

Міністерство освіти і науки України
Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка
Історичний факультет

Кафедра всесвітньої історії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота на тему:

**«ЛІМІНАЛЬНІСТЬ У ЖИТТІ
СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЄВРОПЕЙЦЯ»**

**Спеціальність 014.03 Середня освіта (Історія)
Освітньо-професійна програма «Середня освіта (Історія)»**

здобувачки першого (бакалаврського)
рівня вищої освіти
Евеліни ДЗЮБАНОВСЬКОЇ

НАУКОВИЙ КЕРІВНИК:
кандидат історичних наук, доцент
Степан ПРИЙДУН

РЕЦЕНЗЕНТ:
кандидат історичних наук, доцент
Юрій ДРЕВНІЦЬКИЙ

Тернопіль, 2026

Зміст

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.....	6
РОЗДІЛ 2. ЛІМІНАЛЬНІ ЕТАПИ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛЮДИНИ: ВІД НАРОДЖЕННЯ ДО СМЕРТІ	19
2.1. Від зачаття до хрещення: лімінальність народження в середньовічній Європі	19
2.2 Ініціація в Середньовіччі як поріг дорослого життя	26
2.2.2 Монаший постриг як граничний випадок лімінальної ініціації: між гендерним ідеалом та соціальною реальністю	31
2.2.3 Лицарська ініціація як лімінальний цикл.....	34
2.3 Шлюб як соціальний поріг у житті середньовічних європейців.....	38
2.4 Смерть як лімінальний процес у середньовічній культурі: від передлімінальної підготовки до космологічної інтеграції	45
Висновки до розділу 2	52
РОЗДІЛ 3. ДИДАКТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЛІМІНАЛЬНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧНА МОДЕЛЬ ВИВЧЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ОБРЯДІВ ПЕРЕХОДУ В ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ	57
Висновки до розділу 3	61
ВИСНОВКИ.....	63
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	69

ВСТУП

Актуальність проблематики дослідження. Нова українська школа (НУШ) переходить до компетентнісного й діяльнісного навчання – особистісно орієнтованого за своєю суттю. У цьому контексті гостро постає питання якості історичної освіти. Десятиліттями вона орієнтувалася на запам'ятовування фактів і дат, залишаючи поза увагою живий людський досвід. Як наслідок, історія сприймається учнями як абстрактна, позбавлена особистісного сенсу дисципліна. Такий підхід залучає лише лінгвістичне та логіко-математичне типи мислення, що суттєво знижує пізнавальну мотивацію учнів [45]. Подолати це можна лише через зміну підходу до подання історії – перехід від трансляції знань до створення простору, де учень – активний дослідник, який формує історичну емпатію та критичне мислення [12; 53]. У такий спосіб діти, обдаровані міжособистісним, просторовим чи будь-яким іншим типом інтелекту, зможуть реалізувати свій потенціал на повну.

Одним із шляхів до цієї цілі слугує інтеграція історії повсякденності в шкільний курс. Українські дослідники Петро та Ірина Мороз вважають це необхідним [2]. Однак сама історія повсякденності потребує теоретичної рамки, яка б структурувала матеріал навколо зрозумілих учневі смислів, забезпечуючи науковість і методичну гнучкість. Такою рамкою може слугувати теорія обрядів переходу, яку сформулював Арнольд ван Геннеп [121] і розвинув Віктор Тернер [117] та інші дослідники. Її центральний концепт – лімінальність – універсальний ключ до розуміння того, як різні культури оформлювали життєві переходи [96; 18; 84].

Епоха середньовіччя в масовій свідомості часто постає темною, максимально утилітарною – як наслідок суворих умов життя. Однак саме ця суворість спонукала середньовічних європейців ритуалізувати кожен аспект свого життя, від зачаття до Чистилища [32; 64; 76; 30]. Застосувавши теорію лімінальності до цих практик, ми можемо реконструювати середньовічне переживання народження, ініціації, шлюбу та смерті й створити на цій основі

теоретико-методичну модель, придатну для безпосереднього використання на уроці.

Актуальність теми визначається потребою школи в ефективних методиках викладання історії в умовах НУШ та відсутністю досліджень, що інтегрують досягнення медієвістики й антропології в шкільну методику.

Об'єкт дослідження – середньовічні обряди переходу як соціокультурний феномен, що структурував життєвий цикл людини в європейському Середньовіччі.

Предмет дослідження – дидактичний потенціал лімінальних етапів життєвого циклу середньовічної людини та теоретико-методична модель їх вивчення в шкільному курсі історії.

Мета роботи – комплексно проаналізувати чотири лімінальні етапи життєвого циклу середньовічного європейця: народження, вступ до дорослого життя, шлюб і смерть – і на цій основі розробити й обґрунтувати теоретико-методичну модель, що відповідає засадам компетентнісного, діяльнісного та особистісно орієнтованого підходів НУШ.

Для досягнення мети необхідно розв'язати такі **завдання**. Перше – проаналізувати теорію обрядів переходу та концепт лімінальності в працях ван Геннепа і Тернера; на цій основі реконструювати чотири лімінальні етапи середньовічної культури (народження, ініціацію, шлюб і смерть) у їхній внутрішній структурі, гендерній специфіці та механізмах творення соціальної ідентичності, а також проаналізувати випадки «збою» обряду й перетворення лімінальності на перманентний стан. Друге завдання – обґрунтувати трирівневу модель інтеграції цього матеріалу в шкільний курс історії, що охоплює змістовий, діяльнісний і ціннісний виміри, із застосуванням конкретних методичних прийомів, які спираються на психологічні механізми формування історичної емпатії, та окреслити виклики й обмеження цієї моделі в реальних умовах навчання.

Методологічна основа дослідження – міждисциплінарна. Провідним виступає історико-антропологічний метод, що дозволяє реконструювати

суб'єктивний досвід через аналіз ритуалів і тілесних практик. Модель ван Геннепа [121] і концепція Тернера [117] забезпечують концептуальну єдність. Компаративний метод слугує для порівняння моделей ініціації, типологічний – для класифікації «збоїв» обряду. Джерела опрацьовано методами зовнішньої та внутрішньої критики. Основним при розробці моделі є метод педагогічного моделювання.

Наукова новизна полягає в комплексному застосуванні теорії лімінальності до чотирьох етапів життєвого циклу середньовічної людини з одночасною проєкцією на шкільну методику – вперше в українській історіографії. Дослідження поєднує зміст, діяльність і цінності, а також систематизує випадки хронічної лімінальності.

Практичне значення дослідження полягає в можливості безпосереднього використання його результатів у шкільному навчанні, підготовці вчителів і укладанні підручників, зокрема через запровадження спецкурсів, проєктної роботи та історичних реконструкцій.

Кваліфікаційну роботу апробовано. Ключові положення оприлюднено на щорічних звітних наукових конференціях історичного факультету ТНПУ імені Володимира Гнатюка (2023, 2026 рр.) у доповідях «Шлюб як соціальний поріг у житті середньовічних європейців» та «Смерть як лімінальний процес у середньовічній культурі».

Дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел (127 позицій). Перший розділ присвячений обґрунтуванню теоретико-методичної моделі: проаналізовано теорію обрядів переходу [121; 117], обґрунтовано трирівневу модель інтеграції [2], розкрито психологічні механізми [53; 45] та окреслено виклики, з якими доведеться зіткнутися в школі. У другому розділі проаналізовано чотири лімінальні етапи – народження, ініціації, шлюб і смерть – у їх нормативному перебігу та випадках «збою», що породжували перманентну лімінальність.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Це дослідження живе на перетині трьох наукових полів – історії середньовічного повсякдення, антропології ритуалу та методики викладання історії. Таке розташування не є методологічною примхою: саме в точці їхнього перетину виникає той евристичний простір, де реконструкція середньовічних обрядів переходу стає можливою одночасно в їхній історичній конкретиці й у педагогічній проєкції на сучасну українську школу. Кожен із трьох напрямів має власну дослідницьку традицію, власний поняттєвий апарат і власний корпус джерел – і саме їх зустріч, а не просто сусідство, породжує дещо нове. Тому огляд історіографії та джерел у цьому розділі неминує матиме міждисциплінарний характер: він рухатиметься від теорії ритуалу до медієвістичних студій і від них – до сучасної педагогіки, показуючи, як ці, на перший погляд далекі одна від одної, дисципліни збагачували одна одну впродовж останнього століття.

Теоретичним фундаментом усієї конструкції є антропологічна теорія обрядів переходу, сформульована Арнольдом ван Геннепом у 1909 році [121]. Ван Геннеп, якого сучасники сприймали радше як маргінальну академічну фігуру, здійснив інтелектуальний прорив, значення якого повною мірою усвідомили лише через півстоліття. Головне його відкриття – не опис конкретних ритуалів різних культур, а виявлення універсальної трифазової структури, що лежить в основі будь-якого ритуально оформленого переходу: сепарація, лімінальність, інкорпорація. Поняття «лімінальність» (від латинського *limen* – поріг) виявилось надзвичайно продуктивним для аналізу тих станів, коли індивід уже втратив попередню ідентичність, але ще не набув нової, перебуваючи в ситуації принципової невизначеності, вразливості та водночас відкритості до трансформації. Ван Геннеп включав вагітність, пологи, народження, ініціацію, шлюб і смерть до переліку таких переходів, наголошуючи, що фізіологічний акт сам по собі не є достатнім для соціальної трансформації: необхідна низка ритуалів, які послідовно проводять людину через поріг.

Якщо ван Геннеп відкрив структуру, то Віктор Тернер у 1960–1970-х роках відкрив те, що в ній живе. Він не просто популяризував ідеї попередника, а

суттєво збагатив їх, зосередившись на середній – лімінальній – фазі обряду переходу [117; 116]. Саме в ній, показав Тернер, народжується специфічна форма соціальності, яку він назвав «комунітас»: тимчасова спільнота рівних, об'єднаних спільним досвідом виключення. Ця комунітас є антитезою до звичайної соціальної структури з її ієрархіями, статусами й ролями – вона творить «антиструктуру», альтернативний порядок, заснований на принципах рівності й досягнутого статусу. Не менш важливим є тернерівське поняття «хронічної лімінальності» – ситуації, коли тимчасовий пороговий стан перетворюється на постійне середовище існування, з якого вихід заблоковано. «Вічні підмайстри» у цеховій системі, «вічні зброєносці» у лицарстві, довічне вдівство, перманентний затвір черниць – усі ці явища отримують через це поняття нове пояснення. Саме тернерівський погляд дозволив побачити в середньовічних обрядах переходу не просто послідовність ритуальних дій, а складний соціальний механізм, що водночас формував ідентичність і фільтрував людський потік.

Інтелектуальний контекст для цього аналізу створила й низка інших мислителів. Мері Дуглас у «Чистоті та небезпеці» [50] показала, як суспільства конструюють системи класифікації, у яких усе, що перебуває «не на своєму місці», сприймається як нечисте й небезпечне, – ідея, яка виявилася надзвичайно плідною для розуміння ритуальної нечистоти породіллі, страху перед нехрещеним немовлям або маргінального статусу вдови. Мішель Фуко в «Наглядати й карати» [57], хоча й не належить до ритуалогії, запропонував аналіз дисциплінарних практик, завдяки якому стає зрозумілим, як монастирський послух, цехове учнівство та лицарська муштра формували нову суб'єктивність через контроль над тілом, простором і часом.

Перехід від антропологічної теорії до конкретно-історичного матеріалу був би неможливий без тієї революції, яку здійснила в другій половині XX століття школа «Анналів» та пов'язані з нею дослідники ментальностей і повсякденності. Саме вони легітимізували вивчення «низових» аспектів людського досвіду – тілесності, харчування, сну, страху, сміху – як повноправних предметів

історичного дослідження, а не просто курйозів. У цьому полі центральною фігурою для нас є Жак Ле Гофф. З одного боку, він створив масштабний синтез «Цивілізації середньовічного Заходу» [80], що й досі слугує відправною точкою для викладання середньовічної історії. З іншого – написав низку досліджень, які безпосередньо стосуються лімінальності. «Народження Чистилища» [76] є класичним прикладом того, як можна простежити виникнення цілком нового простору в потойбічній географії – простору, що сам є втіленням лімінальності: тимчасового перебування, очищення, яке не є ані раєм, ані пеклом. Ле Гофф показав, що Чистилище «народилося» наприкінці XII століття як відповідь на потребу в більш нюансованому розумінні потойбічної справедливості і що його поява перебудувала всю «економіку спасіння», пов'язавши молитви живих, індугенції, меси та добрі справи в єдину систему, здатну впливати на долю душі після смерті. У спільному з Жаном-Клодом Шміттом збірнику про шаріварі [77] Ле Гофф проаналізував ритуальне осміяння як колективну реакцію на порушення обряду переходу – явище, що має пряме відношення до теми «збою» лімінальності.

Іншим напрямом, без якого ця робота була б неможливою, є історія тіла. Тут центральною фігурою є Каролін Вокер Байнум, чиї праці здійснили справжній переворот у розумінні середньовічної тілесності [27; 28; 29; 30]. Байнум переконливо довела, що для середньовічного християнства тіло не було тимчасовою оболонкою чи в'язницею душі, а сутнісною частиною людської особистості, яка мала воскреснути в кінці часів. Ця теологічна антропологія мала колосальні наслідки для розуміння аскези (яка поставала не як ненависть до плоті, а як парадоксальна турбота про неї – підготовка до майбутнього прославлення) і для розуміння смерті (де розклад тіла в могилі мислився як тимчасовий, паралельний до очищення душі в Чистилищі процес). У «Фрагментації та викупленні» [27] Байнум проаналізувала, як гендерні уявлення формували релігійний досвід – зокрема через аналіз того, чому жіноча святість так часто виявлялася пов'язаною з екстремальними тілесними практиками: стигматами, анорексією, містичною вагітністю. У «Святому бенкеті та святому

пості» [28] вона показала, як їжа – базовий елемент повсякденності – набувала релігійного значення і як контроль над їжею ставав формою релігійного вираження, особливо для жінок.

Конкретно-історичне наповнення для аналізу лімінальних етапів забезпечила значна кількість спеціалізованих досліджень. Для теми народження ключовими стали концепції Міхаеля Обладена [96] та Джозефіни Білінгем [18]. Перший увів фундаментальне розрізнення між біологічним і соціальним народженням, показавши, що фізіологічний акт пологів є лише пусковою точкою лімінального переходу, який завершується через обряди, що дарують немовляті «право на життя». Друга сформулювала концепцію «подвійної лімінальності», згідно з якою пологи одночасно занурювали в пороговий стан і матір, і дитину – породжуючи два паралельні переходи, що потребували окремих ритуалів виходу: хрещення для немовляти та воцерковлення для породіллі. Ця ідея дозволила побачити в перинатальному досвіді не набір окремих ритуалів, а єдиний, цілісний процес, що охоплював обох учасників.

Медичні й теологічні аспекти вагітності та пологів розкривають кілька спеціальних праць. Джоан Кедден [32] показала, як медичний дискурс конструював жіноче тіло через категорії «холодного» й «вологого» – уявлення, що мало прямі наслідки для розуміння вагітності як стану підвищеної нестабільності. Моніка Грін, видавши й переклавши «Trotula» [64] – компендіум жіночої медицини XII століття, – зробила доступним для дослідників одне з ключових джерел, що репрезентує практичний, орієнтований на лікування підхід до жіночого здоров'я, відмінний від теологічних спекуляцій. Джон Ріддл [103] простежив тяглість жіночого знання про контроль над фертильністю від античності до ранньомодерного часу, показавши, що всупереч церковним заборонам жінки утримували монополію на знання про рослинні засоби контрацепції та переривання вагітності. Вольфганг Мюллер [94] проаналізував поступову криміналізацію абортів в канонічному праві, Рената Блюменфельд-Косінські [21] – символічне значення кесаревого розтину як втручання, що порушувало «нормальний» перехід і позначало народжену таким чином дитину

знаком інакшості. Джинджер Лі Гвардіола [65] реконструювала соціальний і медичний світ середньовічної повитухи – складної фігури, що балансувала між громадою та виключенням, між експертним знанням і підозрою. Нарешті, Медісон Кроу, Коллін Зорі та Давіде Зорі [40] на підставі археологічних даних проаналізували поховання нехрещених немовлят в Італії, показавши, як фізичне розташування могили поза освяченою землею закріплювало лімінальний статус цих дітей у самому просторі.

Таїнство хрещення та інститут духовної спорідненості розкриваються через класичні праці Джозефа Лінча [85] та Гвідо Альфані [7]. Лінч простежив еволюцію інституту хресних батьків від простої літургійної функції свідка до механізму «особливо священної форми спорідненості», яка доповнювала кровну й мала серйозні правові наслідки – зокрема, заборону шлюбу між духовними родичами. Альфані на італійському матеріалі показав, що хрещення сприймалося не просто як визнання «природного» народження, а як друге, духовне народження в межах нової соціальної мережі. Вільям Деллер [48], проаналізувавши понад 1500 свідчень із судових протоколів XIII–XV століть, реконструював «метушню і поспіх» підготовки до хрещення, наочно показавши, наскільки сильним був страх перед смертю нехрещеного немовляти. Роберт Вайтінг [123] у своєму дослідженні реформації англійської парафіяльної церкви приділив значну увагу ролі хрестильних купелей та їхньому символічному значенню.

Тема шлюбу як лімінального порогу відкрита завдяки кільком різним традиціям. Девід д'Аврей у двох монографіях [41; 42] простежив еволюцію середньовічного шлюбного права від символізму раннього Середньовіччя до складної казуїстики папської курії, яка зарезервувала за собою виняткове право розривати навіть дійсні, але неконсумовані шлюби. Його аналіз розрізнення між *verba de futuro* та *verba de praesenti*, а також між *matrimonium ratum* і *matrimonium ratum et consummatum*, є ключовим для розуміння юридичного виміру шлюбної лімінальності. Джеймс Брандейдж у фундаментальній праці «*Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*» [24] простежив, як канонічне право

формувало сексуальну поведінку та шлюбні практики, створюючи складну систему дозволів, заборон і покарань, що породжувала численні «сірі зони» пороговості. Шеннон МакШеффрі [91] на основі архівів лондонських церковних судів показала, що таємні шлюби (*matrimonia clandestina*) не були маргінальною екзотикою, а поширеним явищем серед молоді та слуг, які прагнули уникнути контролю батьків і гільдій. Марта Гауелл [69] проаналізувала економічний вимір шлюбу в містах Нижніх земель, показавши, як посаг, спадщина та вдовина частка створювали ситуацію постійної майнової «підвішеності», особливо для жінок.

Просторовий вимір шлюбної лімінальності розкривається через праці Жана-Клода Шмітта, Голлі Морган і Діани Вольфтал. Шмітт у «*La Raison des gestes*» [108], аналізуючи мову жестів у середньовічному суспільстві, звернув увагу на показовий факт: обряд вінчання протягом більшої частини Середньовіччя відбувався не всередині храму, а біля його дверей – на межі між профанним і сакральним просторами, що у буквальному сенсі візуалізувало пороговий статус наречених. Морган [92] дослідила символіку й функції ліжка в пізньосередньовічній Англії як простору, що поєднував інтимність і публічність. Вольфтал [124] на матеріалі ренесансного мистецтва проаналізувала візуальну культуру шлюбного ложа, показавши, як завіси й балдахіни підкреслювали його лімінальний характер. Тему вдівства як гендерно специфічного лімінального досвіду розкривають збірник за редакцією Сандри Кавалло та Ліндан Ворнер [35] і монографія Катаріни Кларк [36]. Перший показав вдову як «гендерну тріщину» в патріархальному порядку, чия правоздатність була глибоко амбівалентною; друга простежила, як пастирська література намагалася «завершити» лімінальний стан вдови через її перетворення на «наречену Христову». Шанель Деламейєр [47] на матеріалі пізньосередньовічних Нідерландів проаналізувала викрадення жінки з метою шлюбу як насильницький і симулятивний обряд переходу, у якому тіло жінки перетворювалося на фізичний поріг.

Три моделі ініціації в доросле життя – цехова, чернеча й лицарська – реконструюються через спеціалізовану літературу. Для цехового ремесла як лімінальної системи ключовими є праці Філіппа Бернарді [17], який на основі

провансальських нотаріальних актів виявив юридичну «невидимість» учня; Еміля Куорнарта [38], який дослідив французькі *compagnonnages* як альтернативну модель професійної ініціації зі складною міфологією та ритуалами; а також колективна монографія «*Learning on the Shop Floor*» за редакцією Берта Де Мунка, Стівена Каплана та Гуго Солі [44], де учнівство трактується як процес формування нової ідентичності. Франко Франческі [58] проаналізував ритуали тосканських гільдій, зокрема урочисту присягу як момент найвищої згуртованості та водночас інструмент стримування.

Лицарська ініціація реконструюється передусім на основі класичних праць Моріса Кіна [75] та Жана Флорі [56]. Кін простежив еволюцію лицарства від відкритої дружинної верстви до замкненої спадкової касты, показавши, як посвята поступово перетворювалася з винагороди за особисту звитягу на формальний вхід до *ordo*. Флорі дослідив феномен «вічних зброєносців» – вихідців із дрібношляхетських родин, що не могли зібрати коштів на бойового коня й обладунки, – і цей феномен є одним із найяскравіших прикладів хронічної лімінальності. Макс Ліберман [84] на основі поеми «*Ordene de chevalerie*» [26] та інших джерел зосередився на символіці удару *colée* як акту, що закарбовував перехід у тілесній пам'яті. Торі Пірман [98] показала, що тіло лицаря ніколи не було вродженою даністю, а створювалося через дисциплінарні практики. Для розуміння омажу як ритуалу, що доповнював посвяту, незамінними залишаються класичні праці Марка Блока [20] та Франсуа-Луї Гансгофа [60] – аналіз феодальних відносин через призму символічних дій і тілесних практик.

Чернеча ініціація як граничний випадок лімінальності потребувала звернення до літератури, що розкриває і нормативний ідеал, і соціальну реальність монастирського буття. Джо Енн МакНамара [90] у масштабній праці «*Sisters in Arms*» простежила двотисячолітню історію католицьких черниць, показавши, як гендерні уявлення формували жіночий чернечий досвід. Джейн Тіббетс Шуленбург [110] проаналізувала жіночу святість у ранньому Середньовіччі в контексті соціальних структур, звернувши увагу на інститут облатів і проблему добровільності чернечого покликання. Брюс Венард [122]

дослідив соціальну історію жіночих монастирів у Франції та Англії, показавши, як економічні чинники – розмір посагу, родинні стратегії – визначали склад чернечих громад. Елізабет Маковскі [87] проаналізувала папську буллу «Periculosus» (1298) та її коментаторів, показавши, як інститут суворого затвору юридично закріплював перманентну лімінальність черниць. Дайян Елліотт [52] і Барбара Ньюман [95] дослідили метафору *sponsa Christi* – нареченої Христової – як центральну для жіночої релігійності: ця метафора мала не лише духовний, але й юридичний вимір, перетворюючи порушення обітниць на «духовний перелюб».

Смерть як лімінальний процес у цьому дослідженні осмислюється через уже згадані праці Ле Гоффа [76] і Байнум [30] у поєднанні з дослідженням Філіппа Ар'єса [9], який увів у науковий обіг поняття «прирученої смерті» – смерті публічної, ритуалізованої, вписаної в повсякденне життя. Ар'єс протиставляє її сучасній «забороненій смерті», і сама ця антитеза є продуктивним інструментом для педагогічної роботи з темою. Пол Бінскі [19] проаналізував середньовічні поховальні ритуали через мистецтвознавчу призму, показавши, як скульптура, фрески й ілюміновані рукописи формували уявлення про смерть і потойбіччя. Ненсі Качіола [31] дослідила вірування в повернення мертвих, Крістофер Данієлл [43] – практики поховання в середньовічній Англії.

Педагогічний вимір дослідження спирається на окремий корпус праць. В українському контексті відправною точкою є робота Петра та Ірини Мороз [2], які обґрунтували необхідність комплексної інтеграції історії повсякденності в шкільний курс на трьох рівнях – змістовому, діяльнісному та ціннісно-смысловому. Саме ця трирівнева модель лягла в основу розробленої тут теоретико-методичної моделі вивчення середньовічних обрядів переходу. В міжнародній методиці ключовими є Кейт Бартон і Лінда Левстік [12], які у «Teaching History for the Common Good» пов'язали справжню історичну емпатію не з емоційним співпереживанням, а зі складною інтелектуальною операцією – розумінням соціальних, культурних і політичних умов минулого. Джейсон Ендакотт і Сара Брукс [53] запропонували оновлену модель історичної емпатії, що поєднує три компоненти: історичну контекстуалізацію, перспективне

сприйняття та афективний зв'язок. Для теми лімінальності ця модель є особливо органічною: саме в обрядах переходу емоції, соціальні відносини, релігійні уявлення та тілесні практики сплітаються в єдиний вузол, через який учень може увійти в минуле.

Психологічне підґрунтя методичної моделі дає теорія самодетермінації Едварда Дісі та Річарда Раяна [45]: внутрішня мотивація залежить від задоволення трьох базових потреб – автономії, компетентності та зв'язку. Тема лімінальних етапів дозволяє задовольнити всі три одночасно: автономію – через вибір обряду для дослідження, компетентність – через переживання успіху в аналітичній роботі з «паспортом обряду», зв'язок – через усвідомлення глибинної спільності з людьми минулого. Це методичне обґрунтування підтверджується й емпіричними дослідженнями: Ганне Гарнес [68] у скопінговому огляді показала, що найефективнішими для формування емпатії є методи, які поєднують роботу з джерелами, перспективне сприйняття та рефлексію; Сара Карн [73] запропонувала конкретний педагогічний інструмент для вчителів; Тревор Гетц, Лорена Лопес і Естер Асанте [62] на прикладі Гани показали, як конструктивістські, громадо-орієнтовані інтервенції підвищують мотивацію до вивчення історії; Сорая Гарсія Естебан [61] розробила міждисциплінарну модель підготовки вчителів із використанням середньовічної літератури.

Отже, описана вище історіографія уможливорює цілісну постановку дослідницького завдання – і вона була б неможлива без відповідної джерельної бази. Та база є не менш різноманітною, і її різноманітність не є декоративною: кожен тип джерел дивиться на лімінальний перехід під власним кутом зору, і лише разом вони дають об'ємне зображення.

Нормативні тексти – ті, що приписували, як мали відбуватися ритуали і якими мали поводитися їхні учасники, – є, мабуть, найбагатшим і водночас найоманливішим шаром джерел. Для чернечої ініціації центральне місце посідає Статут святого Бенедикта [15], зокрема його 58-й розділ, що регламентував процедуру прийому нових членів до монастиря. Для теми шлюбу та жіночого

затвору ключовими є Декрет Граціана [46], «*Liber Sextus Decretalium*» [83] з буллою «*Periculosus*» [87], а також канони Трулльського (691–692) і Четвертого Латеранського (1215) соборів, зібрані у виданні Мансі [106]. Для цехової ініціації незамінними є цехові статuti – Нюрнберзька золотарська постанова 1531 року [4], Страсбурзький статут столярів 1571 року [5] та норми Німецького правового словника 1645 року [3], що регулювали вимоги до майстрів, зокрема обов’язковий бенкет (*Meisteressen*). Спільна риса всіх цих текстів – вони фіксують не реальну практику, а ідеальну норму, те, що «мало бути». Проте саме існування санкцій за порушення говорить красномовніше за будь-яку пряму фіксацію: якщо норма приписана – значить, її порушували, і розрив між нормою та реальністю сам стає одним із найцінніших свідчень для дослідника.

Наративні тексти дивляться на ті самі явища зсередини. Життя – «*Vida de Antonio*» Атанасія Александрійського [10], «*Enseñanzas espirituales*» Доротія Газького [49], «*La Escala espiritual*» Івана Ліствичника [72], «*El prado espiritual*» Івана Мосха [93] – не просто подають зразки «правильного» чернечого життя, а містять живі свідчення про ритуали постригу, послуху та духовного наставництва. Лицарська поема «*Ordene de chevalerie*» [26] є унікальним джерелом для реконструкції ритуалу посвяти: вона розкриває його символіку через діалог – полонений лицар Гуго Тіверіадський пояснює кожен дію посвяти султану Саладіну, що виступає в ролі кандидата. Це робить поему майже дидактичним текстом, і ця її риса сама по собі симптоматична: середньовічні наративні джерела нерідко прагнули навчати, пропонувати моделі, і ця їхня настанова робить їх природними партнерами педагогічної роботи в класі. Трактат «*Trotula*» [64] репрезентує практичну медицину XII століття – підхід, орієнтований на лікування, а не на теологічні спекуляції про природу жіночого тіла.

Там, де нормативні й наративні джерела говорять про те, що «мало бути» або «мало значити», документальні матеріали показують те, що відбувалося насправді. Нотаріальні акти, проаналізовані Філіппом Бернаді [17], фіксують реальні учнівські контракти з їхніми конфліктами й ухиленнями. Архіви

лондонських церковних судів, досліджені МакШеффі [91], дають доступ до справ про таємні шлюби. Матеріали «доведення віку» (Proofs of Age), проаналізовані Деллером [48], містять свідчення про обставини хрещення, дату, імена хресних батьків. Заповіти – зокрема проаналізовані Наталею Білоус [1] на українському матеріалі – показують, як людина розпоряджалася майном для забезпечення посмертної долі душі. Ці матеріали мають суттєве обмеження: вони часто фіксують лише конфліктні ситуації – судові позови, скарги, порушення. Але саме в цьому – їхня особлива цінність для нашого аналізу: адже «збій» ритуального сценарію може розповісти про сам сценарій не менше, ніж його ідеальне виконання.

Вийти за межі текстуальної культури та наблизитися до практик «мовчазної більшості» допомагають археологічні свідчення. Найпоказовіші серед них – поховання нехрещених немовлят, досліджені Кроу, Зорі та Зорі [40] в Італії: розташування цих могил поза освяченою землею є буквальною матеріалізацією лімінального статусу. Для теми магічного захисту породіллі важливими є знахідки амулетів, проаналізовані Кетрін Райдер [102], а також біомолекулярний аналіз породільних поясів, здійснений Сарою Фіддімент та її колегами [55]: він підтвердив, що пояси справді використовувалися, а не лише описувалися в текстах.

Нарешті, візуальні матеріали – ілюміновані рукописи, фрески, скульптура, вівтарні образи – дають інформацію, якої текст принципово не фіксує: як розташовувалися тіла учасників ритуалу, які жести вони використовували, які предмети їх оточували. У цьому дослідженні вони переважно присутні опосередковано – через праці Пола Бінські [19], Джеффі Гамбургера [67], Діани Вольфталі [124], – але їхня роль від цього не менша. Для педагогічного використання вони особливо цінні: зображення церковних порталів, шлюбних лож, хрестильних купелей, сцен посвяти в лицарі є природними точками входу для учня, що лише починає знайомство з темою.

Жодна з цих груп джерел не є самодостатньою. Нормативна дає ідеальну модель, але не фіксує реальної практики. Наративна пропонує інтерпретацію,

часто дидактично забарвлену. Документальна висвітлює переважно конфлікти, а не норму. Археологічна залишає за дужками суб'єктивний досвід. Візуальна підпорядкована власним жанровим конвенціям. Лише в комплексі, у взаємній корекції та доповненні, вони дозволяють наблизитися до розуміння того, як середньовічна людина переживала, осмислювала й ритуалізувала переходи між статусами.

Водночас варто чесно назвати методологічні виклики, що постають перед таким дослідженням. Хронологічна та географічна неоднорідність джерел є першим і найочевиднішим: матеріал охоплює період від Статуту Бенедикта (VI ст.) до Німецького правового словника 1645 року і простягається від Англії (Даніелл [43], Крессі [39]) до Італії (Альфані, Франческі [58]), Франції (Ле Гофф, Бернарді [17], Куорнарт [38]), Німеччини (цехові статuti), Нідерландів (Гауелл [69], Деламайєр [47]) і Єгипту (Юссеф [125]). Така широта є свідомою: вона дозволяє виявити структурні спільності обрядів переходу, відтворювані в різних регіонах і різні часи, що свідчить про їхню укоріненість у фундаментальних засадах середньовічного світогляду. Небезпека надмірної генералізації при цьому залишається реальною, і де можливо – вказана локальна специфіка.

Гендерна асиметрія джерел є другим викликом: переважна більшість текстів створена чоловіками й відображає чоловічий погляд на світ. Жіночий досвід лімінальності – вагітності, пологів, чернечого затвору, вдівства – часто залишається «за кадром» або постає в чоловічій інтерпретації. Особливо різке це виявляється у темі викрадення жінки: голос самої жертви до нас майже ніколи не доходить безпосередньо [47]. Компенсувати цю асиметрію вдавалося через дослідження, що спеціально зосереджені на жіночому досвіді (Байнум [27; 28; 29], Шуленбург [110], Венард [122], МакНамара [90], Елліотт [52], Ньюман [95], Кавалло [35], Кларк [36]), але проблема залишається відкритою.

Третій виклик – репрезентативність. Значна частина джерел походить із середовища освіченої еліти: духовенства, знаті, заможного бюргерства. Досвід селян, міської бідноти, маргінальних груп або відсутній, або присутній у спотвореному вигляді – наприклад, через *exempla*, де бідняк слугує об'єктом

морального повчання. Там, де текст мовчить, говорить археологія – але і її можливості не безмежні, й для багатьох аспектів лімінального досвіду брак джерел залишається суттєвою лакуною.

Описані обмеження не скасовують, однак, евристичного потенціалу джерельної бази в цілому. Поєднання антропологічної теорії ритуалу (ван Геннеп [121], Тернер [117]) із медієвістичними дослідженнями повсякденності, тілесності, права та релігії (Ле Гофф [76; 77; 78; 79; 80], Байнум [27; 28; 29; 30], д'Аврей [41; 42], Брандейдж [24] та інші), підкріплене аналізом різноманітних джерел – від бенедиктинського статуту [15] до цехових постанов [4; 5], від житій [10; 49; 72; 93] до судових протоколів [91] та археологічних знахідок [40; 55], – дозволило здійснити той міждисциплінарний синтез, який є умовою водночас конкретно-історичної реконструкції лімінальних етапів і розробки методичної моделі для школи. Саме цей синтез, а не кожен із його складників окремо, є тим, що дослідження може запропонувати як власний внесок у розвиток як історичної науки, так і методики її викладання [2; 12; 53; 45; 68; 73; 62; 61].

РОЗДІЛ 2. ЛІМІНАЛЬНІ ЕТАПИ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЛЮДИНИ: ВІД НАРОДЖЕННЯ ДО СМЕРТІ.

2.1. Від зачаття до хрещення: лімінальність народження в середньовічній Європі.

Життєвий шлях середньовічної людини вибудовувався як послідовність символічно навантажених переходів, кожен із яких суспільство ретельно оформлювало через ритуал. Другий розділ присвячено системному аналізу чотирьох таких переходів – народження, вступу до дорослого життя, шлюбу та смерті, – розглянутих не як ізольовані події, а як розтягнуті в часі лімінальні процеси з власною внутрішньою динамікою. Теоретичним підґрунтям слугує концепція обрядів переходу Арнольда ван Геннепа [121] у поєднанні з тернерівськими поняттями комунітас, антиструктури та хронічної лімінальності [117], що дає змогу побачити за розмаїттям практик спільну трифазову логіку – сепарацію, лімінальність і реінкорпорацію.

Мета розділу – спираючись на широке коло джерел та сучасну історіографію, реконструювати середньовічне переживання цих переходів як цілісних лімінальних процесів, виявити в них спільні структури й специфічні риси, зумовлені соціальними, гендерними, правовими та релігійними чинниками, а також проаналізувати випадки «збою» обряду та окреслити психологічний вимір лімінального досвіду.

Джерельна база охоплює нормативні пам'ятки (Статут святого Бенедикта [15], канонічне право [106; 87], цехові статути [4; 5]), наративні тексти (житія святих, проповіді, «Ordene de chevalerie» [26], трактати «Ars Moriendi»), документальні свідчення (нотаріальні акти, судові протоколи, заповіти, матеріали «доведення віку» [48], архіви лондонських церковних судів [91]) та археологічні дані, зокрема дослідження поховань нехрещених немовлят [40]. Історіографічну основу формують праці, які застосовують антропологічний

інструментарій до середньовічного матеріалу (Ле Гофф [76], Байнум [27; 28; 30], Тернер [117]), а також спеціалізовані дослідження окремих етапів: народження (Обладен [96], Біллінгем [18]), цехової ініціації (Бернарді [17], Куорнарт [38], «Learning on the Shop Floor» [44]), лицарської посвяти (Кін [75], Флорі [56], Ліберман [84], Пірман [98]), чернечої ініціації (МакНамара [90], Шуленбург [110], Венард [122], Маковські [87]), шлюбу та вдівства (д'Аврей [41; 42], Брандейдж [24], МакШеффри [91], Гауелл [69], Шмітт [108], Морган [92], Вольфталль [124], Кавалло [35], Кларк [36], Деламейєр [47]). Педагогічний потенціал теми розкрито в працях Морозів [2], Ендакотта і Брукс [53], Бартон і Левстік [12], Дісі та Раяна [45].

Структура розділу підпорядкована логіці життєвого циклу: підрозділ 2.1 простежує лімінальність народження від зачаття до хрещення; підрозділ 2.2 аналізує три моделі ініціації – цехову, чернечу та лицарську; окремий підрозділ присвячено шлюбу як соціальному порогу з його юридичним, просторовим, економічним і гендерним вимірами; підрозділ 2.3 розглядає смерть від передлімінальної підготовки до інституціоналізованої лімінальності Чистилища [76] та космологічної інтеграції [30]. Така послідовність дає змогу простежити, як середньовічне суспільство через ритуал перетворювало біологічні факти людського існування на культурно осмислені переходи, що забезпечували відтворення соціального порядку та надавали індивідуальному життю трансцендентного сенсу.

Поява нової людини в середньовічному християнському суспільстві не була одномоментною подією, що вичерпувалася фізіологічним актом пологів. Вона становила собою розтягнутий у часі процес, який розпочинався з усвідомлення вагітності або навіть із моменту зачаття, проходив через критичну точку фізичного народження й остаточно завершувався лише тоді, коли немовля через таїнство хрещення входило до християнської громади. Кожен із ритуалів, що насичували цей процес, мав за мету забезпечити перехід від небуття до соціального буття, від стану гріха до стану благодаті, від анонімності до іменованої присутності у світі. Застосування антропологічної теорії Арнольда

ван Геннепа, розвинутої Віктором Тернером, дає змогу побачити в цьому не хаотичний набір звичаїв і забобонів, а струнку трифазову структуру обряду переходу, в якій сепарація, лімінальність та інкорпорація послідовно змінювали одна одну, забезпечуючи входження новонародженого до соціального космосу Середньовіччя [121; 117].

Центральним для нашого аналізу виступає фундаментальне розрізнення між біологічним і соціальним народженням, яке вводить Міхаель Обладен у статті «*Social Birth: Rites of Passage for the Newborn*» [96]. Біологічне народження – фізіологічний акт виходу немовляти з материнської утробы – є лише пусковою точкою лімінального переходу, тоді як соціальне народження відбувається через обряди, які «не лише визначали, а й завершували лімінальний статус між життям і смертю у фазі високої смертності та неповної персональності, і дарували немовляті право на життя» [96, с. 322]. Це формулювання охоплює сутність лімінального стану новонародженого в середньовічному суспільстві: до здійснення обрядів інкорпорації його соціальне буття залишалося неповним, а фізичне виживання – умовним. Християнське Середньовіччя монополізувало соціальне народження через таїнство хрещення, яке єдине перетворювало біологічну істоту на члена громади [96, с. 319–320].

Принципово важливим для цілісного розуміння лімінальності народження є те, що цей процес мав не одинарний, а подвійний характер. Як демонструє Джозефіна Біллінгем, «і новонароджене немовля, і його мати соціально конструювалися як такі, що перебувають у стані лімінальності або інакшості» [18, ch. 3]. Іншими словами, народження породжувало не один, а два паралельні лімінальні стани – материнський і дитячий, – тісно пов'язані між собою, але такі, що потребували окремих ритуалів виходу. Для дитини таким ритуалом слугувало хрещення, для матері – воцерковлення. Спільність цих двох станів визначалася тим, що обидві фігури були виштовхнуті за межі нормального соціального порядку одним і тим самим актом – пологами, які ставали моментом спільної сепарації: один акт одночасно відокремлював дитину від утробы, а матір – від її попереднього соціального статусу.

Материнська лімінальність мала витoki в уявленні про ритуальну нечистоту, пов'язану з пологами, що поєднувало старозавітні приписи, античні медичні концепції та германські звичаєві норми. Період материнської лімінальності тривав сорок днів після пологів – число, що відсилало до старозавітного припису про очищення, – і завершувався обрядом воцерковлення, коли жінка вперше після пологів входила до церкви й отримувала благословення священика [39, с. 197–230]. Дитяча лімінальність, на відміну від материнської, була насамперед сотеріологічною: її суть визначалася доктриною первородного гріха, згідно з якою нехрещена душа в разі смерті прирікалася на вічне перебування в Лімбо. Обидва переходи були ритуально скоординованими: у багатьох парафіях хрещення немовляти та воцерковлення матері відбувалися в один день або з невеликим проміжком.

У термінах ван Геннепа, період від зачаття до пологів становив прелімінальну фазу обряду переходу – час, коли лімінальність поступово розгорталася, але ще не досягала своєї кульмінації. Зачаття в середньовічному світогляді було не просто фізіологічним актом, а першим кроком лімінального переходу, що вів від небуття до буття. Упродовж усього Середньовіччя європейські уявлення про механізми зачаття визначалися взаємодією двох фундаментальних теорій, успадкованих від античності. Арістотелева «однонасіннева» модель виходила з жорсткої ієрархії начал: чоловік продукував сім'я, що містило пневму – носія життєвої теплоти, а жінка через вроджену холодність виділяла лише менструальну кров – пасивний субстрат для майбутнього тіла [32, с. 23]. Галенова «двонасіннева» модель, навпаки, стверджувала, що жінки виробляють власне насіння, яке бере безпосередню участь у зачатті через змішання з чоловічим у матці [51, с. 28]. Практична медицина, репрезентована трактатом «Trotula», продовжувала спиратися на галенівську модель, пропонуючи практичні засоби для регуляції жіночого сімені [64, с. 77]. Унікальну позицію в цьому спектрі займала Гільдегарда Бінгенська: вона стверджувала, що жіночий організм продукує особливу субстанцію –

«піну» крові, яка нейтралізує токсичність чоловічого сім'я, ушкодженого гріхопадінням [82].

Вагітність становила собою розгортання лімінальності в часі. У медичному дискурсі вона мислилася як стан радикальної тілесної нестабільності та підвищеної близькості до смерті [13; 32]. У соціальному вимірі вагітність супроводжувалася поступовою сепарацією жінки від публічної сфери: її поява на публіці ставала дедалі рідшою, коло спілкування звужувалося, а головною порадицею й захисницею ставала повитуха, яка володіла знаннями про трави, дієту та магічні практики [18; 65]. Мінімальна медикалізація вагітності лише посилювала невизначеність, притаманну цьому станові: до самих пологів не можна було бути впевненою ані в тому, що вагітність справжня, ані в тому, що вона завершиться благополучно.

Переривання вагітності – мимовільний викидень або навмисний аборт – становило собою радикальний злам лімінального процесу, обряд переходу, що не відбувся. Джон Ріддл показує, що жінки від античності до XVII століття утримували монополію на знання про контроль над фертильністю, яке передавалося від матері до дочки, від повитухи до учениці [103]. Протягом XII–XIII століть відбувалася поступова криміналізація абортів в канонічному праві, що створювало парадоксальну ситуацію: з одного боку, повитуху визнавали як експертку в суді; з іншого – вона сама ставала потенційною підозрюваною [94]. Найгостріший вимір лімінальності викидня був пов'язаний із долею душі плоду: нехрещені діти, за теологією, прирікалися на вічне перебування в Лімбо [120], що фізично закріплювалося похованням поза освяченою землею [40]. Народна реакція на цю теологічну суворість включала паломництва до «святилищ відстрочки», де батьки благали про чудо тимчасового воскресіння мертвонародженої дитини для здійснення хрещення [8].

Пологи становили собою кульмінаційний момент усього лімінального процесу – головний поріг, на якому сходилися всі нитки попереднього досвіду. У цей момент повитуха виконувала роль головного медіатора, чия діяльність розгорталася на межі одразу кількох світів [65]. Вона була медіатором між світом

ненароджених і світом живих: її руки першими торкалися тіла немовляти, вона перерізала пуповину, обмивала дитину – усе це були акти сепарації, які послідовно відокремлювали дитину від материнського тіла. Вона була медіатором між жіночим простором пологової кімнати та зовнішнім світом – лише повитуха мала право перетинати цю межу в обох напрямках [39, с. 15–96]. Вона була медіатором між профанним і сакральним – єдина мирянка, якій канонічне право надавало повноваження здійснювати таїнство хрещення в екстрених випадках [128]. І вона була медіатором між природним і надприродним, застосовуючи захисні амулети, породільні пояси та спеціальні камені [55]. Символічні дії, до яких вона вдавалася – відчинені двері, розпущене волосся, зняті прикраси, – були покликані «відкрити» тіло породіллі для безпечного переходу. Окремим граничним випадком слугував кесарів розтин, який здійснювався майже винятково на мертвій або помираючій жінці з єдиною метою – врятувати душу немовляти через хрещення [21].

Період між народженням і хрещенням був квінтесенцією лімінальності. У цей короткий проміжок часу – від кількох годин до кількох днів – немовля перебувало в стані принципової невизначеності: воно вже фізично існувало, але ще не було повноцінним членом християнської громади. Страх перед Лімбо змушував максимально скорочувати цей період. Канонічне право послідовно зменшувало допустиму відстрочку [85, с. 276–285], і хрещення часто здійснювалося протягом днів або навіть годин після народження [123, ch. 3]. Вільям Деллер, проаналізувавши понад 1500 свідчень із судових протоколів, описує «метушню і поспіх», що супроводжували підготовку до хрещення [48]. Захист нехрещеного немовляти був багатошаровою системою, яка поєднувала сакраментальний захист (екстрене хрещення), магічний захист (амулети, корали, орлиний камінь) та ритуальний захист простору (обходи дому, обкурювання) [55; 71; 128].

Хрещення слугувало фінальним актом лімінальної драми – обрядом інкорпорації, який остаточно замикав перехід, розпочатий зачаттям. Теологічне підґрунтя, закладене Августином і систематизоване Фомою Аквінським,

стверджувало, що хрещення змиває первородний гріх, вкарбовує в душу незгладний знак (*character indelebilis*) і відкриває доступ до спасіння [32; 85]. Ритуальна структура обряду бездоганно інсценувала духовне народження: обряд розпочинався біля дверей церкви, що символізувало просторове виключення; далі слідував екзорцизм як сепарація; кульмінацією було трикратне занурення в купіль – момент символічної смерті й нового народження. Після цього дитину одягали в білі хрещальні шати, вручали запалену свічку, нарікали ім'я і вносили до вівтаря – простору, досі для неї закритого [48; 123].

Результатом хрещення ставало творення нової, багатошарової ідентичності. У релігійному вимірі дитина переходила від стану грішника до стану спасеного; у соціальному – від невидимості до видимості (ім'я фіксувалося в книгах, громада визнавала її членство) [39]; у правовому – від об'єкта до суб'єкта права, отримуючи право на спадок і християнське поховання [48]; у родинному – від біологічної ізоляції до подвійної належності до кровної та духовної сім'ї, адже хрещення створювало «особливо священну форму спорідненості» через інститут хрещених батьків [85]. Завершальні маркери – білі шати, запалена свічка, просторовий рух від порогу до вівтаря, запис імені – закріплювали цей статус матеріально, символічно й адміністративно.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що середньовічне народження – від зачаття до хрещення – було не ізолюваною біологічною подією, а єдиним, цілісним і розтягнутим у часі лімінальним процесом. Трифазна структура організовувала весь перинатальний досвід: сепарація охоплювала зачаття, вагітність і пологи; лімінальність досягала апогею в період між народженням і хрещенням; інкорпорація реалізовувалася через таїнство хрещення, яке творило нову ідентичність – релігійну, соціальну, правову й родинну. Цей процес мав подвійний характер – охоплював і матір, і дитину, – був позначений максимальним поспіхом, зумовленим страхом перед Лімбо, і потребував розгалуженої системи захисту – сакраментального, магічного, ритуального. Саме через цей складний, багатошаровий процес біологічна істота перетворювалася на

соціального суб'єкта, а лімінальна невизначеність завершувалася остаточним включенням до християнського світу.

2.2 Ініціація в Середньовіччі як поріг дорослого життя.

Середньовічне суспільство не знало дорослішання як плавного біографічного дрейфу. Між світом дитини і світом повноправного члена спільноти пролягав розрив, що долався лише ритуалом. Три інституції – ремісничий цех, монастир і лицарство – прокладали три магістральні шляхи цього переходу, охоплюючи сфери виробництва, молитви й війни. Поза всією несхожістю, підмайстер, послушниця і зброєносець перебували в одному екзистенційному модусі – модусі лімінальності, стані «вже-не-дитини-ще-не-дорослого». Саме цей стан, його внутрішня структура, гендерна асиметрія та соціальні функції постають предметом подальшого аналізу, що спирається на теорію обрядів переходу Арнольда ван Геннепа [121] та концепцію лімінальності Віктора Тернера [117].

2.2.1 Лімінальний вимір середньовічного ремісничого цеху: від учня до майстра

У середньовічному місті шлях від хлопчика-учня до майстра-цеховика функціонував не як просте професійне навчання, а як розгорнутий ритуал переходу, що змінював саму ідентичність людини. За фасадом економічних функцій цеху ховалася складна символічна система, яка перетворювала біологічне життя на культурно оформлену професійну біографію. Інструментом, що дає змогу розгледіти за цеховими статутами, нотаріальними актами й описами ритуалів універсальну структуру переходу, слугує теорія ритуалу переходу Арнольда ван Геннепа [121], яку розвинув Віктор Тернер [117]. Ван Геннеп показав, що будь-яка зміна соціального статусу в традиційному суспільстві структурується через три послідовні фази – сепарацію, лімен та

реінкорпорацію. Тернер збагатив цю модель поняттями *communitas*, антиструктури, *status degradation* та хронічної лімінальності – особливо продуктивними для аналізу середньовічного ремесла.

Застосування цієї моделі до цехової системи не є зовнішньою аналогією. Середньовічне ремесло з його чітко стратифікованою тріадою «учень – підмайстер – майстер» саме функціонувало як інституціоналізований ритуал переходу, кожен етап якого обставляли символічними практиками. Коли нюрнберзький ювелір створював шедевр «власноруч, без будь-чийої допомоги» [4], ішлося не просто про перевірку навичок, а про демонстрацію готовності до нового рівня відповідальності в умовах ритуальної ізоляції – класичну ознаку лімену. Коли паризький пекар після чотирьох років новіціату розбивав глиняний горщик об стіну [6], це ставало символічним знищенням попередньої ідентичності, що передувало входженню до корпорації.

Джерельна база це підтверджує. Філіпп Бернаді, аналізуючи провансальські нотаріальні акти XIII–XV століть, виявив, що термін *apprendicius* не позначав чіткого правового статусу – учень залишався юридично «невидимим» [17]. Збірка «*Learning on the Shop Floor*» за редакцією Берта Де Мунка, Стівена Каплана та Гуго Солі трактує учнівство як формування нової ідентичності й подає дані про соціальну мобільність у Фландрії [44]. Німецькі дослідження «*Die zünftige Berufsausbildung*» [113] та «*Im Spannungsfeld der Abhängigkeit?*» [131] описують примус до мандрів (*Wanderzwang*) як юридично закріплений механізм, що перетворював підмайстра на «чужака за визначенням». Класична праця Еміля Куорнарта про французькі *compagnonnages* розкриває альтернативну модель – «Тур де Франс» із його сакральною географією та внутрішньою ієрархією [38]. Дослідження Франко Франческі про ритуали тосканських гільдій показує урочисту присягу як момент найвищої згуртованості й водночас інструмент стримування [58]. Цехові статuti Нюрнберга (1531) [4] і Страсбурга (1571) [5] фіксують конкретні вимоги до шедевра, а документи паризьких пекарів 1285 року подають унікальний опис ритуалу розбиття

горщика [6]. Разом ці джерела уможливлюють реконструкцію цілісного лімінального циклу – від сепарації учня до реінкорпорації майстра.

Перший етап цехового переходу – учнівство – поставав фазою сепарації в її найрадикальнішому вираженні: вона вилучала дитину з кровної родини, позбавляла звичного соціального оточення й правового захисту та перетворювала на істоту, що тимчасово опинилася поза межами однозначних соціальних категорій. Ця сепарація мала три взаємопов'язані виміри – юридичний, просторовий та ритуальний. Юридичним фундаментом слугував учнівський контракт, укладення якого відбувалося публічно, часто в приміщенні гільдії або в присутності цехових старійшин, що надавало йому характеру легітимації. Контракт фіксував не лише економічні умови, а й глибоку трансформацію владних відносин: батьки передавали майстру право на фізичне покарання, контроль над пересуванням, виключне право розпоряджатися часом і працею учня – по суті, *patria potestas* переходила від кровного батька до професійного. Філіпп Бернарді виявив, що термін *apprendicius* у провансальських нотаріальних актах не позначав чіткої правової категорії; учень залишався юридично невидимим [17]. Дані по Фландрії зі збірки «*Learning on the Shop Floor*» показують, що значна частина учнів ніколи не завершувала навчання – через хворобу, смерть майстра або брак коштів [44]. Просторова сепарація закріплювала цей розрив: майстерня поєднувала функції дому, школи, місця праці та ритуального простору, а Куорнарт підкреслює, що вона сприймалася як місце зберігання таємниць ремесла – тих самих «*mystery*», від яких походить англійська назва гільдії [38]. Учень, фізично присутній у майстерні, символічно залишався поза нею, оскільки не володів знанням, яке конституювало цей простір як сакральний.

Якщо учнівство становило фазу сепарації, то підмайстерство розгортало власне лімінальну фазу в її найповнішому вигляді. *Wanderzwang* – примус до мандрів – був не звичаєвою рекомендацією, а юридично закріпленою нормою цехового права [113; 131]. Контроль здійснювався через систему документів, ключовим серед яких слугувала *Kundschaft* – посвідчення з особистими даними

та характеристикою поведінки [113]. Справжня функція *Wanderzwang* полягала у відтермінуванні конкуренції та соціальній селекції: сини майстрів отримували значні пільги аж до повного звільнення від мандрів, тоді як для вихідців із незаможних родин примус був абсолютним. Герберга, що тулилася на периферії міста – біля воріт, уздовж мурів, у передмістях, – правила за просторове втілення порогового стану, тоді як центр залишався простором осілості, влади та ієрархії. Внутрішня організація герберги здійснювала статусну нівеляцію: відсутність приватності, спільне харчування, брак особистих речей, уніфікований одяг стирали попередні соціальні відмінності, створюючи класичну лімінальну *communitas* за Тернером – спільноту, об'єднану спільним досвідом виключення [117].

Спільноти підмайстрів – *Gesellenbruderschaften* у німецькому просторі та *compagnonnages* у французькому – утворювали соціальний каркас лімінального існування. Витоки цих братств сягають готичних *Bauhütten*, а французькі *compagnonnages* мали складну легендарну історію, що пов'язувала три біблійні постаті – царя Соломона, майстра Жакена та отця Субіза – з трьома гілками компаньйонажу [38]. Принципи, на яких будувалися ці спільноти, становили систематичну альтернативу панівній соціальній структурі – «антиструктуру» в термінах Тернера [117]. Порівняння *Wanderzwang* та «Туру де Франс» розкриває два принципово різні модуси лімінальності. Німецька модель поставала лімінальністю-пасткою: відкритий маршрут, радикальна невизначеність, всеосяжний бюрократичний контроль через *Kundschaft* без символічного наповнення [113; 131]. Французька модель «Туру де Франс» функціонувала як лімінальність-ініціація: закритий, циклічний маршрут із канонічним списком міст, сакралізований через міфологію, із внутрішньою ієрархією посвячень [38].

Шедевр (*Meisterstück*, *chef-d'œuvre*) слугував тим фінальним випробуванням, яке мало завершити лімінальний стан і відкрити шлях до реінкорпорації, однак водночас він функціонував як головний фільтр. Нюрнберзька золотарська постанова 1531 року вимагала створення трьох окремих предметів [4]. Страсбурзький статут столярів 1571 року перетворював

виготовлення меблів на архітектурне проектування з математично регламентованими пропорціями [5]. Німецький правовий словник 1645 року зафіксував, що навіть син майстра, звільнений від внеску, не звільнявся від обов'язкового бенкету [3]. Ті небагато, хто долав усі бар'єри, проходили через церемонію реінкорпорації – фінальний акт переходу. Центральним її елементом виступала урочиста присяга вірності цеху [58]; ритуальний бенкет (Meisteressen) фіксував новий статус через колективне споживання; а найяскравішим прикладом публічного визнання залишається церемонія паризьких пекарів 1285 року, коли пекар Роже Ле Пассер після чотирьох років новіціату розбивав глиняний горщик, наповнений горіхами та вафлями [6].

Психологічний вимір цього переходу заслуговує на окрему увагу. Для учня сепарація ставала досвідом страху й самотності; для підмайстра лімінальний стан виявлявся амбівалентним – свободою пересування, зворотним боком якої була соціальна незакріпленість; для посвяченого майстра реінкорпорація приносила досвід тріумфу й відновлення суб'єктності. Увесь цей шлях, задуманий як меритократичний, на практиці функціонував як механізм соціального виключення: економічні бар'єри, політика закриття цехів і система пільг для синів майстрів перетворювали ритуал переходу на фільтр, який затримував більшість у стані хронічної лімінальності.

Отже, цехова ініціація постає як класичний обряд переходу, що вбирав у себе всі три стадії ван Геннепової моделі: сепарацію через учнівський контракт і розрив із родиною, розтягнуту лімінальність підмайстерських мандрів із їхньою *communitas* та антиструктурою, та реінкорпорацію через шедевр, присягу й бенкет. Проте саме цеховий матеріал із особливою виразністю оголює ту рису середньовічної лімінальності, яка відрізняє її від архаїчної: пороговий стан виступав не лише випробуванням, а й фільтром, що затримував одних на півдорозі й пропускав інших. Феномен «вічних підмайстрів», економічні бар'єри на вході до майстерства, привілеї для синів майстрів – усе це перетворювало ритуал на механізм соціальної селекції, легітимований символічною формою. Меритократичний за задумом, він функціонував як інструмент відтворення

нерівності, і саме в цій напрузі між обіцянкою трансформації та реальністю соціального виключення полягала його історична драма.

2.2.2 Монаший постриг як граничний випадок лімінальної ініціації: між гендерним ідеалом та соціальною реальністю

Серед усіх обрядів переходу монаший постриг займає унікальну позицію, оскільки претендував на онтологічну трансформацію людської істоти: інші ініціації змінювали соціальний статус, залишаючи незмінним фундаментальне місце в світі, – постриг вимагав повної і безповоротної смерті для світу як такого. Саме ця радикальність робить чернечу ініціацію ідеальним матеріалом для аналізу лімінальності – того порогового стану «буття-між», який, за Віктором Тернером, становить серцевину будь-якого обряду переходу [117].

Застосування тричленної моделі Арнольда ван Геннепа [121] до монашого постригу відкриває складну й багатовимірну картину, яка, однак, одразу ж стикається з двома фундаментальними методологічними викликами. Перший – гендерна асиметрія, що пронизувала всі аспекти чернечої ініціації: те, що для ченця слугувало тимчасовим випробуванням, яке вело до розширення суб'єктності, для черниці перетворювалося на перманентний стан, закріплений юридично через інститут суворого затвору та легітимований метафорою містичного шлюбу. Другий виклик – розрив між нормативним ідеалом, зафіксованим у статутах, канонах, літургійних чинах та агіографічній літературі, та соціальною реальністю, яка цей ідеал деформувала, симулювала або відверто заперечувала.

Прелімінальна фаза, або фаза сепарації, у нормативній моделі постає як тотальний і добровільний розрив кандидата з усіма аспектами світського існування. Статут святого Бенедикта, зокрема його 58-й розділ, вимагав від новоприбулого тривалого випробування, під час якого він мав довести щирість свого наміру [15]. Цей нормативний ідеал, однак, на практиці стикався з реальністю, в якій сепарація часто поставала не актом свободи, а результатом

економічного розрахунку або прямого примусу. Інститут посагу (*dos*) відіграв тут ключову роль, а канонічні заборони симонії, зокрема постанови Четвертого Латеранського собору 1215 року [106], мали обмежений ефект: для аристократичних родин відправлення дитини до монастиря було економічною стратегією, що дозволяла уникнути дроблення спадщини [122].

Гендерний контраст у сепарації виявлявся різучим. Чоловіча модель характеризувалася тим, що рішення про вступ до монастиря було, як правило, результатом тривалого життєвого шляху [90]; метафора духовного воїнства, що структурувала чоловіче чернецтво, дозволяла зберегти тяглість маскулінної ідентичності навіть у радикальному розриві зі світом [27]. Жіноча модель сепарації функціонувала принципово інакше: акт сепарації часто вчинявся не самою жінкою, а над нею – її батьками, опікунами, родичами [110; 122]. Інститут облатів – дітей, яких батьки «жертвували» монастирю в ранньому віці разом із майновим вкладом, – був особливо поширеним саме для дівчаток [110]. Недостатність або відсутність шлюбного посагу правила за другий масовий канал жіночого рекрутування, що робило «небесний шлюб» економічно привабливішим за земний [122]. У всіх цих випадках *consecratio* як *sponsa Christi* функціонувало не як містичний шлюб, а як форма соціальної утилізації, замаскована під благочестя [52; 95].

Власне лімінальна фаза розгорталася як складна система символічних, просторових, темпоральних, соціальних, юридичних, психологічних та екзистенційних трансформацій. Символічно-ритуальний вимір спирався на метафорику смерті та воскресіння [121; 117]: чоловічий постриг організовувався навколо метафори духовного воїнства [27], а жіночий обряд – *consecratio virginum* – моделювався за зразком вінчання і будувався навколо концепції *sponsa Christi*, нареченої Христової [52; 95].

Темпоральний вимір лімінальної фази виявляв ту саму гендерну асиметрію. Нормативно встановлена тривалість новіціату – один рік на Заході після Четвертого Латеранського собору, три роки на Сході за 40-м правилом Трулльського собору [106] – правила лише за мінімум. Для черниці ж суворий

затвір, закріплений юридично папською буллою «Periculoso» (1298) [87], перетворював лімінальність на перманентний модус існування. Просторовий вимір посилював цю темпоральну асиметрію: для ченця просторове применшення залишалося тимчасовим, для черниці затвір був довічним [87].

Соціально-структурний вимір лімінальності, згідно з Тернером, характеризується «структурною невидимістю» неофітів і формуванням «комунітас» [117]. У чоловічих монастирях спільна неприкаяність могла породжувати екзистенційну комунітас, однак у жіночих обителях її унеможлиблював від самого початку інституційний поділ на «хорових черниць» та «сестер-служниць» [110; 122].

Юридичний вимір довершував конструкцію лімінальності: кандидат зазнавав «цивільної смерті» (*mors civilis*) [87]. Для ченця складання обітниць відкривало шлях до священства і влади; для черниці конструкція містичного шлюбу мала незворотні юридичні наслідки – шлюб із Христом виявлявся абсолютно нерозривним [87].

Психологічно-дисциплінарний вимір лімінальної фази занурює в найінтимніший шар порогового досвіду. Три основні дисциплінарні механізми – абсолютний послух, тотальна сповідь помислів та тілесна аскеза – формували нову суб'єктивність [57]. Для черниць цей дисциплінарний тиск посилювався контролем над жіночою сексуальністю, яку середньовічна культура мислила як онтологічно небезпечну [27; 52].

Постлімінальна фаза завершувала обряд переходу. Для ченця агрегація відкривала шлях до священства і влади; для черниці вона назавжди закріплювала її статус підопічної, чия сакраментальна залежність від чоловіків-кліриків залишалася непереборною [87]. Соціальна реальність продукувала те, що можна назвати «тіньовою лімінальністю», – ситуацію, коли сакральний перехід перетворювався на симуляцію або трагедію [52; 87; 122]. Однак було б помилкою вважати, що ці реалії повністю знецінювали лімінальність: сама лімінальна структура зберігала трансформативний потенціал – резилієнтність, здатну

продукувати справжню внутрішню зміну навіть усупереч найнесприятливішим зовнішнім умовам [27].

Таким чином, монаший постриг постає як граничний випадок лімінальної ініціації. Він демонструє, як стать визначала принципово різні модуси існування: тимчасове випробування, що вело до розширення суб'єктності для чоловіка, та перманентну онтологічну залежність для жінки.

2.2.3 Лицарська ініціація як лімінальний цикл

Середньовічне суспільство виробило кілька моделей входження в доросле життя – цехову, монастирську, лицарську, – кожна з яких по-своєму оформлювала перехід від одного стану до іншого. Лицарська модель вирізняється навіть на цьому тлі: вона тривала роками, інколи десятиліттями, і перетворювала саму лімінальність на окремий соціальний інститут. Саме ця особливість робить лицарський шлях показовим прикладом для перевірки теорії Арнольда ван Геннепа [121] й Віктора Тернера [117]. Якщо в архаїчних ініціаціях лімінальна фаза триває дні або тижні, то тут вона охоплювала цілий прошарок – пажів і зброєносців, – частина з яких ніколи не перетинала порогу посвяти, залишаючись у проміжному стані пожиттєво [56].

Входження до лицарського лімінального циклу регулювалося насамперед становою належністю. Як показує Моріс Кін, із XII століття посвята переставала бути винагородою за особисту звитягу й перетворювалася на спадковий привілей [75]. Жан Флорі простежує, як ця тенденція супроводжувалася аристократизацією лицарства: колишня відкрита дружинна верства замикалася в окремий *ordo* [56].

Першим актом відділення ставало фізичне вилучення хлопчика з батьківської оселі у віці близько семи років [121; 75]. У статусі пажа він виконував підкреслено принизливі службові обов'язки, що, за Тернером, належить до ключових ознак лімінальності [117]. На стадії зброєносця лімінальність різко інтенсифікувалася: багаторічне носіння важкого

спорядження, синці, рани й переломи стирали з тіла сліди «м'якої» дитячої фізичності [98; 75], а біль і виснаження виконували функцію «продуктивного страждання», руйнуючи стару соматичну ідентичність [117].

Економічний чинник важив на цій стадії не менше. Флорі описує феномен «вічних зброєносців» (*écuyers perpétuels*) – вихідців із дрібношляхетських або збіднілих родин, які не могли зібрати коштів на бойового коня, обладунки та спорядження [56]. Економічний ценз працював як регулятор не лише входу до лімінального циклу, а й виходу з нього.

Окрім фізичної підготовки, стадія зброєносця була часом інтенсивного засвоєння етичного кодексу. Анонімна поема «*Ordene de chevalerie*», проаналізована Максом Ліbermanом, подає цей процес як передачу езотеричного знання, недоступного поза межами лімінального простору [26; 84].

У кульмінаційний момент посвяти, коли лицар-хрестоносець Гуго Тіверіадський мав би завдати Саладіну ритуального удару долонею – *colée*, – він раптово зупиняється. Його пояснення схоплює суть цього жесту як лімінального маркера:

*«Сір, – мовив він, – це нагадування
про того, хто посвятив його
в лицарі й висвятив,
але я не дам його вам,
бо я тут у вашій в'язниці
і не повинен чинити безчестя,
хоч би що мені робили чи казали;
тому я не хочу вас бити.»* [26]

Гуго називає удар «нагадуванням» (*remembrance*) – не покаранням, не випробуванням сили, а саме тілесним знаком, що мав назавжди закарбувати в пам'яті й тілі посвяченого факт переходу. Його відмова, вмотивована статусом полоненого, який не може вдарити володаря, не вчинивши безчестя, показує, що *colée* не був механічною дією: жест вимагав правильної соціальної диспозиції між посвячувачем і посвячуваним, без якої лімінальний перехід не міг відбутися.

Якщо багаторічне учнівство було розтягнутою в часі лімінальною фазою, то церемонія посвяти ставала її кульмінаційним згущенням. «Ordene de chevalerie» дає чи не найповніший для початку XIII століття опис цієї структури [26; 84]. Прелімінальна фаза посвяти розпочиналася з ритуального обмивання, яке уподібнювалося до другого хрещення [26; 75]. Після обмивання кандидата одягали в білу лляну сорочку – знак чистоти й водночас поховальний саван, – червону мантию та чорні панчохи. Ця послідовність переодягань, докладно описана Ліbermanом і підтверджена Лайонс, мала виразний характер символічної смерті [84; 86].

Лімінальна фаза – нічне пильнування (*veillée des armes*) у каплиці – становила серцевину церемонії. Зброя кандидата заздалегідь розміщувалася на вівтарі, двері каплиці зачинялися для сторонніх, і кандидат залишався наодинці в стані молитви, посту й цілковитого мовчання [75; 84]. Це був момент найвищої соматичної вразливості, коли тіло, позбавлене звичних опор, «розчинялося» і ставало пластичним матеріалом для трансформації [98; 117]. Зброя на вівтарі проходила через процес сакралізації – зі знарядь насильства вона перетворювалася на інструменти, легітимовані божественною присутністю [75; 84].

Постлімінальна фаза розпочиналася на світанку: сповідь, меса, причастя, публічне вручення інсигній – золотих шпор, білого поясу й меча [84; 26]. Кульмінацією реінкорпорації слугував ритуальний удар *colée*. Ліberman підкреслює, що слово «*remembrance*» охоплює саму суть жесту: удар мав закарбувати в пам'яті – і в тілі – момент переходу [84]. Моріс Кін називає *colée* «єдиним ударом, який лицар мав стерпіти, не відповідаючи» [75], а Торі Пірман – моментом остаточного закарбування переходу в тіло [98].

Посвята робила людину лицарем, але феодальне суспільство потребувало, щоб кожен лицар був вписаний у конкретну ієрархію. Цю функцію виконував омаж, який органічно продовжував посвяту [20; 60]. Марк Блок називає омаж механізмом, що перетворював абстрактну домовленість на «живий зв'язок» [20]. Френсіс Л. Гансгоф показав, що омаж має трифазову структуру, яка вкладається

в модель ван Геннепа [60; 121]. Прелімінальна фаза – публічне прибуття до двору сеньйора з непокритою головою, без зброї, без пояса [20]. Центральний лімінальний момент – *immixtio manuum*, вкладання з'єднаних долонь васала в руки сеньйора. Жак Ле Гофф називає цей момент «тілесним контрактом», у якому дотик замінював писану угоду [78]. Постлімінальна фаза: поцілунок (*osculum*), клятва вірності (*fidelitas*) на реліквіях та інвеститура – вручення символу феоду [60; 20].

Тілесний модус омажу був інакшим, ніж у посвяченні: якщо посвята робила тіло об'єктом трансформації, то омаж – її суб'єктом. Посвята творила горизонтальну спільноту рівних – *communitas* перед Богом [117; 75], омаж творив вертикальну ієрархію підпорядкування [20; 78]. Ці два вектори співіснували в одному ритуальному комплексі, і саме це поєднання робило феодальне суспільство водночас корпоративно замкненим і внутрішньо стратифікованим.

Проведений аналіз дає змогу стверджувати, що лімінальність у лицарському циклі була не коротким спалахом, а системоутворюючим принципом феодального суспільства. Феномен «вічних зброєносців» показує, що пороговий стан міг бути постійним місцем у соціальній структурі [56; 75]. На відміну від одноразової моделі ван Геннепа [121], у лицарському циклі символічна смерть була розмножена на кілька послідовних етапів: відділення від роду, обмивання, нічне пильнування, удар *colée*, омаж. Біологічний вік не визначав статус – визначальним було ритуальне проходження [117; 56].

Психологічний вимір цього процесу полягав у поетапній інтеріоризації зовнішніх норм. Паж переживав травму відділення; зброєносець вчився діяти всупереч страху смерті; удар *colée* закріплював нову ідентичність на рівні підсвідомості; омаж перетворював залежність на предмет гордості. Горизонтальна рівність перед Богом і вертикальне підпорядкування сеньйору утворювали постійну внутрішню напругу, яка й становила психологічне ядро лицарської суб'єктивності [98; 117].

Таким чином, лицарська ініціація поставала цілісною соціальною технологією конструювання особистості, яка не просто відображала феодальний порядок, а творила його – на рівні тіла, символу й психіки.

Отже, три моделі середньовічної ініціації – цехова, чернеча та лицарська – при всій своїй зовнішній несхожості працювали за спільним алгоритмом: радикальна сепарація від попереднього життя, тривале перебування в лімінальному стані з тілесними випробуваннями та формуванням *communitas*, і фінальна реінкорпорація через публічний ритуал. Водночас кожна з них оголює специфічну грань середньовічної лімінальності: цех – її функцію соціального фільтра, що затримував одних на півдорозі; монастир – граничну гендерну асиметрію, яка перетворювала тимчасове випробування ченця на довічний стан черниці; лицарство – здатність лімінальності ставати системоутворюючим принципом цілого суспільного прошарку. У всіх трьох випадках ритуал функціонував не як пасивне відображення соціального порядку, а як потужна технологія його творення – на рівні тіла, символу й психіки.

2.3 Шлюб як соціальний поріг у житті середньовічних європейців

У житті середньовічних європейців одним із найзначущіших та найскладніших порогових етапів було укладання шлюбу. Саме шлюб, як жоден інший життєвий рубіж, акумулював у собі напругу між особистим і публічним, духовним і матеріальним, свободою та примусом. Мета цього підрозділу – спираючись на першоджерела та медієвістичні дослідження, проаналізувати шлюб у середньовічній Європі як розтягнутий у часі лімінальний процес, у межах якого розгортався цілий спектр порогових станів, що охоплювали юридичний, просторовий, економічний та гендерний виміри. Якщо в архаїчних ініціаціях лімінальна фаза триває дні або тижні, то середньовічний шлюб міг розтягуватися на місяці та роки, а в багатьох випадках люди застрягали в ньому назавжди, творячи особливий тип соціального існування – перманентну пороговість.

Лімінальну, внутрішньо конфліктну природу шлюбу блискуче окреслив Жак Ле Гофф у «Цивілізації середньовічного Заходу»: він описує це явище як поле битви між світським і церковним, між інстинктами та почуттями, обов'язком та індивідуальною волею, матеріальною вигодою та емоційною щирістю [80]. Ці фундаментальні суперечності породжували безліч юридичних і соціальних «сірих зон», у яких подружжя могло перебувати роками, не маючи змоги остаточно перейти ані до стану безшлюбних, ані до стану повноцінно одружених.

Першим і, можливо, найпотужнішим виміром, у якому розкривалася пороговість шлюбу, поставала юридична сфера. У середньовічному канонічному праві, яке поступово монополізувало юрисдикцію над матримоніальними справами, викристалізувалася доктрина, що ставила на чільне місце не фізичний акт, а вольову згоду сторін. Юристи розрізняли два типи шлюбної згоди: *verba de futuro* – обіцянку одружитися в майбутньому, та *verba de praesenti* – згоду в моменті, яка, власне, й творила нерозривний шлюбний зв'язок [41]. Заручини, оформлені через *verba de futuro*, були класичною лімінальною фазою. Пара вже не була вільною – їх пов'язувала обіцянка, порушення якої тягнуло за собою звинувачення у віроломстві та церковні санкції, – проте вони ще не були чоловіком і дружиною, а їхній зв'язок залишався розірваним за певних умов. У цей період наречені перебували в стані соціальної невизначеності: їхні стосунки були одночасно і легітимними, і незавершеними, що робило їх вразливими до пліток, пересудів і юридичних колізій.

Ситуацію додатково ускладнювала наявність різних, часто конкуруючих підходів щодо того, який саме шлюб слід вважати остаточно довершеним і незворотним. У світському праві багатьох регіонів вирішальним чинником часто слугувала консумація – фізичне сполучення, передача посагу або навіть народження спадкоємця. Натомість канонічне право, особливо починаючи з реформ папи Олександра III (XII ст.), дедалі послідовніше наголошувало на вільній згоді сторін, вираженій у теперішньому часі. Таким чином, як зауважує

Ле Гофф, подружжя могло опинитися в юридично «сірій зоні»: воно вважалося одруженим за одним правом і неодруженим за іншим [80].

Девід д'Аврей простежує, як папська курія поступово, від XII до XVI століття, зарезервувала за собою виняткове право розривати навіть дійсні, але неконсумовані шлюби [41; 42]. Це повноваження ґрунтувалося на розрізненні між *matrimonium ratum* (дійсним через згоду) та *matrimonium ratum et consummatum* (дійсним і довершеним через консумацію). Лише останнє вважалося абсолютно нерозривним, тоді як неконсумований шлюб, навіть освячений церковним благословенням, зберігав принципову відкритість до анулювання. Це означало, що такі пари роками перебували у своєрідному «підвішеному» стані: їхній союз був реальністю, але його можна було скасувати папським декретом. Відповідно, відсутність консумації або сумніви щодо неї залишали подружжя в перманентному пороговому стані.

Причини цієї «затримки» могли бути різноманітними. Однією з найдраматичніших виступала імпотенція або безпліддя, які канонічне право розглядало не просто як медичну ваду, а як канонічну перешкоду (*impedimentum*), що унеможливлювала досягнення головної мети шлюбу. Хрестоматійним є випадок французького короля Філіпа II Августа, який наступного дня після весілля з Інгеборгою Данською заявив про свою неспроможність виконати подружній обов'язок – виключно щодо неї, як він стверджував, внаслідок «чаклунства». Справа тягнулася понад двадцять років і дійшла до папи Інокентія III, демонструючи, наскільки політично вибуховим міг бути цей пороговий стан: доля династії Капетингів, легітимність спадкоємця, міжнародні альянси – усе це залежало від здатності монарха перетнути «поріг плоті» [42]. Інгеборга, замкнена в монастирі, роками перебувала в статусі ні дружини, ні вдови, ні вільної жінки, ставши заручницею біологічної та політичної лімінальності.

Подібним чином тривала фізична розлука, спричинена війною, паломництвом чи торговельною експедицією, занурювала жінку в стан невизначеності: вона не була вдовою, не була дружиною в повному сенсі й не

була вільною для нового шлюбу. Це класичний лімінальний стан соціальної «підвішеності» (*suspensio*). Іншим шляхом до постійної пороговості слугував вибір одного з подружжя на користь чернецтва: той, хто залишався в миру, опинявся в стані «покинутого подружжя» – не розлученого в юридичному сенсі й не вдівця, – чий статус ставав глибоко амбівалентним. Нарешті, церковна сепарація «від столу й ложа» (*a mensa et thoro*), детально досліджена Джеймсом Брандейджем, була інституалізованою формою юридичної лімінальності, яка дозволяла подружжю жити окремо, але не розривала шлюбний зв'язок [24]. Люди залишалися юридично єдиним цілим, але соціально та просторово розділеними, не могли одружитися вдруге, а їхній соціальний статус був постійно «незавершеним».

Таємний шлюб (*matrimonium clandestinum*) був чи не найяскравішим прикладом системної юридичної лімінальності. Як показує Шеннон МакШеффі на матеріалах Лондона XV століття, таємні шлюби не були маргінальною екзотикою, а поширеним явищем, особливо серед молоді, слуг, ремісників – усіх, хто прагнув уникнути диктату батьків або гільдій [91]. Укладені без публічного оголошення, без свідків, часто вночі в саду, на полі або в чужому домі, ці шлюби базувалися виключно на обміні згодою в теперішньому часі. Їхній парадокс полягав у тому, що в очах церкви, вірній доктрині згоди, вони були цілком дійсними та сакраментальними, але з точки зору світського права, громади та родини – нелегітимними. Увесь період від таємного вінчання до публічного визнання подружжя жило «у гріху і во Христі» одночасно, постійно балансуючи на межі соціально прийнятного й караного.

Пороговість шлюбу мала виразний просторовий вимір. Жан-Клод Шмітт показує, що обряд вінчання впродовж більшої частини середньовіччя відбувався не всередині храму, а біля його дверей, *ante portas ecclesiae* [108]. Це розташування – на межі між профанним зовнішнім світом і сакральним внутрішнім простором – ідеально візуалізувало статус наречених: вони стояли на порозі, уже відділені від світу, але ще не допущені до святині. Лише після обміну згодою та благословення пара переступала поріг, і цей просторовий

перехід унаочнював перехід онтологічний. Водночас паперть була публічним простором, що підкреслювало суспільний характер шлюбу на противагу приватності таємних союзів.

Якщо церковний портал був простором початку лімінальної драми, то шлюбне ложе слугувало простором, де цей перехід мав би остаточно завершитися – або, навпаки, свідомо зупинявся. Голлі Морган переконливо демонструє, що шлюбне ложе не було інтимним простором у сучасному сенсі: воно було місцем сексуальної близькості, пологів, агонії та смерті, прийняття політичних рішень і демонстрації соціального статусу [92]. Діана Вольфталъ додає, що вікна, двері, завіси та запнуті балдахіни візуально підкреслювали його лімінальний характер – ложе було «кімнатою в кімнаті», простором, який сам перебував на межі між світом і укриттям [124]. Цій офіційній, сакральній географії шлюбу протистояла «тіньова географія» – альтернативні простори, де укладалися таємні шлюби: сад за містом, відкрите поле, чужий дім, таверна. Ці місця, згадувані в судових записах, які проаналізувала МакШеффі, самі перебували на маргінесі соціального порядку, і тому в них укладалися союзи, що так само перебували на маргінесі норми [91].

Економічний вимір шлюбної лімінальності важив не менше. Марта Гауелл показує, що майно подружжя часто перебувало в стані «підвішеності» протягом тривалого часу [69]. Посаг, який дружина приносила в дім чоловіка, юридично належав йому в управління, але залишався «призначеним» для утримання дружини та майбутніх дітей. У випадку смерті чоловіка, бездітності чи розлучення починалася складна процедура його повернення, яка могла затягнутися на роки. У цей період вдова або покинута дружина опинялася в економічному «чистилищі» – вона не мала повного контролю над майном, яке вважалося її власністю, і була змушена вести судові тяганини з родичами чоловіка. Для чоловіка економічна пороговість була пов'язана з відповідальністю за управління посагом, який не був його безумовною власністю, що перетворювало його на своєрідного «тимчасового розпорядника».

Усі ці виміри набували особливої гостроти в гендерному досвіді. Якщо для чоловіка шлюб був насамперед переходом до статусу голови родини, то для жінки це був набагато глибший і травматичніший перехід між родами, що супроводжувався майже повною втратою попередньої ідентичності. Укладаючи шлюб, жінка фізично й символічно перетинала межу: вона покидала дім батька та переходила до дому чоловіка. Ле Гофф зауважує, що цей перехід супроводжувався ритуалами, які підкреслювали її лімінальний статус: ритуальне оплакування нареченої, символічний опір при переході порогу, зміна зачіски та одягу [80]. У аристократичному середовищі цей пороговий стан міг бути особливо тривалим: молода дружина опинялася в чужому домі, серед чужих людей, і її повна інтеграція часто залежала не від весільного обряду, а від народження спадкоємця. До того моменту вона залишалася «чужинкою», чий статус був умовним і міг бути анульований у випадку безпліддя.

Перший шлюб відкривав двері в лімінальний стан, а вдовство відкривало другий, часто ще драматичніший пороговий період. Збірник за редакцією Сандри Кавалло та Ліндан Ворнер показує, що вдова була справжньою «гендерною тріщиною» в патріархальному соціальному устрої [35]. Втративши чоловіка, вона набувала певної правоздатності, немислимої для заміжньої жінки, однак ця свобода сприймалася як тимчасова аномалія. Вдовство породжувало потрібну лімінальність: правову (статус спадкоємиці був тимчасовим), сексуальну (громада з підозрою ставилася до сексуально активної вдови, а Церква заохочувала до збереження цноти) та просторову (непевне становище в домі покійного чоловіка). Катаріна Кларк детально досліджує, як пастирська література формувала ідеал «святої вдови», намагаючись «завершити» лімінальний стан через її перетворення на «наречену Христову», однак ця модель була доступна лише заможним жінкам [36].

Найтрагічнішим проявом гендерної лімінальності було викрадення жінки з метою шлюбу. Шанель Деламайєр, аналізуючи пізньосередньовічні Нідерланди, трактує викрадення як насильницький і симулятивний обряд переходу, у якому згода жінки або ігнорувалася, або фабрикувалася заднім числом [47]. Жінку

насилено переміщали через просторову межу, після чого, як правило, відбувалася консумація, яка за світським звичаєвим правом могла вважатися завершенням шлюбу. Навіть якщо суд анулював шлюб і карав викрадача, повернення до попереднього статусу було для жінки майже неможливим: її репутація була незворотно пошкодженою, а життя залишалося позначеним цією травматичною лімінальністю.

Проведений аналіз дає підстави стверджувати, що середньовічний шлюб доцільно розглядати не як точку на часовій осі, а як складний, багатовимірний простір лімінальності. Цей простір охоплював юридичний вимір – «сірі зони» між світським і канонічним правом, між обіцянкою та доконаним фактом; просторовий вимір – від церковної паперті та шлюбного ложа до альтернативної «тіньової географії»; економічний вимір – посаг, спадщина та вдовина частка, що перебували в стані постійної підвішеності; і глибокий гендерний вимір, де пороговість для жінки була не тимчасовим випробуванням, а майже постійним модусом існування – від переходу в дім чоловіка до амбівалентного статусу вдови чи травми викрадення. Між тимчасовою лімінальністю (заручини, очікування консумації) та перманентною лімінальністю (духовний шлюб, довічне вдівство, покинутість) розгортався цілий спектр порогових станів, які середньовічне суспільство не просто допускало, а й виробило складну систему їх регулювання та символічного осмислення.

Яскравим прикладом колективної реакції на «збій» обряду переходу постає шаріварі – ритуальне осміяння, глибоко проаналізоване Ле Гоффом та Жаном-Клодом Шміттом [77]. Шаріварі влаштовували тоді, коли вдівці одружувалися вдруге, особливо за великої різниці у віці. Громада сприймала це як порушення нормального порядку – спробу повторно перетнути поріг, що мав би залишитися позаду. Глумливий шум, биття в каструлі, смолоскипна хода, сороміцькі пісні – усе це було потужним засобом колективного контролю, який символічно «виштовхував» порушників із зони норми й нагадує нам, що лімінальність була не лише індивідуальним досвідом, а й предметом пильної колективної уваги.

Отже, шлюб у середньовічній Європі поставав не просто як один із обрядів переходу, а як складний соціокультурний поріг, який міг розширюватися до цілого життєвого світу, сповненого небезпек, суперечностей і постійної невизначеності. У цьому просторі перепліталися право, простір, майно і стать, утворюючи унікальний феномен, який змушує переосмислити саму ідею лімінальності як швидкоплинного моменту між двома стабільними станами.

2.4 Смерть як лімінальний процес у середньовічній культурі: від передлімінальної підготовки до космологічної інтеграції

У середньовічному світогляді смерть не була ані раптовим обривом, ані простим біологічним завершенням – вона поставала найвеличнішим і найнебезпечнішим із переходів, які будь-коли випадали на долю людини. Уся культура цієї епохи – від теологічних спекуляцій до найтихіших молитов біля смертного ложа – служила для того, щоб осмислити, ритуалізувати та убезпечити цей рубіж. Концепція лімінальності, яку запровадив Арнольд ван Геннеп [121] і розвинув Віктор Тернер [117], дає змогу побачити в цій культурі не хаотичне нагромадження обрядів, а струнку, внутрішньо логічну систему, де смерть постає як багатовимірний процес переходу. Цей перехід розтягувався в часі далеко за межі останнього подиху, охоплював складну просторову географію – від смертного ложа до найвіддаленіших сфер потойбіччя. Він втягував у себе не лише душу, а й тіло, не лише самого помираючого, а й усю спільноту живих, і перетворював саму тканину соціальних, правових та космічних стосунків. Інтелектуальне підґрунтя для такого погляду створили два видатних медієвісти: Жак Ле Гофф [76] простежив, як народження Чистилища перебудувало всю «економіку спасіння», а Каролін Вокер Байнум [30] показала, що тіло було не в'язницею душі, а невід'ємним осереддям особистості, яке потребувало ретельної підготовки до воскресіння.

Земне життя в цій системі мислилося виключно як передлімінальна фаза – час підготовки, паломництво, випробувальний термін, від якого залежала вся

вічність. Час сприймали не як нейтральну тривалість, а як єдиний, незворотний ресурс, даний людині для покаяння, спокути та накопичення заслуг. Ле Гофф у своєму аналізі «економіки спасіння» показав, що кожен день, кожна година, кожна справа мали свою ціну у вічності: час перетворювався на валюту, яку можна було інвестувати в майбутнє – у скорочення терміну перебування в Чистилищі, у здобуття небесного заступництва, у забезпечення молитовної підтримки після смерті [76]. Проповідники невтомно нагадували про *memento mori*, про невідомість смертної години, про необхідність бути готовим до переходу щомиті. Ця темпоральна напруга – між невідомим моментом кінця і необхідністю використати кожен мить для підготовки до нього – була одним із головних двигунів релігійного життя, аскези, благодійності та літургійної активності.

Однак ця підготовка не була справою лише безтілесної душі. Байнум переконливо довела, що для середньовічного християнства тіло виступало не тимчасовою оболонкою, а сутнісною частиною людської особистості [30]. Саме в тілі людина грішила, у тілі каялася, через тіло отримувала благодать у таїнствах, і саме тіло мало воскреснути в кінці часів для повноти блаженства або повноти мук. Ця теологічна антропологія мала колосальні наслідки: тіло не можна було ігнорувати чи зневажати – його треба було дисциплінувати, очищувати, готувати до майбутнього прославлення. Аскеза, піст, самозречення, фізичне страждання – усі ці практики ставали парадоксальною формою турботи про тіло. Через обмеження тілесних потреб, через добровільне прийняття болю людина не знищувала свою плоть, а перетворювала її, наближала до того стану нетлінності, який мав настати після воскресіння. Стигмати – рани Христові, які чудесним чином з'являлися на тілах деяких святих, – слугували найяскравішим виявом цієї передлімінальної роботи: вони свідчили, що плоть уже за життя може стати полотном, на якому відображається небесна реальність, і що межа між тлінним і нетлінним може бути подолана ще до фізичної смерті [27].

Передлімінальна фаза мала також глибокий соціальний і наративний вимір. Людина готувалася до смерті не наодинці, а всередині складної мережі

стосунків: вступ до релігійного братства, що спеціалізувалося на похоронних справах, ставав стратегічною інвестицією; складання заповіту – не просто юридичним актом, а останнім словом, у якому майно конвертувалося в молитви, меси та милостиню. Середньовічна культура пропонувала людині готові моделі правильної смерті: життя святих слугували зразками для наслідування, а «*Ars Moriendi*» – «Мистецтво помирати» – пропонувало детальний сценарій останніх годин, який, однак, можна було успішно розіграти лише тоді, коли все попереднє життя було репетицією цієї фінальної битви.

Коли ставало зрозуміло, що хвороба є смертельною, розпочиналася кульмінаційна фаза – власне помирання, яке було не пасивним згасанням, а напруженою драмою, що розгорталася на межі світів. Передусім здійснювали ритуальне відділення вмираючого від звичного соціального простору: його клали не на ліжко, а на підлогу, на соломі або попіл. Цей жест уподібнював людину до Адама, вигнаного з раю, і водночас стирав усі земні титули, багатства, статуси. Змінювали й простір навколо: дзеркала завішували, вогонь у печі гасили, залишаючи лише освячені свічки, які перетворювали кімнату на подібну каплиці, де межа між земним і потойбічним ставала максимально тонкою.

Саме тут розгорталася центральна драма помирання, сценарій якої детально прописали в трактатах «*Ars Moriendi*». Спокуси ретельно підбрали як такі, що найбільше загрожують саме вмираючому: спокуса зневіри у вірі, гордині, нетерпіння, надмірної прив'язаності до земного, сумніву в істинності віри. На кожному з цих атак трактат давав відповідь – молитву, жест, слово. Уся ця битва розгорталася не лише в душі, але й на тілі: оточення читало обличчя вмираючого, його жести, звуки як текст, як свідчення про успіх чи провал переходу. Мирне обличчя, спокійне дихання правили за ознаки «доброї смерті»; конвульсії, крик, спотворені риси свідчили про те, що демони виграють битву.

У цій драмі брала участь уся громада. Священик приймав останню сповідь, відпускав гріхи, здійснював соборування – помазання освяченою олією органів чуття, яке запечатувало тіло від демонічного втручання. Кульмінацією ставало останнє причастя – *viaticum*, «напуття в дорогу»: сам Христос входив у тіло

вмираючого, щоб провести його душу через поріг. У цей момент зникали всі соціальні ієрархії, а вмираючий прощався з кожним, просив пробачення, давав останні розпорядження. Складання або підтвердження заповіту ставало фінальною інвестицією в «економіку спасіння», що забезпечувала потік молитов, які мали супроводжувати душу в Чистилищі [76].

Однак не всяке помирання розгорталося за цим ідеальним сценарієм. Над ним постійно висіла загроза «поганої смерті» – *mors repentina*, смерті раптової, без покаяння, без причастя, без свідків. Саме ця загроза ставала тим тлом, на якому «добра смерть» набувала своєї цінності. Раптова смерть обривала перехід на півдорозі, залишала душу в стані жахливої незавершеності, обтяженою несповіданими гріхами. Це була лімінальна катастрофа: душа, яка не пройшла через правильний обряд переходу, не могла ані повернутися до світу живих, ані увійти до спільноти мертвих. Вона застрягала на межі, стаючи приви́дом, а її тіло опинялося в аномальному стані – могло не розкладатися або ж, навпаки, розкладатися з особливим смородом, що свідчив про прокляття.

Після останнього подиху починалася серія ритуалів, які мали на меті провести душу через поріг і водночас зцілити соціальну тканину громади, розірвану втратою. Обмивання тіла ставало другим хрещенням, що змивало з плоті залишки гріха; потім тіло одягали в особливий одяг, який стирав усі соціальні маркери: лицаря ховали без обладунків, єпископа – без розкішних риз, усіх – в однаковому білому савані. Положення тіла в могилі відігравало колосальне значення: його клали обличчям догори, головою на захід, ногами на схід, перетворюючи на космологічний компас, спрямований у бік майбутнього воскресіння. Період між смертю та похованням – зазвичай три дні, що символічно повторювало три дні перебування Христа в гробі – ставав часом максимальної небезпеки, коли над тілом безперервно читали Псалтир.

Похоронна процесія ставала найпублічнішим елементом усього ритуального комплексу, і її структура виявлялася глибоко лімінальною. Попереду йшли жебраки – ті, хто за життя були останніми в соціальній ієрархії, тепер очолювали рух, представляючи Христа в образі вбогого. За ними – духовенство, потім тіло

померлого, а за ним – родичі в порядку, зворотному до звичайної ієрархії. Ця ритуальна інверсія демонструвала, що перед обличчям смерті всі людські ієрархії є відносними. Звук дзвонів супроводжував процесію, перетинаючи межу між світами, а дим ладану символізував сходження душі до Бога.

Церква, до якої вносили тіло для заупокійної меси, поставала простором подвійної лімінальності. Катафалк, встановлений у центрі храму, ставав місцем, де земне і небесне сходилися в одній точці. Саму заупокійну месу – *Requiem* – структурували як прохання про перехід від стану неспокою до стану вічного миру. Знаменитий *Dies Irae* описував момент, коли час зупиниться, всі мертві повстануть із гробів, а світ буде зруйнований вогнем, нагадуючи, що лімінальний стан колись завершиться остаточним судом. Після меси тіло виносили на цвинтар, де священник кидав першу лопату землі, виголошуючи: «Земля єси, і в землю відійдеш», символічно завершуючи земний шлях людини.

Після поховання наставав час поминальної трапези – ритуалу реінтеграції, який водночас зберігав лімінальні риси: для померлого залишали місце за столом, ставили їжу, а частину страв відносили на могилу або роздавали жебракам. Поминальні практики розтягувалися на тижні, місяці й роки. Третій, дев'ятий, сороковий день, півроку, річниця – усі ці дати ставали вузловими точками, у які відбувалися спеціальні заупокійні меси. Сороковий день вважався особливо важливим, оскільки саме тоді душа остаточно залишала земний світ, а «тридцятигригоріанський» цикл із тридцяти мес слугував гарантованим засобом звільнення душі з Чистилища.

Центральне місце в цій системі посідало Чистилище – простір, у якому лімінальність набула своєї найповнішої, інституціоналізованої форми. Ле Гофф показав, що це уявлення виникло лише наприкінці XII століття як відповідь на глибоку потребу в більш нюансованому розумінні потойбічної справедливості [76]. До того потойбічний світ поставав бінарним – рай або пекло, – що створювало нестерпну напругу для більшості людей, які не були ані святими, ані абсолютними грішниками. Чистилище стало «третім місцем», простором, де душа могла завершити свою покуту після смерті, де вирок не був остаточним, де

існувала можливість поступового очищення. Час у Чистилищі минав інакше, ніж на землі: з одного боку, перебування там вимірювали в земних категоріях – днях, роках, століттях, – що слугувало основою для «економіки спасіння»; з іншого боку, теологи наголошували, що ці цифри не слід розуміти буквально. Цей парадокс – вимірюваний, але невимірюваний час, просторово локалізоване, але невизначене місце – становив серцевину лімінальності Чистилища [76].

У Чистилищі стиралися земні ієрархії: папа, король, купець і селянин страждали однаково, об'єднані спільним проходженням через поріг – класична лімінальна *communitas* за Тернером [117]. Водночас Чистилище ставало простором надії, де страждання мало сенс і кінець, а молитви живих, заупокійні меси, милостиня функціонували як юридичні інструменти, що дозволяли впливати на просторово-часові координати душі, скорочувати її шлях, полегшувати страждання. Байнум показала, що два процеси – очищення душі в Чистилищі та розклад тіла в землі – виявлялися паралельними й синхронізованими, спрямованими до однієї мети: моменту воскресіння, коли очищена душа возз'єднається з відновленим, нетлінним тілом [30].

Однак система могла дати збій. Існували категорії смертей, які не вписувалися в нормативний сценарій, обривали перехід на півдорозі, залишали душу й тіло в стані перманентної лімінальності. Раптова смерть, самогубство, відлучення від Церкви, смерть нехрещених немовлят – для таких померлих не знаходилося місця в освяченій землі цвинтаря. Їх хоронили на роздоріжжях, у болотах, ярах, на пустирях – у місцях, які перебували поза межами впорядкованого, сакралізованого простору. Поховання на роздоріжжі символічно замикало душу в просторовій пастці: вона блукатиме, не в змозі обрати напрямок. Тіло «поганого» мерця несло в собі загрозу, яка могла проявитися фізично: воно могло не розкладатися, стаючи вампіром, і тоді вдавалися до жорстоких ритуалів – викопування, пробиття кілком, відсікання голови, спалення, – які ставали відчайдушною спробою завершити лімінальний процес через насильство.

Найпотужнішим інструментом осмислення й подолання цієї перманентної лімінальності ставав наратив. Історії про привидів та неупокоєні душі мали

спільну структуру: вони починалися з порушення – смерті, яка відбулася неправильно, – і розгорталися як пошук завершення. Привид з’являвся живому, розкриваючи причину, через яку душа не може знайти спокою: несповіданий гріх, невиконана обіцянка, неповернутий борг, відсутність заупокійних мес. Живий, вислухавши цю історію, мав виконати прохання, і після цього душа знаходила спокій. Ці наративи виконували кілька важливих функцій: вони слугували потужним інструментом соціального контролю, стверджували, що навіть «погана смерть» не є абсолютно безнадійною, і підкреслювали реляційний зв’язок між живими та мертвими. Таким чином, навіть збій системи ставав частиною системи: історії про збій інтегрували його в моральний і соціальний порядок, перетворювали хаос на повчальний сюжет.

Усі ці виміри отримували своє остаточне обґрунтування в космологічній перспективі, яка вписувала індивідуальну смерть у грандіозну драму творіння, гріхопадіння, спокути та остаточного відновлення. Байнум показала, що тіло людини сприймали як мікрокосм, який містив у собі всі елементи всесвіту: плоть відповідала землі, кров – воді, дихання – повітрю, життєве тепло – вогню [30]. Коли людина вмирала, ці елементи поверталися до своїх космічних джерел, але це повернення ставало не остаточним знищенням, а тимчасовим розсіянням, після якого всі елементи мали бути зібрані знову в момент воскресіння. Як тіло розкладалося на елементи, так і весь матеріальний світ мав розкластися в кінці часів, і як тіло відновлювалося в нетлінній формі, так і весь космос мав бути відновлений як нове небо і нова земля. Смерть окремої людини ставала мікрокосмічним відображенням макрокосмічної драми, а кожен поховальний обряд – актом, що резонував із ритмами всесвіту. Страшний суд, який мав відбутися в кінці часів, поставав космологічною подією, що мала завершити всю історію всесвіту: у цей момент небесні сфери зруйнуються, а земля буде знищена вогнем, щоб бути відновленою в нетлінній формі. У цьому контексті смерть окремої людини ставала передвістям великої катастрофи, маленькою смертю, яка передвіщала велику смерть усього космосу, маленьким очищенням, яке передвіщало велике очищення всесвіту вогнем.

Підсумовуючи, є підстави стверджувати, що середньовічна культура створила одну з найскладніших систем переходу в людській історії. Ця система охоплювала всі рівні буття – від молекулярного розкладу плоті до космічного відновлення – і всі аспекти людського досвіду – від інтимного болю до публічної драми поховальної процесії. Вона перетворювала смерть із жахливого кінця на осмислений перехід, і в цьому перетворенні полягала її найбільша культурна функція. Лімінальність виступала не просто аналітичною категорією, а самим способом, у який середньовічна людина переживала, осмислювала й долала смерть. Завдяки працям Ле Гоффа [76] та Байнум [30] ми можемо побачити цю систему в усій її цілісності: соціальне й тілесне, економічне й духовне, правове й містичне сплітаються в ній у єдину тканину, що давала людині змогу не просто вижити перед обличчям смерті, а й прожити її як осмислений, структурований акт, що вів не до небуття, а до трансформованого існування в єдності душі та воскреслого тіла.

Висновки до розділу 2

Аналіз чотирьох лімінальних етапів життєвого циклу середньовічної людини – народження, вступу до дорослого життя, шлюбу та смерті, – проведений у другому розділі, дає підстави для низки узагальнень щодо природи, функцій та специфіки обрядів переходу в середньовічному суспільстві.

Емпіричний матеріал розділу підтверджує продуктивність трифазової моделі Арнольда ван Геннепа [121] для аналізу середньовічних ритуалів: у кожному з розглянутих переходів чітко простежується послідовність «сепарація – лімінальність – реінкорпорація». Однак середньовічний матеріал виявляє і принципову специфіку, що відрізняє ці обряди від архаїчних ініціацій, на яких будували свої теорії ван Геннеп і Тернер [117]. Ця специфіка полягає в інституціоналізації лімінальності: пороговий стан, який в архаїчному суспільстві тривав дні або тижні й завершувався для всіх, хто витримав випробування, у середньовічному суспільстві міг розтягуватися на роки, десятиліття або навіть

усе життя. Лімінальність перетворювалася на стабільний соціальний інститут, убудований у систему стратифікації та відтворення соціального порядку.

Усі чотири лімінальні етапи демонструють спільні механізми ритуального конструювання нової ідентичності. Найпершим із них постає символічна смерть і відродження: немовля занурювали в купіль [123], підмайстер розбивав горщик [6], чернець лежав ниць перед ігуменом [15], лицар отримував удар *solée* [75; 84], наречену оплакували як померлу [80], а самого помираючого клали на підлогу на соломі [76]. Кожен із них проходив через ритуальне вмирання для попереднього статусу, без якого нове народження було неможливим. Просторова ізоляція правила за невід’ємну складову кожного переходу: пологова кімната, герберга, келія послушника, каплиця для нічного чування, закрита майстерня для створення шедевра, церковна паперть і шлюбне ложе, смертне ложе й могила – усі ці локуси функціонували як лімінальні простори, у яких розгорталася трансформація [92; 108; 124]. Тілесні практики – біль, піст, безсоння, фізична праця, обмивання, перевдягання, зміна зачіски, нанесення ран – слугували універсальним інструментом закарбування переходу в саму плоть людини, перетворюючи тіло на «документ», що фіксував факт зміни статусу [27; 30; 98]. Нарешті, у лімінальній фазі виникала *communitas* – тимчасова спільнота рівних, об’єднаних спільним досвідом виключення: підмайстри в гербергу, послушники в монастирі, зброєносці при дворі сеньйора, душі в Чистилищі [117; 76]. Ця спільнота компенсувала втрату старих зв’язків і водночас готувала до інтеграції в нову структуру.

Водночас порівняльний аналіз виявляє суттєві відмінності між чотирма лімінальними етапами, зумовлені насамперед гендерним чинником. Цехова та лицарська ініціації були майже виключно чоловічими моделями переходу; жінки залишалися структурно виключеними з цих шляхів до повноправного дорослого статусу [75; 56]. Монастир, єдина гендерно-змішана модель ініціації, демонстрував найрадикальнішу асиметрію: лімінальність ченця була тимчасовою й вела до розширення суб’єктності – аж до священства та абатської влади. Лімінальність черниці, закріплена інститутом суворого затвору [87] та

освячена метафорою містичного шлюбу [52; 95], ставала перманентною, перетворюючи жінку на вічну наречену, позбавлену активної соціальної дії [90; 110; 122]. У шлюбі гендерна асиметрія виявлялася в тому, що для чоловіка цей перехід означав насамперед набуття статусу голови родини, тоді як для жінки він спричиняв майже повну втрату попередньої ідентичності, перехід у чужий дім і часто – тривалу або перманентну пороговість, яка завершувалася лише з народженням спадкоємця [80]. Вдівство, таємний шлюб, викрадення [47], сепарація «від столу й ложа» [24] створювали для жінки ситуацію, у якій лімінальність ставала не тимчасовим випробуванням, а постійним модусом існування [35; 36; 91].

Економічний вимір відігравав у функціонуванні лімінальних етапів не меншу роль, ніж символічний. Вартість матеріалів для шедевра, ціна бойового коня та обладунків, розмір монастирського чи шлюбного посагу, вступні внески та обов'язкові бенкети [3] – усі ці бар'єри перетворювали ритуал переходу на механізм соціальної селекції. Саме економічний ценз продукував феномен «вічних підмайстрів» [17; 44], «вічних зброєносців» [56], черниць-служниць, чий статус ніколи не зростає до повноти прав [122], і вдів, які роками боролися за повернення посагу [69]. Лімінальність виконувала функцію фільтра, який затримував одних на порозі й пропускав інших до структури, легітимуючи соціальну нерівність через ритуальну форму.

Окремої уваги заслуговують ситуації, коли нормативний сценарій давав збій, залишаючи індивіда в стані перманентної лімінальності. Раптова смерть без покаяння, самогубство, смерть нехрещених немовлят [40], таємний шлюб без публічного визнання [91], викрадення нареченої [47], імпотенція чоловіка [42], неконсумований шлюб [41] – усі ці випадки демонструють, що середньовічне суспільство виробило складну систему реагування на «незавершений перехід». Ця система включала ритуали виключення (поховання за межами освяченої землі, на роздоріжжях), ритуали колективного осуду (шаріварі [77]), а також наративні практики (історії про привидів), які інтегрували збій у моральний порядок, перетворювали хаос на повчальний сюжет [76; 100].

Психологічний вимір лімінального досвіду, простежений через аналіз конкретних історичних ситуацій, розкриває амбівалентність порогового стану. Страх і самотність учня, вилученого з батьківського дому; тривога підмайстра, чий мандри не наближали до мети; гордість і водночас внутрішня напруга лицаря, який поєднував горизонтальну рівність перед Богом із вертикальним підпорядкуванням сеньйору [98; 117]; містичне піднесення черниці, яке могло обернутися глухим відчаєм акедії [27; 52]; надія і жах вмираючого, який вів останню битву за свою душу [76] – усе це свідчить, що лімінальність була не лише соціальною конструкцією, а й глибоко особистим екзистенційним переживанням. Попри весь тиск структур, економічних обмежень і дисциплінарних практик, лімінальна структура зберігала трансформативний потенціал – резилієнтність, здатність змінювати людину навіть усупереч найнесприятливішим зовнішнім умовам.

Нарешті, аналіз чотирьох лімінальних етапів засвідчує, що всі вони вписувалися в ширшу космологічну рамку середньовічного християнства. Народження мислилося як входження до містичного тіла Христового через хрещення [85]; чернечий постриг – як духовне воїнство або містичний шлюб із Небесним Нареченим [27; 52]; лицарська посвята – як сакралізація воїнського служіння [75; 84]; шлюб – як відображення союзу Христа і Церкви [41]; смерть – як перехід до очищення в Чистилищі й остаточного воскресіння плоті [30; 76]. У кожному з цих переходів земний ритуал відображав і водночас актуалізував небесний порядок, що надавало індивідуальному життю трансцендентного сенсу й інтегрувало його в грандіозну драму священної історії

Проведений аналіз має не лише академічну, а й педагогічну цінність. Як показано в першому розділі роботи, вивчення середньовічних обрядів переходу через призму лімінальності створює унікальні можливості для формування історичної емпатії, критичного мислення та ціннісних орієнтацій учнів [2; 12; 53]. Конкретний історичний матеріал, проаналізований у другому розділі, – від «паспорта обряду» для цехової ініціації до рольової гри за сценарієм лицарської посвяти, від обговорення етичних дилем таємного шлюбу до рефлексії над

середньовічним переживанням смерті [9] – надає вчителю багатий арсенал методичних інструментів. Вони уможливають перетворення уроку історії з трансляції готових знань на простір справжнього дослідження людського досвіду. Усвідомлення того, що сучасні інституції – школа, університет, професійна спільнота, шлюб – також функціонують як ритуали переходу зі своїми етапами сепарації, випробувань і реінкорпорації, допомагає учням побачити власний життєвий шлях у ширшій історичній перспективі, розвиваючи тим самим компетентності, передбачені концепцією Нової української школи [45].

РОЗДІЛ 3. ДИДАКТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЛІМІНАЛЬНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧНА МОДЕЛЬ ВИВЧЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ОБРЯДІВ ПЕРЕХОДУ В ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ

Учитель, який прагне зацікавити ширше коло учнів, повинен подавати історію повсякдення не як декоративне тло для битв і політичних перипетій, а як самостійний змістовий стрижень. Успішне досягнення педагогічних цілей потребує теоретичної рамки, яка структурує матеріал навколо зрозумілих учневі смислових центрів, забезпечуючи наукову достовірність і методичну гнучкість. Такою рамкою слугує теорія обрядів переходу Арнольда ван Геннепа [121] з її центральним концептом лімінальності – порогового стану між двома визначеними модусами буття, у якому індивід максимально вразливий і водночас максимально відкритий до трансформації. Цей концепт збагатив Віктор Тернер [117], і він набув міждисциплінарного значення. Застосовуючи цю теорію до лімінальних етапів життєвого циклу середньовічного європейця, учитель отримує унікальну можливість перетворити урок історії з трансляції готових знань на простір дослідження, в якому учень формує історичну емпатію, критичне мислення та ціннісні орієнтації.

Педагогічним підґрунтям такого перетворення слугують три взаємопов'язані парадигми Нової української школи, кожна з яких природно втілюється під час вивчення середньовічних обрядів переходу. Компетентнісний підхід зміщує акцент із накопичення фактів на здатність діяти: аналізуючи обряд хрещення за трифазовою моделлю, учень не просто переказує літургійні дії, а застосовує аналітичний інструмент, розпізнає повторювану структуру й формує наскрізне вміння. Діяльнісний підхід передбачає, що знання конструюються через активну діяльність. Перформативні, тілесні обряди переходу дають для цього широкі можливості: їх можна не лише читати, а й відтворювати в рольовій грі, «живій картині», тактильній взаємодії з репліками. Особистісно орієнтований підхід зважає на унікальність учня, а розмаїття середньовічних соціальних ролей (лицар, ремісник, чернець, селянка-наречена) дозволяє

кожному обрати «персонажа» відповідно до власних уподобань, що підвищує внутрішню мотивацію.

Українські дослідники Петро та Ірина Мороз обґрунтовують необхідність комплексної інтеграції історії повсякденності на трьох рівнях: змістовому, діяльнісному та ціннісно-смысловому [2]. Перший рівень передбачає відбір історичного матеріалу. Тут трифазова модель ван Геннепа дає чіткий критерій: обирати ті елементи обряду, які ілюструють логіку переходу – сепарацію, лімінальність та інкорпорацію [121]. Наприклад, у обряді хрещення достатньо виокремити екзорцизм і зречення від сатани як сепарацію, занурення у воду як лімінальність, миропомазання як інкорпорацію – саме ці смислові вузли дозволяють учневі побачити спільну структуру за зовні несхожими ритуалами. Принципово важливо також познайомити учнів із варіативністю форм: ініціація в доросле життя для шляхетного юнака – це посвячення в лицарі з нічним чергуванням і ударом мечем [75; 86]. Для міського підлітка – роки учнівства, мандри й створення «шедевру» [17; 44]. Для селянського сина – перше самостійне орання або сільські звичаї [66]. Така варіативність розвиває розуміння, що за універсальною моделлю стоять конкретні люди з різними життєвими траєкторіями. Крім того, змістове наповнення має спиратися на автентичні джерела – монастирські статuti [15], лицарські романи [26], поліптики [20], заповіти [1], житія святих [9; 19], – що дозволяє учневі самостійно реконструювати логіку обряду, а не отримувати її в готовому вигляді.

Перехід від змістового рівня до діяльнісного – це перехід від питання «що вивчати?» до питання «як вивчати?», і саме тут пасивне сприйняття перетворюється на активне дослідження. Одним із найефективніших прийомів є «паспорт обряду» – дослідницький інструмент, за допомогою якого учні аналізують конкретний обряд за стандартизованою формою (назва, соціальна група, момент життєвого циклу, елементи сепарації, лімінальності та інкорпорації). Заповнення кількох таких «паспортів» для хрещення, посвячення в лицарі, вінчання й похорону дозволяє учневі самостійно помітити спільну

трифазову логіку [121]. Не менш потужним інструментом є «жива картина» (*tableau vivant*), заснована на принципах тілесного пізнання (*embodied cognition*). Учні відтворюють ключовий момент обряду у формі завмерлої мізансцени – наприклад, удар мечем під час посвячення в лицарі [75], – а подальше обговорення дозволяє фізично пережити структуру ритуалу, активуючи не лише когнітивні, а й сенсомоторні системи. Рольова гра як форма діяльності дозволяє безпечно експериментувати з ідентичністю, приміряючи роль підмайстра чи нареченої, що особливо цінно для підлітків, які перебувають у власній лімінальній фазі [117]. Порівняльна хронологія життєвих циклів – створення візуальних схем, що представляють життєвий шлях селянина, лицаря, черниці, ремісника [39; 66], – формує розуміння соціальної диференціації як конкретної відмінності в життєвих траєкторіях.

Однак діяльнісний рівень не є самодостатнім: без переходу на ціннісно-смісловий рівень урок ризикує залишитися лише цікавим заняттям. Саме тут вивчення лімінальних етапів стає простором для особистісного розвитку учня [2] через обговорення «вічних» питань: що дає людині ритуал, чи потрібні нам сьогодні обряди переходу і якими вони мають бути. Ці запитання змушують учня замислитися над власним життям, власними переходами та місцем у ланцюгу поколінь. Особливої делікатності потребує тема смерті – останнього лімінального переходу, який сучасна культура витісняє з публічного простору. Вивчення середньовічної «прирученої смерті» (за висловом Філіппа Ар'єса) – публічної, ритуалізованої, вписаної в повсякденне життя – дає учневі безпечну можливість говорити про конечність людського існування не прямо, а через дослідження минулого [9]. Порівнюючи «приручену смерть» із сучасною «забороненою», учень розуміє, що ставлення до смерті є культурно зумовленим, а це запрошення до рефлексії, що має глибокий вплив на формування світогляду [19; 43].

Психологічне підґрунтя дієвості цих методів розкриває аналіз механізмів формування історичної емпатії та пізнавальної мотивації. Історична емпатія, за

Джейсоном Ендакоттом і Сарою Брукс, є складною інтелектуальною операцією, що поєднує контекстуалізацію, перспективне сприйняття та афективний зв'язок [53]; Кейт Бартон і Лінда Левстік додають етичний вимір – здатність винести моральне судження, поінформоване контекстом епохи [12]. Лімінальні етапи життєвого циклу є ідеальним матеріалом для одночасного формування всіх цих компонентів, оскільки саме в обрядах переходу емоції, соціальні відносини, релігійні уявлення та тілесні практики сплітаються в єдиний вузол. Аналізуючи обряд хрещення, учень працює водночас із теологією, соціальною історією, історією емоцій та матеріальною культурою [7; 16; 85]. Механізми «оживлення» історії спираються на фундаментальні особливості психіки: наратив активує дзеркальні нейрони, візуалізація та сенсорна історія створюють ефект присутності, рольова гра дозволяє тілесно пережити структуру обряду. Усе це задовольняє три базові потреби, виділені в теорії самодетермінації Едварда Дісі та Річарда Раяна: в автономії (вибір обряду чи формату), у компетентності (успіх при заповненні «паспорта обряду») та у зв'язку (відчуття спільності з людьми минулого) [45]. Окремої уваги заслуговує резонанс теми з віковими потребами підлітка, чий вік – це класична лімінальна фаза [117]. Обговорюючи, як різні культури оформлювали перехід до дорослості, вчитель без моралізаторства дає учням інструменти для осмислення власної ситуації, що може мати терапевтичний ефект [9].

Жодна педагогічна модель не є універсальною, і критична рефлексія над викликами є необхідною умовою відповідального застосування. Першим викликом є брак навчального часу: компромісом може бути вибіркоче застосування моделі – два-три ключові уроки на рік для повноцінної реалізації, а на інших – фрагментарне використання елементів. Другим – ризик перетворення історії повсякденності на «бутафорську», позбавлену дослідницького змісту [53]. Уникнути цього дозволяє проблематизація: кожен обряд має вивчатися як проблема, що спонукає до аналізу джерел [60]. Третім викликом є презентизм – оцінювання минулого за мірками сьогодення, особливо небезпечний щодо

емоційно навантажених тем. Завдання вчителя – м'яко перевести реакцію учня в дослідницьке русло, формуючи історично поінформований погляд [12]. Четвертим – схильність до романтизації або демонізації Середньовіччя; найкращим способом уникнути обох крайнощів є оперття на джерела, які показують амбівалентність явищ [75; 39; 9; 19]. П'ятим викликом є проблема оцінювання: традиційні тести не вимірюють емпатію чи вміння аналізувати джерела, тому необхідні альтернативні форми – портфоліо, критеріальне оцінювання творчих завдань, самооцінювання [62].

Висновки до розділу 3

Теорія обрядів переходу Арнольда ван Геннепа [121] у поєднанні з концепцією лімінальності Віктора Тернера [117] слугує потужним аналітичним інструментом медієвіста – і водночас ефективною дидактичною рамкою для вчителя історії. Вона перетворює вивчення середньовічного повсякдення з механічного засвоєння фактів на захопливе дослідження людського досвіду. Лімінальні етапи життєвого циклу – народження, ініціація, шлюб і смерть – стають універсальним смисловим каркасом, на якому можна вибудувати не просто навчання, а виховання історичної свідомості. Трирівнева модель інтеграції (зміст, діяльність, смисли), яку запропонували Петро та Ірина Мороз [2], надає цілісності цьому процесові: на змістовому рівні учень отримує структуровану інформацію, на діяльнісному – опановує її в активній діяльності, на ціннісно-смисловому – виходить на роздуми про власне життя. Психологічні механізми (наратив, візуалізація, рольова гра, тактильний досвід) сприяють глибокому засвоєнню знань через задоволення базових потреб в автономії, компетентності та зв'язку [45], а критична рефлексія над викликами – браком часу, ризиком спрощення, презентизмом, проблемою оцінювання – додає усвідомленості застосуванню моделі. Запропонована модель – лише один із реальних кроків до того, щоб учень засвоював факти – і водночас вчився мислити

в категоріях іншої культури, співпереживати людям минулого й бачити за абстрактними поняттями живих людей.

ВИСНОВКИ

Проведене дослідження лімінальних етапів життєвого циклу середньовічної людини в їхньому дидактичному потенціалі дає підстави сформулювати підсумкові положення, які охоплюють теоретичний, конкретно-історичний, методичний і практико-педагогічний рівні.

Актуальність теми визначають, з одного боку, вимоги сучасної української школи, що в контексті реформи НУШ орієнтується на компетентнісний, діяльнісний та особистісно орієнтований підходи. З іншого боку – глибока криза історичної освіти, яка проявляється у відчуженні учня від минулого, у сприйнятті історії як набору абстрактних фактів, позбавлених особистісного сенсу. Подолання цього відчуження потребує принципової зміни способу, у який історія постає перед учнем, – і саме в цьому полягає центральний внесок пропонованого дослідження.

Теоретичним фундаментом роботи слугувала концепція обрядів переходу Арнольда ван Геннепа [121], що постулює універсальну трифазову структуру – сепарацію, лімінальність та інкорпорацію, – а також її подальший розвиток у працях Віктора Тернера [117], який збагатив модель поняттями «комунітас», «антиструктура» та «хронічна лімінальність». Застосування цього аналітичного інструментарію до конкретного історичного матеріалу уможливило побачити за розмаїттям середньовічних ритуалів спільну структурну логіку. Вона організовувала людське життя як послідовність переходів, кожен із яких потребував символічної смерті та нового народження. Водночас середньовічний матеріал виявив принципову специфіку: лімінальність могла бути не лише тимчасовою фазою, а й стабільним соціальним інститутом, що продукував «вічних підмайстрів», «вічних зброєносців», довічних послушниць, жінок у стані перманентної пороговості [17; 44; 56; 122; 35]. Економічні бар'єри – вартість шедевра, ціна бойового коня, розмір посагу – відігравали в цій інституціоналізації не меншу роль, ніж символічні випробування, перетворюючи ритуал на механізм соціальної селекції [69; 3].

Конкретно-історичний аналіз чотирьох лімінальних етапів – народження, вступу до дорослого життя, шлюбу та смерті – дав змогу виявити спільні риси та специфічні відмінності цих переходів. Встановлено, що середньовічне народження не було одномоментним актом, а розгорталося як тривалий процес, що охоплював зачаття, вагітність, пологи, післяпологовий період і завершувався хрещенням. Ключовим для розуміння цього етапу стало введене Міхаелем Обладеном [96] розрізнення між біологічним і соціальним народженням, а також концепція подвійної лімінальності Джозефіни Біллінгем [18]. Згідно з нею, народження одночасно занурювало в пороговий стан і матір, і дитину, породжуючи два паралельні переходи, що потребували різних ритуалів виходу [39]. Дитяча лімінальність набувала особливої гостроти через доктрину первородного гріха та страх перед Лімбо, що змушувало максимально скорочувати період між пологам й хрещенням [40; 48; 85].

Аналіз трьох моделей ініціації в доросле життя – цехової, чернечої та лицарської – виявив, що попри очевидну несхожість, усі вони працювали за спільним алгоритмом: радикальний розрив із попереднім життям [17; 38; 75], тривале перебування в лімінальному стані, позначене тілесними випробуваннями та засвоєнням езотеричного знання [26; 84; 117], і фінальну реінкорпорацію через публічну церемонію. При цьому цех і лицарство творили майже виключно чоловічі світи. Монастир – єдина гендерно-змішана модель – демонстрував найрадикальнішу асиметрію: лімінальність ченця була тимчасовою й вела до розширення суб'єктності, а лімінальність черниці, закріплена інститутом суворого затвору [87] та освячена метафорою *sponsa Christi* [52; 95], ставала перманентною. Вона перетворювала жінку на вічну наречену, позбавлену активної соціальної дії [90; 110; 122].

Шлюб постав як складний, багатовимірний лімінальний простір, що охоплював юридичний вимір – із «сірими зонами» між *verba de futuro* та *verba de praesenti*, між консумованим і неконсумованим союзом [41; 42; 24]; просторовий вимір – від церковної паперті [108] до шлюбного ложа, що балансувало на межі приватного й публічного [92; 124]; економічний вимір – із посагом, що перебував

у стані постійної «підвішеності» [69]; і гендерний вимір. У ньому лімінальний досвід для жінки був не тимчасовим випробуванням, а майже постійним модусом існування – від переходу в дім чоловіка до амбівалентного статусу вдови [35; 36] чи травми викрадення [47]. Випадки «збою» обряду – таємний шлюб [91], сепарація «від столу й ложа» [24], шаріварі [77] – засвідчують, що лімінальність була не лише індивідуальним досвідом, а й предметом пильної колективної уваги.

Смерть постала як найвеличніший із переходів. Земне життя мислилося виключно як передлімінальна фаза, кожна мить якої мала ціну в «економіці спасіння» [76]. Агонія розгорталася як драма, структурована трактатами «*Ars Moriendi*», а поховальні ритуали утворювали складну систему, спрямовану на проведення душі через поріг і зцілення соціальної тканини громади. Центральне місце в цій системі посідало Чистилище – простір, де лімінальність набула своєї найповнішої, інституціоналізованої форми: «третє місце», де душа проходила очищення, термін якого могли скоротити молитви живих [76; 30]. Увесь цей процес вписувала космологічна перспектива: смерть окремої людини резонувала з ритмами всесвіту, а воскресіння плоті обіцяло відновлення всього творіння.

Центральним для мети роботи виступає дидактичний потенціал цих історичних результатів. Пропонована теоретико-методична модель спирається на трирівневу структуру інтеграції історії повсякденності, яку запропонували Петро та Ірина Мороз [2], – кожен із рівнів отримав у роботі конкретне наповнення. На змістовому рівні трифазова модель ван Геннепа [121] дає вчителю чіткий критерій для відбору матеріалу, а опертя на автентичні джерела – монастирські статuti [15], лицарські поеми [26], цехові документи [4; 5; 6] – дозволяє учневі самостійно реконструювати логіку обряду. На діяльнісному рівні запропоновано комплекс методичних прийомів, які безпосередньо впливають із природи досліджуваного матеріалу. «Паспорт обряду» дозволяє через заповнення стандартизованої форми самостійно помітити спільну трифазову логіку. «Жива картина» (*tableau vivant*), заснована на принципах *embodied cognition*, активує сенсомоторні системи через тілесне відтворення

ключового моменту обряду [75; 84; 98]. Рольова гра уможливорює безпечне експериментування з ідентичністю. Порівняльна хронологія життєвих циклів формує розуміння соціальної диференціації як конкретної відмінності в життєвих траєкторіях [39; 66]. На ціннісно-смысловому рівні вивчення лімінальних етапів стає простором для особистісного розвитку учня через обговорення «вічних» питань: чому суспільство потребує ритуалів для оформлення переходів, чи потрібні нам сьогодні обряди переходу і якими вони мають бути. Особливої педагогічної цінності набуває тема смерті. Через вивчення середньовічної «прирученої смерті» [9] вона дає учневі безпечну можливість говорити про конечність людського існування опосередковано, через дослідження минулого.

Психологічне підґрунтя ефективності цих методів розкриває аналіз механізмів формування історичної емпатії та пізнавальної мотивації. Історична емпатія, за Джейсоном Ендакоттом і Сарою Брукс [53], є складною інтелектуальною операцією, що поєднує контекстуалізацію, перспективне сприйняття та афективний зв'язок. Кейт Бартон і Лінда Левстік [12] додають до них етичний вимір. Лімінальні етапи життєвого циклу слугують ідеальним матеріалом для одночасного формування всіх цих компонентів, оскільки саме в обрядах переходу емоції, соціальні відносини, релігійні уявлення та тілесні практики сплітаються в єдиний вузол. Згідно з теорією самодетермінації Едварда Дісі та Річарда Раяна [45], внутрішня мотивація залежить від задоволення трьох базових потреб – в автономії, компетентності та зв'язку. Тема лімінальних етапів дозволяє задовольнити всі три: потреба в автономії реалізується через вибір обряду для дослідження, потреба в компетентності – через переживання успіху під час самостійного аналізу, потреба в зв'язку – через відчуття глибинної спільності з людьми минулого, які попри всю культурну дистанцію так само раділи, хвилювалися й сумували [9].

Окремо слід наголосити на особливому резонансі теми з віковими психологічними потребами підлітка. Підлітковий вік – це класична лімінальна фаза, що супроводжується тривогою, пошуком ідентичності, потребою в

зрозумілих орієнтирах [117]. Обговорюючи, як різні культури оформлювали перехід до дорослості, вчитель без прямого моралізаторства дає учням інструменти для осмислення власної ситуації. Учень бачить, що його стан не є унікальним чи патологічним – це універсальна людська ситуація, яку різні суспільства вирішували по-різному. Саме це усвідомлення може мати терапевтичний ефект, знімаючи частину тривоги, пов'язаної з дорослішанням.

Усвідомлення викликів, що супроводжують застосування пропонованої моделі, є необхідною умовою її відповідального використання. Брак навчального часу компенсується вибіркоким застосуванням: достатньо виокремити два-три ключові уроки на рік для повноцінної реалізації, а на інших уроках використовувати елементи моделі фрагментарно. Ризик спрощення, перетворення історії повсякденності на «бутафорську», долають через проблематизацію: кожен обряд має вивчатися як проблема, що потребує дослідження джерел [53; 60]. Небезпеку презентизму нейтралізує занурення в контекст [12], а схильність до романтизації або демонізації Середньовіччя – опертя на конкретні джерела, які демонструють і світлі, і темні сторони життя [75; 39; 9; 19]. Проблема оцінювання вимагає впровадження альтернативних форм: портфоліо, критеріального оцінювання творчих завдань, самооцінювання [62].

Практична значущість роботи полягає в тому, що вона пропонує вчителю не абстрактну теорію, а готовий до використання методичний арсенал. Для кожного з чотирьох лімінальних етапів наведено конкретний історичний матеріал, структурований за трифазовою моделлю, і запропоновано джерела, які можна адаптувати для уроку. Матеріали дослідження можуть лягти в основу окремого спецкурсу, циклу уроків, а також позакласної роботи – історичних гуртків, реконструкцій, проєктної діяльності.

Перспективи подальших досліджень окреслюють кілька напрямів: експериментальна перевірка пропонованої моделі в реальних умовах шкільного навчання через педагогічний експеримент; поширення моделі на інші лімінальні етапи – паломництво, хворобу й зцілення, ув'язнення; адаптація підходу для

вивчення інших історичних періодів; розробка цифрових освітніх ресурсів – інтерактивних карт лімінальних просторів, віртуальних реконструкцій обрядів, мультимедійних «паспортів обряду».

Підсумовуючи, є всі підстави стверджувати, що теорія обрядів переходу, застосована до середньовічного матеріалу і переосмислена в педагогічному ключі, слугує потужним аналітичним інструментом для медієвіста – і водночас ефективним дидактичним інструментом для вчителя історії. Лімінальні етапи життєвого циклу – народження, ініціація, шлюб і смерть – утворюють той універсальний смисловий каркас, на якому можна вибудувати не просто навчання історії, а справжнє виховання історичної свідомості. Трирівнева модель інтеграції – зміст, діяльність, смисли – забезпечує цілісність цього процесу. Психологічні механізми уможливають глибоке, особистісно значуще засвоєння знань. Критична рефлексія над викликами робить застосування моделі усвідомленим і відповідальним. Учень, який досліджує, як у середньовічному суспільстві оформлювалися переходи між статусами, вчиться мислити в категоріях іншої культури, співпереживати людям минулого, бачити за абстрактними поняттями живих людей. У цьому й полягає кінцева мета історичної освіти: не наповнити голову учня знаннями про минуле, а допомогти йому стати людиною, яка розуміє минуле, відповідально діє в сучасному й усвідомлено дивиться в майбутнє. Запропонована теоретико-методична модель – це один із реальних кроків на цьому шляху, що спирається на міцний теоретичний фундамент, збагачений конкретно-історичним аналізом та підкріплений методичними рішеннями, готовими до безпосереднього використання в шкільній практиці.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білоус Н. Тестаментарні практики в міському соціумі Волині кінця XVI – XVII ст. : дис. ... канд. іст. наук / Н. Білоус. – Острог : Національний університет «Острозька академія», 2015.
2. Мороз П. Інтегрування історії повсякденності у шкільний курс історії: дослідницький аспект / П. Мороз, І. Мороз // Проблеми сучасного підручника. – 2023. – Вип. 30. – С. 86–101. – DOI: <https://doi.org/10.32405/2411-1309-2023-30-86-101>.
3. Німецький правовий словник [Електронний ресурс] : Eines Edlen und Hochweisen Raths der Stadt Nürnberg verneute und verbesserte Polizey-Ordnung (1645). – Режим доступу: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11084791> (дата звернення: 31.05.2026).
4. Нюрнберзька золотарська постанова 1531 року [Електронний ресурс] // Victoria and Albert Museum : вебсайт. – Режим доступу: <https://collections.vam.ac.uk/item/O91876/cup-jamnitzer-wenzel/> (дата звернення: 31.05.2026).
5. Страсбурзький статут столярів 1571 року [Електронний ресурс] // Archives de la Ville et de l'Eurométropole de Strasbourg. – Режим доступу: <https://archives.strasbourg.eu/> (дата звернення: 31.05.2026).
6. Цехові документи паризьких пекарів 1285 року [Електронний ресурс] // France-Pittoresque. – Режим доступу: <https://www.france-pittoresque.com/spip.php?article13970> (дата звернення: 31.05.2026).
7. Alfani G. Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy / G. Alfani. – Aldershot : Ashgate, 2009. – 223 p.
8. Allen-Goss L. Writing Lost Lives: Medieval Women and Stillbirth [Electronic resource] / L. Allen-Goss // Oxford Centre for Life-Writing. – 2021. – Mode of access: <https://oclw.web.ox.ac.uk/> (date of access: 31.05.2026).
9. Ariès P. L'homme devant la mort / Philippe Ariès. – Paris : Éditions du Seuil, 1977. – 641 p.

10. Atanasio de Alejandría. Vida de Antonio / Atanasio de Alejandría. – Madrid : Editorial Ciudad Nueva, 1994. – (Ориг. опубл. бл. 360 p.).
11. Atkinson C. W. The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Medieval West / Clarissa W. Atkinson. – Ithaca : Cornell University Press, 1991. – 274 p.
12. Barton K. C. Teaching history for the common good / K. C. Barton, L. S. Levstik. – Mahwah : Lawrence Erlbaum Associates, 2004. – 288 p.
13. Batten C. R. «Lazarus, Come Forth»: Pregnancy and Childbirth in the Life Course of Early Medieval English Women / C. R. Batten // Early Medieval English Life Courses. – Leiden : Brill, 2021. – Chapter 5. – P. 112–143.
14. Belmont N. Arnold van Gennep: The creator of French ethnography / Nicole Belmont ; trans. by D. Coltman. – Chicago : University of Chicago Press, 1979. – 165 p.
15. Benedictus de Nursia. La Regla de San Benito / Benedictus de Nursia ; ed. G. M. Colombás. – Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. – (Ориг. опубл. бл. 530–560 pp.).
16. Bennett M. Spiritual Kinship and the Baptismal Name in Traditional European Society / M. Bennett. – 2006.
17. Bernardi P. Maître, valet et apprenti au Moyen Âge : Essai sur une production bien ordonnée / Philippe Bernardi. – Toulouse : FRAMESPA, 2009. – 175 p.
18. Billingham J. The Liminal Child and Mother / J. Billingham // Infanticide in Tudor and Stuart England. – Amsterdam : Amsterdam University Press, 2019. – Chapter 3. – P. 67–98.
19. Binski P. Medieval death: Ritual and representation / Paul Binski. – London : British Museum Press, 1996. – 176 p.
20. Bloch M. Feudal society / Marc Bloch ; trans. by L. A. Manyon. – Chicago : University of Chicago Press, 1961. – 499 p.
21. Blumenfeld-Kosinski R. Not of Woman Born: Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture / Renate Blumenfeld-Kosinski. – Ithaca : Cornell University Press, 1990. – 264 p.

22. Booth P. *A companion to death, burial, and remembrance in late medieval and early modern Europe, c. 1300–1700* / ed. by P. Booth, E. Tingle. – Leiden ; Boston : Brill, 2016. – 542 p.
23. Brenner E. *Memory and commemoration in medieval culture* / ed. by E. Brenner, M. Cohen, M. Franklin-Brown. – Farnham : Ashgate Publishing, 2013. – 376 p.
24. Brundage J. A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* / James A. Brundage. – Chicago : University of Chicago Press, 1987. – 674 p.
25. Buc P. *The dangers of ritual: Between early medieval texts and social scientific theory* / Philippe Buc. – Princeton : Princeton University Press, 2001. – 304 p.
26. Busby K. *Le Roman des Eles, and the Anonymous: Ordene de chevalerie: Two early Old French didactic poems* / ed. by K. Busby. – Amsterdam : John Benjamins, 1983. – 192 p.
27. Bynum C. W. *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion* / Caroline Walker Bynum. – New York : Zone Books, 1991. – 426 p.
28. Bynum C. W. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* / Caroline Walker Bynum. – Berkeley : University of California Press, 1987. – 444 p.
29. Bynum C. W. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* / Caroline Walker Bynum. – Berkeley : University of California Press, 1982. – 279 p.
30. Bynum C. W. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336* / Caroline Walker Bynum. – New York : Columbia University Press, 1995. – 368 p.
31. Caciola N. M. *Afterlives: The return of the dead in the Middle Ages* / Nancy Mandeville Caciola. – Ithaca : Cornell University Press, 2016. – 363 p.
32. Cadden J. *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture* / Joan Cadden. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 310 p.
33. Casagrande C. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* / C. Casagrande, S. Vecchio. – Paris : Aubier, 2000. – 416 p.

34. Casiano J. Instituciones cenobíticas / Juan Casiano. – Madrid : Editorial Ciudad Nueva, 2000. – (Ориг. опубл. бл. 420–430 pp.).
35. Cavallo S. Widowhood in Medieval and Early Modern Europe / ed. by Sandra Cavallo, Lyndan Warner. – London : Routledge, 1999. – 272 p.
36. Clark K. The Profession of Widowhood: Widows, Pastoral Care, and Medieval Models of Holiness / Katherine Clark. – Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2018. – 328 p.
37. Coon L. L. Dark Age Bodies: Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West / Lynda L. Coon. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011. – 368 p.
38. Coornaert É. Les compagnonnages en France du Moyen Âge à nos jours / Émile Coornaert. – Paris : Les Éditions Ouvrières, 1966.
39. Cressy D. Birth, Marriage and Death: Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England / David Cressy. – Oxford : Oxford University Press, 1997. – 641 p.
40. Crow M. Doctrinal and Physical Marginality in Christian Death: The Burial of Unbaptized Infants in Medieval Italy / M. Crow, C. Zori, D. Zori // Religions. – 2020. – Vol. 11, No. 12. – Art. 678. – DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11120678>.
41. d'Avray D. L. Medieval Marriage: Symbolism and Society / David L. d'Avray. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – 322 p.
42. d'Avray D. L. Papacy, Monarchy and Marriage (860–1600) / David L. d'Avray. – Cambridge : Cambridge University Press, 2015. – 324 p.
43. Daniell C. Death and burial in medieval England, 1066–1550 / Christopher Daniell. – London : Routledge, 1997. – 272 p.
44. De Munck B. Learning on the Shop Floor: Historical Perspectives on Apprenticeship / ed. by B. De Munck, S. L. Kaplan, H. Soly. – New York ; Oxford : Berghahn Books, 2007. – 242 p.
45. Deci E. L. The “what” and “why” of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior / E. L. Deci, R. M. Ryan // Psychological Inquiry. –

2000. – Vol. 11, No. 4. – P. 227–268. – DOI: https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104_01.

46. Decretum Gratiani // Corpus iuris canonici / ed. A. Friedberg. – Vol. 1. – Leipzig : B. Tauchnitz, 1879. – (Ориг. опубл. бл. 1140–1150 pp.).

47. Delameillieure C. Abduction, Marriage, and Consent in the Late Medieval Low Countries / Chanelle Delameillieure. – Amsterdam : Amsterdam University Press, 2024. – 240 p.

48. Deller W. S. The First Rite of Passage: Baptism in Medieval Memory / W. S. Deller // Journal of Family History. – 2010. – Vol. 35, No. 1. – P. 3–22.

49. Doroteo de Gaza. Enseñanzas espirituales / Doroteo de Gaza. – Madrid : Editorial Ciudad Nueva, 2001. – (Ориг. опубл. бл. VI ст.).

50. Douglas M. Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo / Mary Douglas. – London : Routledge & Kegan Paul, 1966. – 188 p.

51. Eccles A. Obstetrics and Gynaecology in Tudor and Stuart England / Audrey Eccles. – Kent : Kent State University Press, 1982. – 176 p.

52. Elliott D. The Bride of Christ Goes to Hell: Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200–1500 / Dyan Elliott. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2012. – 480 p.

53. Endacott J. L. An updated theoretical and practical model for promoting historical empathy / J. L. Endacott, S. Brooks // Social Studies Research and Practice. – 2013. – Vol. 8, No. 1. – P. 41–58. – DOI: <https://doi.org/10.1108/SSRP-01-2013-B0003>.

54. Evans R. Memory and funeral rites in medieval feudal society / Robert Evans. – London : Routledge, 2015.

55. Fiddymment S. Girding the loins? Direct evidence of the use of a medieval English parchment birthing girdle from biomolecular analysis / S. Fiddymment, N. J. Goodison, E. Brenner, S. Signorello, K. Price, M. Collins // Royal Society Open Science. – 2021. – Vol. 8, No. 3. – Art. 202055. – DOI: <https://doi.org/10.1098/rsos.202055>.

56. Flori J. Richard the Lionheart: King and knight / Jean Flori ; trans. by J. Birrell. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006. – 304 p.

57. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* / Michel Foucault. – New York : Vintage Books, 1995. – 333 p. – (Ориг. опубли. 1975 г.).
58. Franceschi F. *The Rituals of the Guilds: Examples from Tuscan Cities (Thirteenth to Sixteenth Centuries)* / Franco Franceschi // *Late Medieval and Early Modern Ritual: Studies in Italian Urban Culture* / ed. by S. Cohn, Jr., M. Fantoni, F. Franceschi, F. Ricciardelli. – Turnhout : Brepols, 2013. – P. 101–122.
59. Frank G. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* / Georgia Frank. – Berkeley : University of California Press, 2000. – 240 p.
60. Ganshof F. L. *Feudalism* / F. L. Ganshof ; trans. by P. Grierson. – New York : Harper & Row, 1964. – 172 p.
61. García Esteban S. *Developing key competences through medieval literature: An interdisciplinary model for teacher training* [Unpublished manuscript] / S. García Esteban. – Alcalá : Universidad de Alcalá, 2025. – Mode of access: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/64807>.
62. Getz T. *Can a constructivist, community-based intervention increase student motivation to study history? A case study from Ghana* / T. Getz, L. López, E. Asante // *History Education Research Journal*. – 2023. – Vol. 20, No. 1. – Art. 6. – DOI: <https://doi.org/10.14324/HERJ.20.1.06>.
63. Gilchrist R. *Gender and Material Culture: The Archaeology of Religious Women* / Roberta Gilchrist. – London : Routledge, 1994. – 240 p.
64. Green M. H. *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine* / ed. and trans. by M. H. Green. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001. – 320 p.
65. Guardiola G. L. *Within and Without: The Social and Medical Worlds of the Medieval Midwife, 1000–1500 : doctoral dissertation* / G. L. Guardiola. – Boulder : University of Colorado at Boulder, 2002.
66. Gurevich A. *Medieval popular culture: Problems of belief and perception* / Aron Gurevich ; trans. by J. M. Bak, P. A. Hollingsworth. – Cambridge : Cambridge University Press, 1988. – 275 p.

67. Hamburger J. F. *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany* / Jeffrey F. Hamburger. – New York : Zone Books, 1998. – 608 p.
68. Harnes H. B. What can empirical research tell us about how to develop students' historical empathy? A scoping review / H. B. Harnes // *History Education Research Journal*. – 2025. – Vol. 22, No. 1. – DOI: <https://doi.org/10.14324/HERJ.22.1.18>.
69. Howell M. C. *The Marriage Exchange: Property, Social Place, and Gender in Cities of the Low Countries, 1300–1550* / Martha C. Howell. – Chicago : University of Chicago Press, 1998. – 278 p.
70. Johnson P. D. *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France* / Penelope D. Johnson. – Chicago : University of Chicago Press, 1991. – 272 p.
71. Johnson T. I adjure you, egg: Medieval Magic / T. Johnson // *London Review of Books*. – 2022. – Vol. 44, No. 2. – P. 35–38.
72. Juan Clímaco. *La Escala espiritual* / Juan Clímaco. – Buenos Aires : Editorial Lumen, 1998. – (Ориг. опубл. бл. 600 p.).
73. Karn S. Designing historical empathy learning experiences: A pedagogical tool for history teachers / S. Karn // *History Education Research Journal*. – 2024. – Vol. 21, No. 1. – Art. 6. – DOI: <https://doi.org/10.14324/HERJ.21.1.06>.
74. Karras R. M. *Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others* / Ruth Mazo Karras. – 3rd ed. – London : Routledge, 2017. – 246 p.
75. Keen M. *Chivalry* / Maurice Keen. – New Haven : Yale University Press, 1984. – 303 p.
76. Le Goff J. *The birth of purgatory* / Jacques Le Goff ; trans. by A. Goldhammer. – Chicago : University of Chicago Press, 1984. – 430 p. – (Ориг. опубл. 1981 p. як *La naissance du Purgatoire*).
77. Le Goff J. *Le Charivari : Actes de la table ronde organisée à Paris* / dir. par Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt. – Paris : Éditions de l'EHESS, 1981. – 448 p.

78. Le Goff J. The symbolic ritual of vassalage / Jacques Le Goff // Time, work, and culture in the Middle Ages / Jacques Le Goff ; trans. by A. Goldhammer. – Chicago : University of Chicago Press, 1980. – P. 237–287.
79. Le Goff J. Une histoire du corps au Moyen Âge / Jacques Le Goff, Nicolas Truong. – Paris : Éditions Liana Levi, 2003. – 200 p.
80. Le Goff J. Цивілізація середньовічного Заходу / Жак Ле Гофф ; пер. з фр. – Львів : Літопис, 2005. – 568 с.
81. Leclercq J. The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture / Jean Leclercq. – New York : Fordham University Press, 1982. – 400 p.
82. Lee M. Hildegard of Bingen's Embryology: Enabling Women's Reproductive Power without Seed / M. Lee // Korean Journal of Medical History. – 2024. – Vol. 33, No. 3. – P. 697–731.
83. Liber Sextus Decretalium // Corpus iuris canonici / ed. A. Friedberg. – Vol. 2. – Leipzig : B. Tauchnitz, 1879. – (Ориг. опубл. 1298 р.).
84. Lieberman M. A new approach to the knighting ritual / Max Lieberman // Speculum. – 2015. – Vol. 90, No. 2. – P. 391–423.
85. Lynch J. H. Godparents and Kinship in Early Medieval Europe / Joseph H. Lynch. – Princeton : Princeton University Press, 1986. – 384 p.
86. Lyons F. Aspects of the knighthood ceremony in England and Northern France in the twelfth and thirteenth centuries : unpublished doctoral dissertation / F. Lyons. – St Andrews : University of St Andrews, 1982.
87. Makowski E. M. Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators, 1298–1545 / Elizabeth M. Makowski. – Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 1997. – 256 p.
88. McCarthy C. Midwives, Medicine, and the Reproductive Female Body in Manuscript, 1289–1500 : Master's thesis / C. McCarthy. – Waterloo : University of Waterloo, 2011.
89. McDonald N. F. Rites of passage: Cultures of transition in the fourteenth century / ed. by N. F. McDonald, W. M. Ormrod. – Woodbridge : Boydell & Brewer, 2004. – 208 p.

90. McNamara J. K. *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia* / Jo Ann Kay McNamara. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1996. – 768 p.
91. McSheffrey S. *Marriage, Sex, and Civic Culture in Late Medieval London* / Shannon McSheffrey. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2006. – 291 p.
92. Morgan H. L. S. *Beds and Chambers in Late Medieval England: Readings, Representations and Realities* / Hollie L. S. Morgan. – Woodbridge : York Medieval Press, 2017. – 288 p.
93. Mosco J. *El prado espiritual* / Juan Mosco. – Madrid : Editorial Ciudad Nueva, 1992. – (Ориг. опубл. бл. 600–620 pp.).
94. Müller W. P. *The Criminalization of Abortion in the West: Its Origins in Medieval Law* / Wolfgang P. Müller. – Ithaca : Cornell University Press, 2012. – 288 p.
95. Newman B. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature* / Barbara Newman. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995. – 368 p.
96. Obladen M. *Social Birth: Rites of Passage for the Newborn* / M. Obladen // *Neonatology*. – 2017. – Vol. 112, No. 4. – P. 317–323.
97. Patzold S. *Presbyter: Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich* / Steffen Patzold. – Stuttgart : Hiersemann, 2015. – 528 p.
98. Pearman T. V. *Disability and knighthood in Malory's Morte Darthur* / T. V. Pearman. – London : Routledge, 2020. – 160 p.
99. Pollard R. M. *Imagining the medieval afterlife* / ed. by R. M. Pollard. – Cambridge : Cambridge University Press, 2020. – 352 p.
100. Prosser-Schell M. *Arnold van Gennep and the virtual border area where the souls of unchristened deceased children stay* / M. Prosser-Schell // *Acta Ethnographica Hungarica*. – 2013. – Vol. 58, No. 1. – P. 203–219.
101. Pulford L. *Familial ambition in the knighting ceremony of Amaury de Montfort* / L. Pulford // *Rites of passage: Cultures of transition in the fourteenth century* / ed. by

N. F. McDonald, W. M. Ormrod. – Woodbridge : Boydell & Brewer, 2004. – P. 33–52.

102. Rider C. Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500 / C. Rider // *Bulletin of the History of Medicine*. – 2015. – Vol. 89, No. 3. – P. 406–433.

103. Riddle J. M. Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance / John M. Riddle. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1992. – 256 p.

104. Rollo-Koster J. Death in medieval Europe: Death scripted and death choreographed / ed. by J. Rollo-Koster. – London : Routledge, 2016. – 256 p.

105. Rosenwein B. H. Emotional communities in the early Middle Ages / Barbara H. Rosenwein. – Ithaca : Cornell University Press, 2006. – 248 p.

106. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* / ed. J. D. Mansi. – Vols. 11–13. – Florence ; Venice, 1759–1767. – (Містить канони Трульського собору 691–692 pp. та Четвертого Латеранського собору 1215 p.).

107. Sarris M. Being and Becoming a Monk on Mount Athos: An Anthropological Approach : doctoral dissertation / M. Sarris. – Oxford : University of Oxford, 2019.

108. Schmitt J.-C. La Raison des gestes dans l'Occident médiéval / Jean-Claude Schmitt. – Paris : Gallimard, 1990. – 432 p.

109. Schmitz-Esser R. The corpse in the Middle Ages: Embalming, cremating, and the cultural construction of the dead body / Romedio Schmitz-Esser. – Turnhout : Brepols, 2020. – 470 p.

110. Schulenburg J. T. Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500–1100 / Jane Tibbetts Schulenburg. – Chicago : University of Chicago Press, 1998. – 600 p.

111. Southern R. W. Western Society and the Church in the Middle Ages / R. W. Southern. – London : Penguin Books, 1990. – 384 p.

112. Spiegel G. M. The past as text: The theory and practice of medieval historiography / Gabrielle M. Spiegel. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1997. – 304 p.

113. Sturm F. Die zünftige Berufsausbildung : Hausarbeit / Friederike Sturm. – München : GRIN Verlag, 2001. – Mode of access: <https://www.grin.com/document/106579>.
114. The Cambridge History of Christianity, Vol. 3. Chapter 18: Birth and death. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – P. 365–380.
115. The Old English Rule of Saint Benedict: With Related Old English Texts / trans. by M. B. Bedingfield. – Collegeville : Cistercian Publications, 2017.
116. Turner V. W. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society / Victor W. Turner. – Ithaca : Cornell University Press, 1974. – 309 p.
117. Turner V. W. The ritual process: Structure and anti-structure / Victor W. Turner. – Chicago : Aldine Publishing Company, 1969. – 213 p.
118. Valerio A. Le ribelli di Dio: Donne e Bibbia nell'Occidente medievale / Adriana Valerio. – Bologna : Il Mulino, 2016. – 296 p.
119. Van Bueren T. Care for the here and the hereafter: Memoria, art and ritual in the Middle Ages / ed. by T. Van Bueren. – Turnhout : Brepols, 2005. – 328 p.
120. Van der Lugt M. L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale / M. Van der Lugt // HAL-SHS. – 2004. – Mode of access: <https://shs.hal.science>.
121. Van Gennep A. The Rites of Passage / Arnold van Gennep ; trans. by M. B. Vizedom, G. L. Caffee. – Chicago : University of Chicago Press, 1960. – 198 p. – (Ориг. опубл. 1909 г. як *Les rites de passage*).
122. Venarde B. L. Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890–1215 / Bruce L. Venarde. – Ithaca : Cornell University Press, 1999. – 256 p.
123. Whiting R. Washing the sins: fonts / Robert Whiting // The Reformation of the English Parish Church. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – Chapter 3. – P. 87–114.
124. Wolfthal D. In and Out of the Marital Bed: Seeing Sex in Renaissance Europe / Diane Wolfthal. – New Haven : Yale University Press, 2010. – 264 p.

125. Youssef J. The Rite of Coptic Monastic Initiation: A Liturgical and Theological Study : doctoral dissertation / J. Youssef. – Vienna : University of Vienna, 2018.
126. Ziegler J. Die Gegenwart des Mittelalters / Joseph Ziegler. – München : C.H. Beck, 2016. – 246 p.
127. Zumwalt R. L. The enigma of Arnold van Gennep (1873–1957): Master of French folklore and hermit of Bourg-la-Reine / Rosemary Lévy Zumwalt. – Helsinki : Finnish Academy of Science and Letters, 1988. – 200 p.