільних трансформацій культури, спричинених, насамперед, процесами глобалізації суспільств як загального планетарного процесу переходу до нового способу цивілізаційного розвитку. В даному випадку концепт лімінальності також є релевантним і постає як *пороговий* концепт трансдисциплінарного рівня узагальнення для входження в нову парадигму наукового дослідження культури суспільства і відповідно моделювання у цьому полі освітніх процесів.

Культура та ідентичність: динаміка концептуального ландшафту

Сучасна культура, а скоріше культури, в процесах диференціації, перемішування і гібридизації мають величезні наслідки для розвитку ідентичності і самості будь-якої людини. Як справедливо зазначає Тун ван Мейджл (Van Meijl, 2008) (Університет Неймегена, Нідерланди), висування культури на перший план в сучасну епоху само по собі виглядає культурним феноменом, який не можна аналізувати у відриві від безпрецедентного впливу глобалізації. Саме в контексті глобалізації культура набула цілий ряд нових смислів, які вимагають рефлексії та аналізу в процесі їх конституювання, трансформації і будь-яких конотативних змін понятійного апарату.

Ще на початку глобалізації деякі песимістично налаштовані суспільствознавці застерігали, що глобалізація може спричинити зростання гомогенізації культур і способів життя. Але, натомість, вже напочатку XXI століття, всім стало зрозуміло, що глобалізація, попри стандартизуючі і уніфікуючі функції різних процесів і політик, веде до зростання культурної гетерогенності (Appadurai, 2001), яка феноменологізується в культурному виборі залученого в процеси глобалізації конкретного індивіда. Власне і трансформативне навчання покликано допомогти індивіду набути необхідного трансформативного досвіду в процесі біографічного вирішення суспільних проблем глобальної трансформації.

Мільйони людей щодня фізично перетинають національні кордони, переміщаючись не тільки в пошуках зайнятості, але також з цілого ряду

культурних причин, пов'язаних з цінностями і відмінностями в способі життя. Крім цього, інформаційно-комунікаційна революція створила не тільки новий простір комунікації, а й віртуальний світ транскультури, в якому перманентно перевизначаються кордони і межі ідентичностей, особливо зростає і ускладнюється динаміка самості як джерела формування культури. На жаль, незважаючи на наслідки процесів глобалізації, транснаціональної міграції, зростаючої складності культурних відносин і розмаїття різних культурних умов для самості індивідів, концепт самості майже відсутній в інструментарії переважної більшості сучасних культурних антропологів і філософів освіти. Більша частина науковців, які цікавляться інтерпретаціями індивіда і репрезентаціями культури, як правило, використовує концепт ідентичності, хоча раніше більш поширеним було використання поняття особистості (personality). То ж буде слушним розглянути перехід від концепту особистості до концепту ідентичності в еволюції його конотацій та експлікувати можливості концепту самості як джерела культурних продукувань та трансформацій, особливо в контексті переходу від есенціалістського розуміння культури до мульти- і транскультурності.

Короткий екскурс в історію розуміння культури протягом XIX-XXI століття може допомогти прояснити сучасні конотації культури та пов'язані з нею концепти ідентичності і самості. У другій половині XIX століття відбулася найважливіша подія в області теоретичного пізнання культури - становлення нової гуманітарної дисципліни, яку сьогодні ми називаємо антропологією, соціальною антропологією, культурною антропологією. Одним із видатних учених у цій області був англійський антрополог Едвард Тайлор, який опублікував класичну працю «Первісна культура» («Primitive culture»). В ній, крім здобутків дослідження архайчних культур, формулюється одне з перших узагальнюючих описових визначень культури. Відповідно до нього культура – це складне ціле, яке містить в собі знання, віру, мистецтво, мораль, право, звичаї та інші можливості і звички, набуті людиною як членом суспільства (Тайлор, 1989).

Більшість сучасних підручників з культурної антропології, педагогіки та філософії освіти до цих пір визначають культуру саме так, тобто як цілісний образ життя групи або суспільства. Треба віддати належне такому розумінню культури, враховуючи його роль в історичних процесах формування і самоусвідомлення європейських національних спільнот. В його основі лежить романтичне розуміння німецького філософа Йоганна Гердера, що нації і групи всередині мають свої особливі «культури», свою особливу культурну гомогенність (Гердер, 1977), що дозволяє виокремити три основні характеристики даного концепту культури,

ставшого традиційним, а саме: соціальну гомогенізацію, етнічну консолідацію та міжкультурну делімітацію.

Для Гердера це була свідома атака на універсалізм Просвітництва. Він наполягав на тому, що історія культури не є єдиним великим, як би ми сьогодні сказали, лінійним метанаративом про універсальне людство, але представляє собою опис різноманітних життєвих форм, у кожній з яких свої власні закони розвитку. Що особливо є цінним в поглядах Гердера, так це те, що він виступав проти євроцентризму культури як універсальної для всього людства. Але на сьогодні традиційний концепт культури вичерпав свої описові і конструктивно-нормативні можливості бути ефективним в дослідженні і функціонуванні культури, натомість в умовах реального розмаїття культур він сприяє уніфікаторству в культурній політиці, етнізації культурних відносин, консервуванню культурних бар'єрів, гетоїзації культурних меншин, ба навіть має потенційні загрози культурного расизму (Горбунова, 2014: 161).

Сама ідея множинності гомогенних культур знайшла своє втілення в роботі Е.Тайлора, який спробував поєднати її з ідеєю, народженою Просвітництвом, що кожна з таких «культур» подібно живому організму проходить різні етапи еволюції. Але такий соціальний дарвінізм Тайлора викликав критику, зокрема з боку засновника емпіричної антропології в США Франца Боаса (F.Boas). Він акцентував на особливості кожної культури як результаті реакції групи на різні умови зовнішнього середовища і особливості їх історичного розвитку. З цих позицій, тобто розуміння культури не як біологічного організму, а як продукту історичних і соціальних процесів, Боас та його послідовники піддали ефективній критиці расовий детермінізм (Боас, 2011).

Так, у Британії перший професійний польовий антрополог і етнограф Броніслав Малиновський виступив з критикою раціоналістичної вікторіанської концепції «людини», стверджуючи, що кожен з народів Африки, Південної Азії та Тихоокеанського регіону веде особливий, раціональний і легітимний спосіб життя, який являє собою певну цінність, і таким чином ці народи не є «дикими» чи нелогічними (Малиновський, 1998/1925; Young, 2004). З цього видно, що антропологи глибоко різняться за своїми теоріями, але всі вони поділяють ідею світу, створеного «народами», кожен з яких має упорядкований спосіб життя або «культуру», відзначає Сюзан Райт (Wright, 1998).

Факт множинності культур утворювався також і через множинність їх дефініцій. В 1952 р. американські антропологи А. Крөбер і К. Клакхон (Kroeber and Kluckhohn) опублікували свій знаменитий огляд під назвою «Культура. Критичний огляд концепцій і дефініцій», в якому на

основі аналізу антропологічної літератури навели 164 визначення культури (Kroeber & Kluckhohn, 1952).

І хоча в 1960-1970-і роки поняття культури майже зникло з поля зору західної антропології, за останні три десятиріччя відбулося його повернення на ключові позиції в соціальній теорії, зокрема в соціальній антропології. Це сталося, насамперед, завдяки центральній ролі культури в популярних дискурсах про мультикультурні суспільства та культурну динаміку в процесах глобалізації, а також успіху в дослідженнях сучасної культури, зокрема, Бірмінгемського Центру культурних досліджень. В результаті були розроблені сучасні концепції і більш динамічні способи мислення про «культури», які радикально відрізняються від розуміння культури наприкінці ХІХ- початку ХХ століття. Але, тим не менш, стара есенціалістська концепція культури просочується з академічного дискурсу і залишається доволі поширеною в освітніх контекстах та в публічних обговореннях, особливо в етно-націоналістичній аргументації.

Основними рисами цього «старого уявлення про культуру» є те, що культура є обмеженою за своїми масштабами незмінною сутністю, лімітованою етно-національними кордонами, збалансованою чи самовідтворюючою, з вкоріненою системою загальних смислів, так званою, «справжньою культурою», спільною і гомогенною для всіх і, нарешті, з ідентичними, гомогенними індивідами (Wright, 1998).

Але вже в 1970-ті роки розуміння «народу», що володіє «культурою» стало розглядатися як прояв колоніалізму. Перші критики стверджували, що есенціалістська концепція культури створила фіксовані сутності, які виправдовували політику колоніалістського втручання. За цим пішов потік інших оглядів і рефлексій. Так, Ерік Вольф (Wolf, 1982) піддав критиці колоніальні конотації культури британського структурного функціоналізму як сутності, що знаходиться в статичній рівновазі. Позаяк виникають питання про те, як при незмінних сутностях можливі соціальні і культурні перетворення, або як можливі незмінні сутності в процесах взаємовпливів різних культур. Крім того, антропологи різних переконань були піддані критиці за трактування «культури» як набору ідей або смислів, які поділяє вся сукупність гомогенних індивідів. Ця теза містить ключове припущення есенціалістської антропології, що окремі особистості є, перш за все, представниками культур, і, таким чином, повинні розглядатися як такі, що мають задану ідентичність. Дане припущення знайшло свій прояв головним чином в антропологічних концептах особистості та ідентичності.

Спочатку інтерес антропології до окремої людини відбивався в інтересі до концепту особистості як переважно соціально утіленої сутності, що знайшло своє відображення як в західній (переважно американ-

ській), так і в радянській літературі. Відносини між культурою і особистістю були предметом спеціальних досліджень до середини ХХ століття, про що свідчить підйом так званого «руху культури і особистості» в США («culture and personality movement»). Його головним прагненням було показати, що розвиток як культури, так і особистості є результатом взаємного впливу: особистість розглядалася як результат інтерналізації культури, в той час як культура розглядалася як проекція особистості. Подібні уявлення про культуру і особистість можна без зусиль знайти в роботах провідних представників цього руху, серед яких Абрам Кардінер (A. Kardiner)¹, Клайд Клакхон (C. Kluckhohn), Генрі Мюррей (H. Murray)², Ральф Лінтон (Ralph Linton)³, Маргарет Мід (M. Mead)⁴ та інші.

Коли «рух культури і особистості» в 1950-х роках зайшов в теоретичний глухий кут, психолог Ерік Еріксон був тим, чії роботи з так званої «ідентичності *ego*» у дітей і підлітків сприяли тому, що психологічне поняття ідентичності стало ключовим терміном в антропології, замінивши собою концепт особистості. Як відомо, Еріксон досліджував психологічні умови, які впливають на узгодження «особистості» індивіда з її оточенням. На його погляд, ідентичність відноситься до когерентного почуття самості або відчуття з боку індивіда, що він такий, як його розглядають і ідентифікують інші. Таким чином, ідентичність відноситься до збалансованої особистості, яка виникає з тотожності, або ідентичного, що ідентифікує себе за допомогою самого себе або інших (Еріксон, 1996/ 1963).

Це значення ідентичності впливає безпосередньо з етимології цього концепту, який походить від латинських слів *identitat* та *identidem*, що означає «повторюване» (буквально «те ж саме»). Однак, само собою зрозуміло, що «тотожність» в цьому контексті має розумітися швидше в сенсі «схожості», або «подібності як однотиповості», а не як уніфікуючий концепт. Конотація тотожності (схожості, однотиповості) з'являється також і в більш соціологічному значенні ідентичності, яке виникло в структурно-функціональній традиції антропології. Ідентичність стала розумітися як історично і культурно вкорінена в уявленні про себе груп людей, яке в основному було окреслено і загострено в контак-

¹ Kardiner, A. (1939) *The individual and his society*. New York: Columbia University Press.

² Murray, H. and Kluckhohn, C. (1953) *Personality in Nature, Society, and Culture*. URL: <https://www.panarchy.org/kluckhohn/personality.1953.html>

³ Linton R. (1945) *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1945.

⁴ Мид М. (1988) *Культура и мир детства / Сост. и предисл. И. С. Кона.* — М.: Наука, 1988.

тах з іншими групами людей. Таке значення ідентичності було пов'язано з такими антропологічними концептами, як світогляд, цінність і, не в останню чергу, культура, які в значній мірі мислилися як гомогенні для членів певної спільноти. Цьому припущенню відповідали погляди, що ідентичність індивідів є відображенням ідентичності їх культурної групи. При цьому передбачалося, що ідентичність індивідів була тотожною ідентичності групи, до якої вони належали. Інший важливий аспект таких поглядів стосується припущення про стабільність і сталість. Люди розглядалися як такі, що мають одну і ту ж сталу ідентичність на тій підставі, що у них була спільна історія. Відповідно вважалося, що суспільство або групи, до яких вони належали, є стійкими і незмінними.

Цей короткий екскурс в антропологічні інтерпретації відносин між культурою і особистістю або, з недавніх пір, між культурою і ідентичністю дає можливість виснувати про те, що як на соціальному, так і на індивідуальному рівні аналізу ці концепти виходять з одних і тих же припущень тотожності і стабільності. Однак в останні два десятиліття антропологічний фокус на гомогенність і стабільність поступово змінюється. З цієї причини стали інтенсивно обговорюватися відносини між концептами культури і ідентичності. Поняття ідентичності було розкритиковано за відсутність у нього пояснювального потенціалу, що відзначають Роджер Брубакер та Фредерік Купер (Brubaker & Cooper, 2000), а наративи ідентичності, характерні для епохи глобалізації, вже не розумілися ні як вираження соціальної гомогенності, ні як уявлення про незмінні реалії. Все частіше вони підкреслюють унікальні аспекти локальних ідентичностей, які неминуче переплітаються зі швидкими змінами в соціальній і культурній організації суспільств в процесі їх взаємодій з глобальною спільнотою. А змінення умов прояву соціальних ідентичностей в епоху глобальної лімінальності тягне за собою нове розуміння культури.

В останній третині ХХ століття зміни політичних і економічних умов, процеси глобалізації, швидке поширення глобальної комунікації та інформаційних мереж спровокували масштабний рух праці, людей, культурних цінностей і смислів з відповідними наслідками для сучасних конституювань культури. Сучасна міграція і культурні рухи набули транснаціонального характеру (Van Meijl, 2007).

У цьому контексті можуть бути цікавими і корисними дослідження трансформації ціннісно-смыслових перспектив українців в процесі їх міграції до західних країн та вплив таких змін на становлення українського громадянського суспільства в цілому. Насамперед, йдеться про процеси транскультурації українського суспільства та спрямованість цієї динаміки до глобального громадянства, в контексті якої мають вибудовуватися відповідні трансформативні освітні стратегії.

Динаміка сучасних транснаціональних рухів, таким чином, вимагає критично подивитися на рідне використання в рамках суспільних наук традиційного концепту культури. Плинність, нефіксованість, контингентність, контекстуальність і множинність стоять на порядку денному і вони вимагають особливого творчого наповнення епістемологій і методологій, якщо ми хочемо адекватно зрозуміти підстави і наслідки транснаціональних потоків людей та їх культурних цінностей і смислів. На наш погляд, описово і нормативно релевантним є поняття культури, що розроблялося в рамках «культурних досліджень» («Cultural Studies») Бірмінгемського Центру досліджень сучасної культури (The Centre for Contemporary Cultural Studies) Р.Джонсоном (R. Johnson), Р.Хоггартом (R. Hoggart), Е.Томпсоном (E. Thompson), Р.Вільямсом (R. Williams), С.Холлом (S.Hall), Т.Беннетом (T. Bennett) та ін. (Hall, 2016).

Це поняття ґрунтується на уявленні про те, що сучасний світ - це тотальна множинність - класова, расова, етнічна, культурна. Уявлення про культуру як єдину цілісну і гомогенну змінилося її розумінням як сукупності множинних, приватних, історично і соціально обумовлених культур. Ці культури інтерпретуються в рамках «Cultural Studies» вже не як спільний спосіб життя якогось народу, але як різноманітні способи життя («the way of life»). У такому розумінні культура - це, насамперед, сконструйований соціальний феномен, а не «сума естетичних ідеалів краси» або «голос розуму», який проникає крізь кордони часу і націй та говорить від імені гіпотетичної універсальної людини. Це різноманітність способів життя людей, процеси створення цінностей, сукупності практик, що формують ідентичність суб'єкта, класу, раси і гендеру (Горбунова, 2014: 172).

Культура визначається як діяльність індивідів зі сприйняття і виробництва культурних смислів, які є соціальними конструктами і носять історично мінливий, плинний характер. Особливо акцентується ідея про її становлення, історичність, контекстуальність, взаємозалежність і взаємозумовленість всіх інститутів і процесів, про її переплетеність з усіма соціальними практиками та видами діяльності. Це місце прояву соціальних відмінностей і боротьби за ідеологічні пріоритети. Культура мислиться як процес, як «праксіс», як щось рухливе, що швидко трансформується, де має місце множинність детермінацій, серед яких важко відокремити ситуативні, одномоментні фактори впливу («fresh determinations») від проявів довготривалих відносин і цінностей. Таким чином, культура - не єдина і гомогенна, а диференційована, заснована на принципі відмінності. Якщо це і єдність, то складна «єдність-у-відмінностях», «артикульована цілісність» (Lewis, 2002; Горбунова, 2014: 173).

В процесі глобальних взаємовпливів, як зазначає Едвард Саїд, «всі культури залучені одна в іншу; жодна з них не є одиничною і чистою, всі - гібридні, гетерогенні, безмежно диференційовані і не монолітні» (Said, 1993). Таку точку зору поділяє також Террі Іглтон, посилаючись на те, що капіталізм - сама гетерогенна з усіх відомих людських культур (Іглтон, 2012). «Культура» більше не розглядається як така, що говорить, так би мовити, одним голосом, а розглядається як багатоголоса і поліфонічна (Van Meijl, 2008).

Таким чином, в новому дискурсі культура не представлена як утілена сутність, а, натомість, представлена як перманентні «мовні війни», за визначенням Джеффа Льюїса, тобто як політичний процес протистояння між окремими індивідами або групами щодо означування соціальних процесів і ситуацій («боротьба означальних») (Lewis, 2002). Культура більше не розглядається як незмінна і ідентична для всіх індивідів, а розглядається по суті як динамічний процес домінування і маргіналізації, в якому індивіди позиціонуються по-різному, намагаючись використовувати економічні, політичні та символічні ресурси для утвердження і нав'язування іншим своєї інтерпретації і розуміння стану речей. Ситуації, в яких відбуваються ці сучасні бої за культуру та ідентичність, характеризуються необмеженістю. Локальні, національні та глобальні мережі часто стикаються в них, і з цієї причини, зв'язки між різними аспектами культури і ідентичності завжди є історично конкретними і ніколи не формують замкнуте або когерентне ціле.

Від ідентичності до ідентифікації

Прояснення нового сенсу культури не тільки проливає світло на сучасний контекст, в якому всюди в світі відтворюються ідентичності, але також веде до усвідомлення необхідності аналізувати ідентичність в різних аспектах соціальних і культурних ситуацій. Будь-який контекстуальний аналіз сучасних уявлень про ідентичність обов'язково стикнеться з культурною складністю і внутрішньою подвійністю ідентичності. Епоха глобальних трансформацій містить не тільки феномени подібності і унікальності. В мультикультурних контекстах ідентичність отримує свій сенс в першу чергу на межі відносин з Іншим, відштовхуючись від ідентичності Іншого, чия самість контрастує з нею. Будь-якій конструкції ідентичності передують визнання відмінності і усвідомлення того, чим не є цей індивід. Особливо це помітно в ситуаціях інтеркультурних відносин і взаємодій. До тих пір, поки відмінність від інших індивідів з іншим культурним багажем не стане очевидною, культурна ідентичність самоті не зможе оприявнитися. Таким чином, нова концепція ідентичності

пов'язана одночасно з розрізненням і уподібненням самості і іншого як в рамках психологічних, так і соціологічних конотацій.

Тому такий багатовимірний погляд на ідентичність супроводжує проблема її невловимості, або примарності, позаяк переважання відмінності над подібністю робить логічно неможливим забезпечення позитивного бачення того, якою насправді є ідентичність. Відштовхуючись від умов постмодерного суспільства, а відповідно від дискурсу постмодернізму, який заперечує можливість позитивного визначення сучасних умов пізнання і репрезентації, отже і суб'єкта самості (Лиотар, 1998/1979), ми приходимо до розуміння відсутності само-створеної основи ідентичності. Ця теза посилюється енергійною критикою з боку Фуко так званого суверенного суб'єкта, пов'язаного з епохою модерну (Фуко, 1977/1966). Подібно до того, як аспект тотожності (як однотипової подібності) перейшов у тінь відмінності, так і аспект унікальності в сучасних поглядах на ідентичність замінила множинність. Ідентичність індивіда більше не розглядається як виняткова, індивідуальна і неподільна, а розглядається як множинна, створена в процесі різних, часто антагоністичних перетинів, дискурсів, практик і позицій.

В результаті увага дослідників перемістилася з цілісно-єдиної, сингулярної ідентичності до множинної ідентичності, хоча такий акцент явно суперечить початковому етимологічному змісту цього поняття. Проте, сьогодні у фокусі уваги перебуває саме розщеплена ідентичність (*fractured identities*), а також її гнучкість або мінливість. Відповідно до відомого зауваження Крістофера Леша (Lasch, 1984: 38), ідентичності, яких жадають в наші дні, видаються чимось, що може вдягатися і зніматися на кшталт костюма. У цьому контексті доцільним є визначення ідентичності представником Бірмінгемського центру досліджень сучасної культури Стюартом Холлом як лінії зшивання між, з одного боку, дискурсами та практиками, які намагаються «звернутися» до нас, говорити з нами або запросити нас в якості соціальних суб'єктів конкретних дискурсів, а, з іншого боку, процесами, які продукують суб'єктивності, які створюють нас як суб'єктів (Hall, 1996). Ідентичність, інакше кажучи, є свого роду ланцюжком, на якому одні ланки самості іноді збігаються, а іноді стикаються між собою.

Зростаюче визнання того, що ідентичності ніколи не бувають сингулярними, а завжди є множинними, створеними в різних контекстах, що, в свою чергу, переплетено з переважанням відмінності над тотожністю, продукує питання взагалі про визнання цінності ідентичності та інтересу до неї в новітній історії. С.Холл зазначає, що намагання визначити ідентичність через розмаїття її інтерпретацій не може привести до кращого розуміння (Hall, 1996). Але важливим є те, що предмет ідентич-

ності продовжує бути присутнім на порядку денному досліджень в галузі суспільних наук. Формулюючи параметри контексту, в якому повинні знаходитися сучасні дослідження ідентичності, він стверджує, перш за все, що важливо пов'язати соціальне і психологічне. У цьому контексті він розробляє визначення ідентичності як взаємоперетинання і взаємопереплетення (intersection and interweaving) темпоральних прикріплень суб'єктів до різних позицій в різних дискурсах і практиках, стверджуючи, що ідентичності можна також розглядати як результат успішних артикуляцій різних дискурсів в різних аспектах реальності, зокрема, в соціальних і психологічних. Але за таких умов процес створення ідентичностей є нескінченним, завжди неповним, незавершеним і відкритим. Саме тому С.Холл (Hall, 1996) пропонує замість есенціалістського концепту ідентичності використовувати термін «ідентифікація». Ця ідея була підтримана відомим соціальним філософом Зигмунтом Бауманом: «... Замість розмови про ідентичності, успадковані чи набуті, більш доречним і відповідним щодо реальностей глобалізованого світу виглядало б дослідження *ідентифікації*, яка ніколи не закінчується, завжди є діяльністю незавершеною, відкритою в майбутнє, в яку всі ми по необхідності або свідомо залучені» (Бауман, 2002: 192). Внаслідок такого контекстуально-процесуального підходу замість того, щоб характеризувати індивіда як сингулярну і стабільну ідентичність, Ентоні Коен (Cohen, 2000) пропонує бачення того, як в сучасному глобальному світі суб'єкт постійно «накладає» себе на різні артикуляції між дискурсом і практикою, що, в свою чергу, призводить до безлічі ідентифікацій.

Якщо подивитися на процеси ідентифікації крізь призму лімінальності як на трансформацію індивідів та їх презентацій у глобальному просторі невизначеності, як на процес пошуку різних проєкцій майбутнього *я*, їх приміряння і вибору себе, то у фокусі освітніх стратегій постають нові питання для освітньої антропології: якою мірою диференціація сучасних культур може бути відображена в конструкції ідентичностей і появі множинних ідентифікацій? як, якою мірою драматично множинні ідентифікації реалізуються в житті окремих індивідів? яким має бути трансформативне навчання, щоб сприяти позитивному досвіду множинних ідентифікацій? якими є соціологічні і психологічні наслідки таких трансформативних ідентифікацій? якими є відносини між множинними ідентифікаціями в рамках індивідуальних конструкцій самих себе як особистостей, тобто як множинні ідентифікації пов'язані між собою в свідомості індивіда? і, нарешті, як індивіди співвідносять різні репрезентації своїх ідентифікацій в рамках свого власного трансформативного досвіду?

Ці питання, в свою чергу, піднімають методологічне питання про те, чи є концепт ідентичності, або ідентифікації, найкращим терміном, здатним вирішити такі питання наукового дослідження. Деякі вважають аналітичну цінність такого концепту ідентичності недостатньою для розгляду його зв'язку з культурною складністю і трансформативними процесами в суспільстві (Van Meijl, 2008). Крім того, багатозначність і навіть примарність концепту ідентичності посилюється її реіфікацією в популярних дискурсах, в яких фокус звернений виключно на аспекти тотожності, гомогенності і історичної континуальності. Плутанина, пов'язана з есенціалізацією ідентичності в популярних дискурсах і амбівалентністю концепту ідентичності в академічних дискурсах, для деяких послужила причиною того, щоб стверджувати, що ідентичність була навантажена такою безліччю смислів, що перестала бути концептом, який що-небудь означає (Brubaker & Cooper, 2000).

На наш погляд, можна погодитися з думкою, що аналітична цінність концепту ідентичності стає обмеженою при розгляді множинності ідентифікацій як трансформацій індивіда в мультикультурних умовах. Але в той же час подвійна герменевтика ідентичності, її множинна семантична структура дозволяє нам «схопити» і зафіксувати факт перманентного перехідного стану індивіда як лімінального, залученого в різноманітні дискурси і практики трансформативного суспільства. Процесуальність ідентичності, тобто ідентифікація індивіда, вибудовується як «плинна» презентація його самості, підвладна постмодерністській трансформації, плюральності, взаємоперетинанню і відмінності. З цієї причини можна стверджувати, що вивчення поставлених вище питань в плані дослідження трансформативного досвіду індивіда може виграти від аналітичної цінності багатоаспектного концепту самості, який має багатий конотативний потенціал і не страждає тими недоліками, які притаманні концепту ідентичності.

Трансверсальна самість: підходи до визначення

Як було зазначено вище, донедавна самість як психологічний концепт в антропології був відсутній. Про це пише Брайан Морріс (Morris, 1994) у своєму вступі до книги «Антропологія самості». Натомість більшість антропологічних досліджень, в тому числі й освітніх, базуються на культурних концепціях особистості. Одним з найбільш впливових антропологів, хто виявив інтерес до крос-дисциплінарного розуміння особистості, ймовірно, був Марсель Мосс (Мосс, 2011/ 1938). Він використовував концепт самості (*moi*), але в межах французької традиції етнології він був схильний віддавати перевагу концепту особистості (*personne*). Тобто імпліцитно він фокусувався на понятті особистості як культурній категорії, але в

той же час він долає радикальний антипсихологізм Дюркгайма і робить акцент на системно-структурному підході, прагнучи зарезервувати концепцію самості для характеристики психологічного аспекту особистості. Остання повинна була відрізнитися від самості і розумітися як усвідомлюючий себе агент, створений як соціально, так і психологічно (Morris, 1994). На жаль, як вже зазначалося вище, в антропології поняття людської особистості як індивідуальної самості не набуло поширення, а найбільш важливим став концепт ідентичності.

Констатуючи маргінальне становище концепту самості в антропологічній традиції, Морріс (Morris, 1994) зосереджує свою увагу на відмінності і взаємозв'язку між самістю і ідентичністю, підкреслюючи, що самість це не сутність, а процес, який оркеструє особистим досвідом індивіда, в результаті чого він стає само-усвідомлюючим і само-рефлексує щодо свого місця в навколишньому світі. Відповідно, концепт *самості* можна визначити як ментальну само-репрезентацію індивідом своєї власної особистості, в той час як концепт *іншого* відноситься до ментальної репрезентації інших особистостей. Відносини між *самістю* і *іншим* є функцією культури. Відповідно Морріс вважає, що найважливіша форма взаємодії та обміну має місце не між індивідом і суспільством, як вважали Дюркгайм і Мосс у французькій соціології, не між особистістю і культурою, як вважали в американському «русі культури і особистості», а між самістю і її культурним оточенням, опосередкованим соціальною практикою (Morris, 1994).

Але, на жаль, усвідомлення діалектики між самістю і культурним середовищем, яке є різним в різних типах суспільства, в певній мірі сприяло есенціалістській конструкції автономної, унітарної та стабільної самості в західній культурі, відзначеній процесами індивідуалізації. Кліффорд Гертц (C.Geertz) надав приблизне визначення західної концепції самості як обмеженого, унікального, більш-менш інтегрованого, мотиваційного і когнітивного універсуму, динамічного центру свідомості, емоцій, суджень і дій, організованого в окреме ціле, що протистоїть як іншим подібним цілим, так і своєму соціальному і природному оточенню.

Таке визначення індивідуальної самості в західній культурі логічно припускало в межах соціоцентристської моделі не-західних суспільств або її відсутність, або її невіддільність від культурного соціуму. Однак сьогодні вже стало очевидним, що ця дихотомія є вельми проблематичною. По-перше, тому, що так зване індивідуалістичне розуміння західної самості в контексті зростаючої гетерогенності і гібридизації культур стало неадекватним. По-друге, як показали дослідження, соціоцентричний світогляд в не-західних суспільствах не обов'язково перешкоджає розвитку індивідуальної самості (Kusserow, 1999).

Крім того, слід відзначити той методологічний зсув з боку постмодернізму, що сприяв деконструкції дихотомії західної і не-західної самості, логічно детермінований демонтажем концепції розуму і істини, запереченням того, що основа пізнання знаходиться в автономній самості або, за словами Фуко (Фуко, 1977/1966), в суверенному суб'єкті. Відповідним чином, в постмодерністській перспективі самість більше не розглядається як джерело всіх рефлексій, а зведена до простої функції соціальної практики. Самість не створює світ, а сама створюється світом. З цієї причини в постмодерністській думці самість ніколи не об'єднується, а все більше роз'єднується, і в той же час вона ніколи не є сингулярною, а завжди представлена по-різному в різних областях суспільства (Hall, 1996). Таким чином, в даний час самість розуміється як плюралістична, фрагментована, діалогічна, відносна, мінлива і культурно детермінована як в західних, так і в не-західних суспільствах.

В той же час така постмодерністська концепція багатовимірної самості, в якій на тлі зростання контамінації культур починають домінувати відцентрові процеси, не дає автоматичної відповіді на важливі питання: як індивід трансформується *в* і *через* множинні ідентифікації, як культура, етнічність, клас і гендер взаємно перетинаються в рамках самості окремих акторів, що зберігають і розвивають свою суб'єктність?

Довгий час переважною точкою зору на змінення самості була «теорія когнітивного дисонансу» (cognitive dissonance theory), розроблена Леоном Фестінгером (L. Festinger).

Основна ідея полягала в тому, що індивід, який відчуває дисонанс між когнітивними елементами як дискомфорт, буде завжди намагатися зменшувати розбіжність між конфліктуєчими елементами пізнання і досягати внутрішньої згоди, консистентності і когерентності. Більше того, він вслякю буде уникати ситуацій та інформації, які можуть збільшувати когнітивний дисонанс і, таким чином, посилювати небажану психологічну напругу. Основоположним в цій теорії для розуміння самості є припущення, ба навіть переконання, що кожен індивід намагається зберегти консистентне і стабільне відчуття самості (Festinger, 1957).

В динамічних ситуаціях гібридизації та перемішування культур таке розуміння логічно припускає, що індивіди замість того, щоб робити вибір, постійно замирюють дивергентні культурні ідентифікації в рамках відносно стабільної і когерентної самості. Буцімто для підтримки когерентного цілого самість відкидає або пригнічує ті ідентифікації, які можуть конфліктувати з іншими видами когнітивної інформації і самопрезентацій. Але, на наш погляд, з позицій номадологічного підходу, така точка зору є неспроможною пояснити ті дилеми, що постають перед мультикультурним суб'єктом в умовах турбулентних процесів

глобалізації. В той же час припущення, що почуття само-узгодженості або консистентності є головним і конститутивним для окремої самості, залишається глибоко вкоріненим навіть за спроб відкинути поняття стабільної самості. Дехто із критично налаштованих до ідеї когерентної цілісності самості дотримується думки, що індивіди в цілому *переживають* власну самість як *символічне ціле*, незважаючи на численні і мінливі репрезентації, які часто виглядають несумісними.

Так, Кетрін Ювінг (К. Ewing) в своїй роботі «Ілюзія цілісності» намагається показати, як в сучасному світі окремі самості безперервно кожного разу заново відтворюють себе в новій якості у відповідь на внутрішні і зовнішні стимули. На її погляд, індивіди створюють ці нові самості з доступного набору само-репрезентацій, які дуже залежать від контексту і взаємної несумісності. Згідно Ювінг, самість в цілому не усвідомлює ці зрушення в само-репрезентації, що, отже, не заважає індивідуальному переживанню цілісності і континуальності. Тобто, з точки зору Ювінг, переживання самістю особистої континуальності і цілісності є ілюзорним (Ewing, 1990).

Інша точка зору, що поширена в когнітивній антропології і психології особистості, пов'язує ідею плюральних, конкуруючих концепцій самості з поняттям особистості як сукупності багатьох, часто суперечливих само-розуміть і ідентичностей. Її, зокрема, представлено в роботі Наомі Куїнн «Самість» (Quinn, 2006). Як відомо, такий напрямок аналізу на засадах діалогічного принципу як загальної філософської основи гуманітарних наук, включаючи антропологію, в свій час запропонував Михайло Бахтін, обґрунтувавши свої погляди на самість як на множинність я-позицій, між якими встановлюються діалогічні стосунки¹. Таким чином, він заклав основу для сучасних поглядів на діалогічні відносини між множинними ідентифікаціями самості.

На перший погляд, концепт діалогічної самості, її діалогічна перспектива начебто створюють засади для відмови від традиційного розуміння єдності як відображення стійкої і стабільної взаємодії між різноманітним внутрішнім і зовнішнім позицій. В той же час, роль концепту єдності в дискусіях про діалогічну самість є проблематичною: чи є «єдність» найбільш підходящим концептом для опису діалогічних взаємодій в широкому репертуарі я-позицій, зауважує Тун ван Мейджл (Van Meijl, 2008). Чи взагалі вона досягається *де факто*, чи ми дійсно маємо справу з ефектом ілюзорності, як про це писала Ювінг?

Щоб пояснити складність у розумінні єдності самості, не відмовляючись від діалогічного принципу, Ван Мейджл звертається до книжки

¹ Див.: М.М.Бахтин как философ. М.:Наука, 1992. – 255 с./ М.М. Bakhtin as a philosopher [In Russian].

Губерта Дж. Херманса (Hubert J. Hermans) «Діалог і нерозуміння»¹. Той з метою прояснення сенсу інтеграції діалогічної самості запозичує у німецького психолога Вільяма Штерна (W.Stern) метафору *unitas multiplex* (єдність різноманітності), яку він вважає необхідною для підтримки «збалансованої особистості», на відміну від диссоціативних розладів ідентичності. Оскільки основною характеристикою останніх є порушення діалогу між рядом я-позицій, що виявляється в незбалансованому виборі внутрішніх і зовнішніх позицій, він припускає, що «збалансовані особистості», навпаки, справляються з досягненням певного почуття консолідованості своїх я-позицій. Інтеграція я-позицій в певній мірі відображає єдність, але в той же час Херманс схильний визнати, що єдність, яка в його розумінні характеризує переживання діалогічних відносин в самості так званої «здорової» людини, завжди є неповною. Він стверджує, що основною метою діалогічної взаємодії між великою різноманітністю внутрішніх і зовнішніх я-позицій є встановлення «єдності» в рамках самості, але в той же час відзначає, що цей процес є нескінченним. Єдність виглядає досяжною лише в *мета-позиції*, коли індивіди рефлексують над цими взаємодіями власних я-позицій і незмінно звертають увагу на узгодженість між ними. Херманс також додає, що єдність, яка начебто досягається в рефлексивній точці мета-позиції, є «ілюзією»; тим самим він підтверджує точку зору Ювінг, хоч іде до цього іншим шляхом.

В репертуарі трансдисциплінарних досліджень складної єдності самості, на мій погляд, може бути корисним синергетичний підхід. Відповідно до нього єдність самості можлива лише як єдність складної динамічної системи, що саморозвивається, яка самоорганізується у станах руйнації попереднього узгодженого балансу різних я-позицій, тобто у стані лімінальності. Континуальність самості в процесі змін, з цієї точки зору, можлива лише як одночасно її структурна дисконтинуальність, тобто переривання як фазовий перехід. Тут постає питання про наявність, можливість і бажаність критичної мета-позиції як потенціально нового, більш широкого смислового горизонту буття, як точки трансценденції самості, що одночасно прагне як «за межі» себе, так і до відновлення себе в новій якості - точки, яка гарантує «вічне становлення» і «вічне повернення» (Ніцше).

Застосовуючи концепт єдності і цілісності відносно самості, на наш погляд, слід пам'ятати, що концепт єдності був ідеологічним інструментом, що виникає з періоду модерну, в рамках якого цілісні, неподільні

¹ Див.: Hermans, H. J. M. (2006) *Dialogo en misverstand: Leven met de toenemende bevolking van onze innerlijke ruimte*. Soest, The Netherlands: Nelissen.

індивіди становили ядро суспільства. Однак за останні кілька десятиліть глобалізація перетворила ядро сучасного суспільства в *зону контакту* (Appadurai, 1991), або в *мережеве суспільство* (Кастельс, 2000/1996), яке передбачає зростаючу динаміку міжкультурних взаємодій. В наслідку все більша кількість людей набуває мультикультурні та транскультурні ідентичності глобального рівня. Деяким вдається створити свою гібридну ідентичність, яка відносно успішно поєднує в собі аспекти локального і глобального, але неминуче характеризується наявністю компонентів різного походження, які вимагають безперервної рекомбінації.

Це складний і драматичний процес для індивідів, що містить в собі ризики і небезпеки. Постає питання, як людям різного віку впоратися з динамікою сучасної епохи, яка характеризується перемішуванням культур. Тому на часі питання про створення системи трансформативної освіти для дорослих. В основі такого навчання має бути нове розуміння індивідуальної самості, яке усуває стійке ядро самості епохи модерну і передбачає її основу як діалог між різноманітним різним я-позицій, які продовжують спроби досягти єдності, «але на практиці ніколи цього не досягнуть» (Van Meijl, 2008).

Квінн в своєму висновку про діалогічну єдність самості посилається на неврологічну теорію так званої «синаптичної самості» Жозефа ЛеДу (Joseph LeDoux), в якій самість розглядається як «єдина» (unit), але не «унітарна» (unitary). З цієї точки зору цілісне відчуття буття виникає як наслідок того, що нейронні системи для досягнення інтеграції діють узгоджено, але інтеграція ніколи не є досконалою. Насправді, єдність нейробіологічного цілого сприяє інтеграції самості, але єдність в строгому сенсі цього слова не досягається ніколи (Quinn, 2006). Нейробіологічна теорія самості як не-унітарної єдності (self as a non-unitary unit) особливо корисна при аналізі самості, яка віднаходить себе в процесах крос-культурних трансформацій, які передбачають проходження лімінальних станів.

Обґрунтовуючи і прояснюючи природу трансформативного навчання, ми маємо аналізувати реальні процеси перетину людьми культурних ландшафтів і нерозв'язні дилеми, які постають перед ними. Зростаюча взаємозалежність суспільств всього світу і перетинаючи їх культурні мережі тягнуть за собою не тільки інтенсифікацію контактів між різними культурними групами, але також посилення культурних контактів в рамках самості індивіда. Люди, що живуть в крос-культурних умовах, опосередковують відмінності не тільки між культурами, але також і в рамках своєї діалогічної самості. В той же час вони все більше і більше усвідомлюють, що деякі відмінності не можна інтегрувати в ціле. Вони намагаються дійти згоди зі своїми множинними ідентифікаціями, в той

же час усвідомлюючи, що прагнення до єдності в самості це ілюзія, головним чином тому, що різні культурні аспекти їхнього життя є несумісними.

Множинність культур глобального суспільства за принципом фрактальної самоподібності нескінченно реплікується в індивідуальних самостях, залучених в процеси контамінації і гібридизації. Тобто посилення гетерогенності культури, так би мовити, відбивається в підйомі різних культурних позицій в самості індивіда, що в свою чергу поглиблює діалог між цими позиціями, кожна з яких має свій голос в рамках самості. І ці голоси виявляються втягнутими в складну розмову, яка відображає диференціацію культури в глобальному світі. Переговори, напруженість, конфлікти, згоди і незгоди мають місце не тільки між різними культурними групами на громадському рівні, але також і в рамках діалогічної самості мультикультурних індивідів. А оскільки світ стає все більш гетерогенним і множинним, самість також стає гетерогенною і множинною з відповідними наслідками для її внутрішньої організації. Тому єдність більше не є відповідним терміном для характеристики самості мультикультурного індивіда, залученого в локальні і глобальні мережі. Діалог і єдність більше не змішуються, як це було раніше: діалог більше не є засобом досягнення когерентної єдності, а єдність не може бути відповідним концептом для опису балансу в діалозі.

Глобальна лімінальність залучає в процеси трансформації все більше і більше людей, які приречені жити у просторі «між», тобто приречені на невизначеність в довгостроковій перспективі відповідно до тривалості епохи цивілізаційного переходу. Про це пишуть Хьюберт Херманс і Гаррі Кемпен в своїй роботі «Переміщення культур: небезпечні проблеми культурних дихотомій у глобалізованому суспільстві», в якій представлено теорію діалогічної самості відповідно до наслідків виникнення культурних зв'язків і культурного змішування для самості (Hermans & Kempen, 1998). В ній стверджується, що невизначеність (у стані лімінальності - Л.Г.) є знаком сучасності, позаяк все більше і більше людей одночасно залучені в різні культурні мережі, які є в значній мірі диз'юнктивними. Протириччя, двозначності і контрастуючі інтереси, які супроводжують підйом мультикультурного мережевого суспільства, припускають не тільки ускладнення спроб самості досягти єдності ряду своїх я-позицій, але також зіштовхують самість з невизначеністю.

Пізніше Херманс у співпраці з Дімаджіо досліджував концепт невизначеності в роботі «Самість, ідентичність та глобалізація в часи невизначеності» (Hermans & Dimaggio, 2007). Автори стверджують, що невизначеність є прямим наслідком умов глобалізації, що знайшло своє відображення також і в зростаючій невизначеності самості індивіда,

зокрема в непередбачуваності ним свого майбутнього. Але, як вони заважають, переживання невизначеності - це не обов'язково негативне переживання, оскільки воно може відкрити і розширити простір можливих дій, ризикованих починань і дослідження невідомого (наприклад, подорожей, міжнародних контактів, форм міжнародного та міжкультурного співробітництва). Дослідження показують, що людям, які одночасно є учасниками безлічі культурних контактних зон, не обов'язково заважає невизначеність, про яку говорять як про характерну онто-антропологічну особливість глобального світу в третьому тисячолітті. Крім того, «невизначеність можна розглядати як остаточне розставання з догматами і ідеологіями інститутів, які звужували і обмежували самість в колишні часи» (Hermans & Dimaggio, 2007). Але якщо невизначеність не обов'язково є негативною, ба має навіть позитивні конотації, то чи не є таким чином «невизначеність» найбільш підходящим концептом для опису сучасного стану людини? Не випадково ж толерантність до невизначеності постає як обов'язкова адаптивна навичка в переліку трансверсальних компетенцій ЮНЕСКО як ключових для XXI століття¹.

Контекст глобалізації як «зона контакту» і мереж як суцільних переходів змушує людей до розширення своєї самості за рамки обмежених областей традиційного оточення. Це закономірно призводить до мультиплікації внутрішніх позицій і інтенсифікує багатоголосся в самості. Діалогічна самість в мультикультурних ситуаціях, на мій погляд, навіть якщо буде прагнути тієї єдності, яка характеризує ідеал самості модерну, ніколи її не досягне, позаяк диференціація культурних аспектів стає природною частиною життя людей в наш час. Диз'юнкція між різними культурними поглядами стає невід'ємним аспектом життя все більшої кількості космополітичних громадян, для яких важливо усвідомлення розщепленого стану самості та внутрішнього діалогу для підтримки балансу між різними культурними позиціями в їх житті і в свідомості, але такого діалогу, який не редукує, не нівелює різноманіття культурного ландшафту, а зберігає його в само-узгодженій конфігурації.

Висновки

Таким чином, адаптивна і креативна самість в умовах глобалізації відповідно до різноманітних практик і дискурсів гетерогенної культури не може бути єдиною і гомогенною. Вона можлива як диференційована, заснована на принципі відмінності внутрішніх я-позицій, які пере-

¹ Див.: UNESCO (2015) Regional Study on Transversal Competencies in Education Policy and Practice. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002319/231907E.pdf>

бувають в діалогічних відносинах. Сам діалог розглядається не як засіб досягнення внутрішнього стійкого балансу, характерний для діалогічної самості, а як засіб збереження і продукування відмінностей я-позицій та зв'язків між ними, що характеризує *трансверсальну самість*. Їх множинність виступає як креативний потенціал особистості у просторі лімінальності на мікро- і макро- рівні. Якщо це і єдність, то складна «єдність-у-відмінностях», говорячи словами Джеффа Льюїса (Lewis, 2002). В концепті трансверсальної самості на перший план виходить не її здатність до компромісу чи балансу як певного стану (це завдання для діалогічної самості), а перманентний креативний процес «поєднання непоєданого» (В.Вельш), вільний номадичний рух і трансгресія. Ці процеси супроводжуються переживанням невизначеності, яка стає характерною рисою глобальних і індивідуальних трансформацій, і, таким чином, пов'язана з трансверсальною самістю як з процесом, а не стійкою «єдністю». В той же час для трансверсальної самості, що періодично і часто занурюється у лімінальний простір трансформації, важливою є здатність до самоорганізації, актуалізований у мета-я-позиції як точці само-трансценденції і критичної саморефлексії. Саме на формування такої об'єднуючої і рефлексивної мета-позиції в першу чергу має бути спрямоване трансформативне навчання дорослих.

Феномен трансверсальної самості, який оприявнюється у просторі лімінальності сучасної культури на різних рівнях, постає як продукт самотворення і самоорганізації індивіда, залученого в стрімкі процеси глобальних трансформацій, а відповідно як предмет трансдисциплінарних освітніх досліджень і як можливий проект трансформативної освіти для дорослих, що базується на новітніх наукових дослідженнях і передових педагогічних технологіях. Як було показано у даній статті, філософія, соціальна теорія, культурна і когнітивна антропологія, психологія і теорія складних динамічних систем пропонують ідеї, які доповнюють одна одну і, таким чином, можуть бути корисними для прояснення природи трансформації такої онто-антропологічної складової освітнього процесу як самість індивіда. Освітня антропологія потребує концепту трансверсальної самості, його аналітичної цінності в дослідженні множинних ідентифікацій самості в інтер- і транскультурних умовах, в когнітивних процесах в трансдисциплінарному просторі, в досягненні трансферабельної єдності знань, цінностей і навичок дії в складних контекстах світу, що безперервно змінюється.

Література / References:

1. Бауман, З. (2002/2001) Индивидуализированное общество. Пер. с англ. под ред. В.Л.Иноземцева. — М.: Логос. 2002. — 390 с.
Bauman Z. The Individualized Society (In Russian).

2. Бейтсон, Г. (2000) Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии (Пер. с англ.). М.: Смысл, 2000. – 476 с.
Bateson G. (1972) Steps to an Ecology of Mind. N.Y.: Ballantine, 1972.
3. Боас Ф. (2011/1911). Ум первобытного человека. Академия фундаментальных исследований: этнология. Красанд, 2011.- 154 с. URL:<http://www.opentextnn.ru/man/?id=3337>
Boas, F. (2011/1911) The Mind of Primitive Man [In Russian].
4. Гердер И.Г. (1777/1785-1791) Идеи к философии истории человечества. Пер. и примеч. А.В.Михайлова. М., 1977. – 703 с.
Herder J.G. Ideas on the Philosophy of the History of Mankind [In Russian].
5. Горбунова Л. (2014) Транскультурна освітня стратегія в контексті викликів глобалізації // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2014. №1 (14). – С. 158-198. URL:www.philosopheducation.com
Gorbunova L. (2014) Transcultural Education Strategy in the Context of Globalization Challenges // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2014. №1 (14). – P. 158-198 [In Ukrainian]. URL:www.philosopheducation.com
6. Иглтон Т. (2012) Идея культуры. Пер с англ. И Кушнарева. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. – 192 с.
Eagleton Terry (2000 [2012]) The Idea of Culture [In Russian].
7. Кастельс М. (2000/1996) Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. Под науч. Ред. О.И.Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
Castells, M. (1996). The information age: Economy, society and culture: Vol. 1. The rise of the network society. Oxford, UK:Blackwell.
8. Лиотар Жан-Франсуа (1998 /1979) Состояние постмодерна. Перевод с французского Н.А.Шматко. М.: Изд-во «Алетейя», Санкт-Петербург.
Lyotard, J.-F. (1998/1979) The postmodern condition: A report on knowledge [In Russian].
9. Малиновский Б. (1998/1925) Магия, наука и религия. Пер.с англ. М.: «Рефл-бук», 1998. – 304с.
Malinowski B. (1998/ 1925) Magic, Science and Religion [In Russian].
10. Мосс М. (2011/1938) Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» / Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с фр. М.: КДУ, 2011. – 416 с. – С.325-352.
Mauss, M. (2011/1938) A category of the human mind: The notion of person that of 'me' [In Russian].
11. Тайлор Э.Б. (1989/1871) Первобытная культура. М., 1989. – С. 18.
Tylor, E. B. (1871/1924) Primitive culture [In Russian].
12. Фуко М. (1977/1966) Слова и вещи: археология гуманитарных наук. Перевод с французского. М.: «Прогресс». - 488 с.
Foucault M. (1977 /1966) Words and Things: Archeology of the Humanities (In Russian).
13. Эриксон Э. (1996 /1963) Детство и общество. Изд-е 2-е, перераб. и доп./ Пер. с англ. СПб: Ленато, АСТ «Университетская книга», 1996. – 592 с.
Erikson, E. Childhood and Society [In Russian].
14. Юнг, К.Г. (2003) Воспоминания, мечты, размышления. Мн.: «Харвест».
Jung, C.G. Memories, Dreams, Reflections [In Russian]. URL: lib.ru/PSIHO/JUNG/memdreamrefs.txt

15. Appadurai, A. (Ed). (2001) *Globalization*. Durham: Duke University Press. - 344 p.
URL: <http://www.worldcat.org/title/globalization/oclc/177124342>
16. Brubaker, R., & Cooper, F. (2000) *Beyond 'identity'*. *Theory and Society*, 29, 1-47.
URL: https://www.sscnet.ucla.edu/.../brubaker/.../18_Beyond_Ident...
17. Cohen, A. P. (Ed.) (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge. URL: www.academia.edu/.../Anthony_P_Cohen_Signifying_Ident...
18. Ewing, K. P. (1990) *The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency*. *Ethos*, 18(3), 251-78. URL: http://www.academia.edu/2081742/The_illusion_of_wholeness_Culture_self_and_the_experience_of_inconsistency
19. Festinger, L. (1957) *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
URL: [https://www.google.com.ua/search?q=Festinger%2C+L.++\(1957\)+A+A+theory+of+cognitive+dissonance](https://www.google.com.ua/search?q=Festinger%2C+L.++(1957)+A+A+theory+of+cognitive+dissonance)
20. Geertz, C. (1983) 'From the native's point of view': On the nature of anthropological understanding. *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology* (pp. 55-70). New York: Basic Books.
URL: hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Natives_Point.htm
21. Hall, S. (2016) *Cultural Studies 1983: A Theoretical History* (Stuart Hall: Selected Writings). Duke University Press, 2016. URL: <https://www.dukeupress.edu/cultural-studies-1983>
22. Hermans, H. J. M., & Kempen, H. J. G. (1998). *Moving cultures: The perilous problems of cultural dichotomies in a globalizing society*. *American Psychologist*, 53(10), 1111-1120. URL: <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.53.10.1111>
23. Hermans, H. J. M., & Dimaggio, G. (2007) *Self, identity, and globalization in times of uncertainty: A dialogical analysis*. *Review of General Psychology*, 11(1), 31-61. URL: https://www.taosinstitute.net/.../hermans__dimaggio_in_re...
24. Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
URL: www.pseudology.org/Psychology/CultureCriticalReview1952a.pdf
25. Kusserow, A. S. (1999) *Crossing the great divide: Anthropological theories of the western self*. *Journal of Anthropological Research*, 55, 541-562.
URL: www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.../jar.55.4.3631614
26. Land R., Rattray J., Vivian P. (2014) *A Closer Look at Liminality: Incurables and Threshold Capital*. In *Threshold Concepts: From Personal Practice to Communities of Practice*. Proceedings of the National Academy's Sixth Annual Conference and the Fourth Biennial Threshold Concepts Conference. National Academy for Integration of Research, Teaching and Learning. URL: http://www.tara.tcd.ie/bitstream/handle/2262/73147/EPub_2012Proceedings.pdf?sequence=2&isAllowed=y
27. Lasch, C. (1984) *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, London: Pan Books. 1984.
URL: https://www.goodreads.com/book/show/724189.The_Minimal_Self
28. Lewis, J. (2002) *From Culturalism to Transculturalism*. *Iowa Journal of Cultural Studies* 1 (Spring 2002). URL: <http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=iwcs>

29. Morris, B. (1994) *Anthropology of the self: The individual in cultural perspective*. London: Pluto Press. URL: <https://www.amazon.com/Anthropology-Self-Individual-Cultural-Perspective/dp/0745308589>
30. Quinn, N. (2006) The self. *Anthropological Theory*, 6(3), 362-384.
URL: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1463499606066893>
31. Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*. L., P. XXIX. URL: https://janeaustensummer.files.wordpress.com/2016/01/culture_and_imperialism.pdf
32. Van Meijl, T. (2007) Beyond economics: Transnational labour migration in Asia and the Pacific. *International Institute for Asian Studies Newsletter*, No. 43, p.17.
URL: ijds.lemoyne.edu/journal/3_1/.../IJDS.3.1.13.VanMeijl.pdf
33. Van Meijl, T. (2008) Culture and Identity in Anthropology: Reflections on 'Unity' and 'Uncertainty' in the Dialogical Self // *International Journal for Dialogical Science*. Fall, 2008. Vol. 3, No. 1, 165-190.
URL: ijds.lemoyne.edu/journal/3_1/pdf/IJDS.3.1.13.VanMeijl.pdf
34. Wolf, E. R. (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press. URL: https://is.muni.cz/el/1490/jaro2015/CZS13/um/lecture1/1_4_Wolf.pdf
35. Wright, S. (1998) The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.
URL: <https://xa.yimg.com/kq/groups/22927858/.../wright+1998.pdf>
36. Young, M. (2004) *Malinowski: Odyssey of an anthropologist, 1884-1920*. New Haven, CT: Yale University Press. URL: <https://books.google.com.ua/books?isbn=1137354976>

Людмила Горбунова. Самость в пространстве лиминальности: к обоснованию трансформативных стратегий высшего образования

Трансформативные стратегии развития высшего образования, очерченные в перечне ключевых образовательных компетентностей XXI века международными организациями различного уровня, связаны с процессами становления и трансформации индивидов как целостных субъектов познания и действия в рамках коммуникативных стратегий формирования глобального гражданского общества. Реализация трансформативных стратегий образования в содержательном аспекте требует интер- и трансдисциплинарных методологий исследования процесса трансформативного обучения взрослых, направленного на развитие «целостного человека», а не только его рационально-когнитивных аспектов.

В рамках такого холистического подхода возникают вопросы о природе трансформативных изменений основных онто- антропологических составляющих образовательного процесса в контексте эпохи перехода, а именно становления глобального транскультурного гражданского общества. С целью прояснения особенностей таких трансформаций рассматривается динамика феноменов и концептов идентичности и самости на фоне изменения концептуального ландшафта культуры. Анализируются различные дисциплинарные и трансдисциплинарные подходы к их определению и обосновывается релевантность концептов множественной идентичности (как открытого перманентного процесса идентификации) и трансверсаль-

ной самості(как процессуально-диалогового единства различий) в пространстве лиминальности на глобальном и индивидуальном уровнях.

Ключевые слова: трансформативное обучения взрослых, лиминальность, гетерогенная культура, транскультурность, множественная идентичность, идентификация, диалогическая самость, трансверсальная самость.

Lюдmyla Gorbunova. Self in a Space of Liminality: Toward the Rationale for Transformative Strategies of Higher Education

Transformative strategies for the development of higher education, pointed out in the list of key educational competencies of the 21st century by international organizations of various levels, are associated with the processes of becoming and transformation of individuals as integral subjects of cognition and action within the framework of communicative strategies for the formation of a global civil society. The implementation of transformative educational strategies in a meaningful aspect requires inter- and transdisciplinary methodologies to research the process of transformative adult learning aimed at developing an “integral person”, and not just its rational-cognitive aspects.

Within this holistic approach, questions arise about the nature of the transformative changes in the basic ontological and anthropological components of the educational process in the context of the transition epoch, namely, the becoming a global transcultural civil society. In order to clarify the features of such transformations, the dynamics of the phenomena and concepts of identity and self is examined in terms of a change in the conceptual landscape of culture. Various disciplinary and transdisciplinary approaches to their definition are analyzed. The relevance of the concepts of multiple identity (as an open permanent identification process) and the transversal self (as a process-dialogue unity of differences) in the liminal space at the global and individual levels are substantiated.

Key words: transformative adult learning, liminality, heterogeneous culture, transculturality, multiple identity, identification, dialogic self, transversal self.

Горбунова Людмила Степанівна – доктор філос. наук, головний науковий співробітник відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України, головний редактор наукового часопису «Філософія освіти. Philosophy of Education», віце-президент Українського товариства філософії освіти.

E-mail: lugor2048@gmail.com

Lюдmyla Gorbunova – Doctor of philosophical sciences (hab.), Leading researcher, Institute of Higher Education of National Academy of Educational Sciences of Ukraine; Editor-in-Chief of Journal «Філософія освіти. Philosophy of Education», Vice-president of the Ukrainian Society of Philosophy of Education.