

УДК 008:1-027.21

UDC 008:1-027.21

09.00.00 Философские науки

Philosophy

РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАНСГРЕССИЯ В УСЛОВИЯХ ГЕТЕРОТОПИИ¹**RELIGIOUS TRANSGRESSION IN HETEROTOPIC SPACES**

Якушенкова Олеся Сергеевна
Кандидат философских наук, ассистент кафедры
культурологии
*Астраханский государственный университет,
Астрахань, Россия*

Yakushenkova Olesya Sergeevna
Cand.Philos.Sci., assistant of the Department of
Cultural Studies
Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

Гетеротопия, по определению М. Фуко, это пространство за пределами всех других, пространство, в котором не работают привычные для субъекта законы и нормы. Совершенно очевидно, что поведенческие стереотипы в таких условиях претерпевают всевозможные изменения. Человек, попадающий в гетеротопию (и в особенности во фронтирную гетеротопию), вынужден приспосабливаться к новым условиям и так или иначе совершать так называемый акт трансгрессии, т.е. переступить через пределы традиционного поведения. Это повышает гносеологическую значимость изучения гетеротопной трансгрессии. Автор, используя фуконианский подход к гетеротопии, анализирует различные формы трансгрессии, впервые дается их классификация. Однако, особое внимание уделяется религиозной трансгрессии, так как гетеротопные пространства нередко дают почву для появления новых религиозных течений, ответвлений, а иногда и новых религиозных систем. Авторы приходят к выводу, что акты трансгрессии являются одной из форм реакции на встречу с Чужим в новых для субъекта трансгрессии условиях, что дает ему возможность максимально успешно приспособиться к меняющимся условиям среды. Все это и соответствует базовым инстинктам выживания индивидуума

Heterotopia, according to M. Foucault, is the space beyond all others, the space in which there are no familiar laws and regulations to the subject. It is obvious that behavioral stereotypes in such circumstances are undergoing all sorts of changes. People entering the heterotopia (especially in frontier heterotopia), is forced to adapt to new conditions and somehow the so-called act of transgression, i.e. to overstep the limits of the traditional behavior. It raises epistemological significance of the study of heterotopic transgression. The author, using Foucauldian approach to heterotopia, analyzes various forms of transgression, for the first time their classification is given. However, special attention is paid to religious transgressions, as heterotopic space often give ground for the emergence of new religious movements, branches, and sometimes even new religious systems. The author concludes that acts of transgression are a form of reaction to a meeting with an Alien in new for the subject of transgression conditions, which gives him the opportunity to adapt successfully to changing environmental conditions. All this corresponds to basic instincts of survival of the individual

Ключевые слова: ГЕТЕРОТОПИЯ, ТРАНСГРЕССИЯ, ФРОНТИР, ФУКО, ГЕТЕРОТОПНЫЕ ПРОСТРАНСТВА, ЧУЖОЙ

Keywords: HETEROTOPIA, TRANSGRESSION, FRONTIER, FOUCAULT, HETEROTOPIC SPACE

Гетеротопное пространство – это термин, введенный М. Фуко для обозначения сложного явление – своеобразного пространства за пределами всех иных. По мнению М. Фуко, в каждой культуре, в каждой цивилизации есть реальные территории, с реальной географической привязкой,

¹ Статья выполнена по гранту президента для молодых ученых кандидатов наук. Проект МК-7152.2015.6 «Социокультурный анализ механизмов религиозной трансгрессии на территории Астраханской области как части прикаспийского фронта»

формирование которых происходит вместе со складыванием данной культуры, и которые представляют собой «пространство наоборот», своеобразную воплощенную утопию, а порой и дистопию или антиутопию, где все типы пространств, существующие в этом обществе, слиты воедино, но при этом отражены и перевернуты. Для них характерны новые связи, возникающие по новым законам, не характерным для традиционного общества [1].

Подобные пространства находятся за пределами всех других, даже если возможна их реальная географическая привязка. И поскольку они кардинально отличаются от всех остальных типов пространств, М. Фуко в своей работе «Другие пространства» [1] называет их, по аналогии с «утопиями», «гетеротопиями». В качестве примера для описания гетеротопии Фуко использует идею зеркала. Как предмет, зеркало, безусловно существует само по себе, однако пространство, которое оно нам показывает объективно не существует. Оно является лишь отражением (зачастую искаженным), иного, реально существующего пространства. В такое пространство мы не можем «проникнуть» сами по себе, там может находиться лишь наше отражение. Иным примером гетеротопии М. Фуко называет кинотеатры: подобно зеркалу экран кинотеатра имеет реальную территориальную привязку, однако то, что он нам показывает является или лишь искаженной версией реальности, или же вовсе не существует.

Гетеротопия – это константа каждой культуры. По утверждению М. Фуко, в мире нет ни одной культуры, которая не смогла бы построить гетеротопию. Но, вне сомнений, существует множество форм гетеротопного пространства, и, скорее всего, говорить о какой-то абсолютно универсальной гетеротопии, единой для всех, не представляется возможным. Не все гетеротопии являются закрытыми для внешнего проникновения, и в некоторых из них мы можем свободно перемещаться – одним из древнейших видов такого гетеротопного

пространства являются парки, так как они по сути представляют нам некую вселенную в миниатюре, микрокосм, погружение в который позволено для всех посетителей парка.

Как уже было обозначено выше, гетеротопия зачастую ломает традиционные устои общества, и одной из функций гетеротопии является сдерживание маргинальных слоев общества или людей, находящихся в пограничном состоянии (преступников, людей с психическими расстройствами и т.д.). В более глобальном плане наиболее ярко подобные свойства гетеротопии проявились во фронтальных пространствах, поскольку фронт – это двойная гетеротопия, т.к. это пространство нетипичное ни для одной из взаимодействующих культур. Попадающие в гетеротопию фронта (да и не редко в иные гетеротопии) люди вынуждены подстраиваться под новые условия существования, будь то природные, или социальные, спасая свою жизнь и адаптируясь к новым условиям, что приводит их к необходимости преодоления культурных барьеров или, иными словами, к совершению акта трансгрессии.

Многие философы-постмодернисты в своих работах так или иначе затрагивали идею трансгрессии. По мнению уже упомянутого выше М. Фуко, «трансгрессия – это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство. Кажется, игра пределов и трансгрессии направляется простым упрямством: то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспмятной волной, вновь отступающей вдаль – до самого горизонта непреодолимого. Но эта игра не просто играет этими элементами; она выводит их в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить» [2, с. 117]. В то же время он указывает, что «предел и

трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия: не существует предела, через который абсолютно невозможно переступить; с другой стороны, тщетной будет всякая трансгрессия иллюзорного или призрачного предела» [2, с. 117]. Эти цитаты замечательно характеризуют связь гетеротопного пространства (как по многим параметрам предельного) и трансгрессии.

Однако, как мы уже сказали, Фуко не был единственным, кто использовал этот термин. Его можно встретить в работах М. Бланшо, Ж. Дерриды, Ж. Батая, П. Клоссовски и др. Практически все они рассматривали трансгрессию с позиций связи религиозности и сексуальности.

Интересный подход к пониманию трансгрессии можно найти в статье П. Клоссовски «Сад и Революция» [3], посвященной маркизу де Саду, его отношению к якобинской революции и влиянию на культуру вообще. По мнению автора, де Сад – знаковая фигура своего времени, чьи действия можно охарактеризовать как трансгрессию. Однако его сексуальная трансгрессия направлена на «разоблачения темных сил, закамуфлированных под социальные ценности с помощью механизмов коллективной защиты; замаскированные таким образом, эти темные силы могут вести в пустоте свой inferнальный хоровод» [3, с. 46]. Иными словами, замкнутая на сексуальности трансгрессия де Сада направлена на преодоление социальных и телесных запретов, которые в свою очередь кроются в религиозных. Де Сад борется не столько за сексуальную перверсию, сколько за возможность вообще открыто говорить о сексуальности и телесности, что несомненно является революционным для культурной среды его времени.

О связи религии (в первую очередь христианства), трансгрессии и сексуальности говорил и М. Фуко, отмечая, что эти явления идут бок о бок: «Никогда сексуальность не достигала столь непосредственно

природного смысла и не знала такого счастья выражения, как в христианском мире падших тел и греховности. Вся средневековая мистика, все богословы подтверждают это, ибо не умели они разделять стойкие формы возделения, опьянения, проникновенности, экстаза и изнемогающего излияния души; они чувствовали в себе непрерывное и безграничное разлитие всех этих движений – вплоть до самого сердца божественной любви, куда те впадали и откуда вновь били их источники» [2, с. 113]. Эти движения, как характеризует их автор, и есть одно из простейших форм выражения трансгрессии или «опыта-предела», как характеризует их М. Бланшо [5, с. 71]. Он же отмечает, что «строгое, неустанное устранение всех религиозных предпосылок, духовных откровений и очевидностей, заложенных в мистическом настрое, составляет существенную и первостепенную долю того движения, которое мы описываем» [5, с. 71]. Иными словами, по ему мнению, опыт-предел зачастую обязан своим существованием именно религиозному соблюдению норм.

Фуко же отмечает, что в момент, когда религия отходит на второй план, ее место занимает сексуальность: «Может быть, следовало бы сказать, что в мире, где не осталось ничего святого, сексуальность оказывается единственно возможной сферой разделения чувств. Дело не в том, что она дает что-то новое тысячелетним жестам, она дает волю безобъектной профанации - пустой и замкнувшейся на самое себя, той профанации, инструменты которой направлены не на что иное, как на самих себя. Но в мире, который не признает более позитивного смысла за областью святого, не станет ли профанация как раз тем, что можно было бы назвать трансгрессией?» [2, с. 114]. Более того, сексуальность не просто занимает освобожденное религией место. Появление сексуальности как таковой в европейской культуре он так же связывал с моментом «отмирания» религии (или утраты ею былого значения): «Оно связано со

смертью Бога и с этой онтологической пустотой, которую та оставила на рубежах нашей мысли; оно связано также с еще глухим и нетвердым появлением такой формы мысли, в которой вопрошание предела встает на место поиска тотальности, в которой жест трансгрессии заменяет ход противоречий» [2, с. 129].

Как мы видим, многие европейские мыслители отмечают стойкую связь религиозности, сексуальности и трансгрессии, почти не выделяя иных форм проявления трансгрессии как таковой. Эти три безусловно взаимосвязанные сферы, иногда, исходя из выше приведенных цитат, превращаются и вовсе во взаимозаменяющие сферы, как мы видим это в свете фуконианского подхода к зарождению сексуальности, приходящей на смену христианскому давлению.

Однако, как нам кажется, метаморфозами религиозности в сексуальности и невозможно ограничить такое сложное явление, как трансгрессия. Она может пронизывать все сферы человеческого бытия, и вовсе не всегда быть завязана исключительно на этих двух его проявлениях. В предыдущих статьях [4] мы уже упоминали различные формы трансгрессии, поэтому сейчас не будет подробно останавливаться на характеристиках каждой из форм, лишь упомянем основные из них:

1. Сексуальную трансгрессию (Как мы видим, именно вопросы сексуальности стали основой подхода, предложенного многими постмодернистами для анализа особых форм поведения, нарушающего общепринятые нормы)

2. Религиозная трансгрессия.

3. Юридическая трансгрессия.

4. Алиментарная трансгрессия.

5. Вестиментарная трансгрессия.

6. Ксеноморфная трансгрессия.

7. Лингвистическая, или лексическая, трансгрессия.

8. Хозяйственная и экономическая трансгрессии.
9. Эдификативная (от лат. Aedificium – здание) трансгрессия.

Как мы уже отмечали выше, религиозная трансгрессия не ограничивается только преодолением сексуальных запретов и метаморфозами сексуальности. Хотя с точки зрения многих философов, концептуализировавших термин «трансгрессия», это явление заключалось в выходе за рамки религии вообще, были и те, кто говорил о «лицензированной» религиозной трансгрессии, т.е. трансгрессии, дозволенной и даже предусмотренной религиозными и социальными нормами [6]. В качестве примера подобного явления здесь возможно упомянуть средневековые карнавалы, являвшие собой отголоски дионисийских празднеств, и иные ритуалы «переворота».

Как нам кажется, для того, чтобы совершать религиозную трансгрессию, не обязательно выходить за пределы религии или становиться атеистом. История показывает, что трансгрессия вполне возможна и в рамках конкретной религии, и поскольку религия сопряжена со множеством других сфер человеческой жизни, зачастую религиозная трансгрессия связана еще и с иными типами этого явления, то есть влечет за собой алиментарную, вестиментарную, лингвистическую или даже эдификативную трансгрессию.

Многие миссионеры, попадая в новые для них земли меняли свои привычки и нарушали религиозные догмы, не переставая при этом быть миссионерами. Американский антрополог Пит Сигал в своей книге «Цветок и Скорпион» упоминает случай, произошедший в 1589 г. в Мексике. Католический священник Бартоломэ Лопес попытался соблазнить местную замужнюю женщину. В итоге он даже отобрал у индейца его жену. Спустя шесть лет оскорбленный муж, Мигель Эрнандес, после множества попыток вернуть ее смог подать жалобу на своего обидчика в местное представительство инквизиции. В составлении

прошения ему помог местный нотариус. Как говорилось в жалобе, священник принуждал женщину бросить своего мужа, а затем, когда она в очередной раз отказала ему, избил ее хлыстом. Автор указывает, что история посягательства священников на прихожанок-индеанок отнюдь не единична, и архивные свидетельства подобных практик многочисленны, даже несмотря на то, что жертвам подобного обращения приходилось искать, ко всему прочему, помощи переводчика, чтобы составить жалобу [7].

Покорение новых территорий приводило к трансгрессии не только со стороны пришлого населения, но и со стороны коренного. Именно на этих территориях в последствии зарождаются синкретичные культы, являющиеся смесью христианства и верований аборигенных народов. Одним из самых интересных, пожалуй, является культ дьявола, сформировавшийся на Альтиплано (Перу, Боливия) под влиянием христианства. Борьба миссионеров с местными автохтонными культурами в конечном итоге приводит к тому, что индейцы аймара и кечуа начинают актуализировать ряд христианских идей, по-своему переиначивая их. В результате чуждая им идея дьявола, и ряд метафор, связанных с этим христианским персонажем, переключались в религиозные представления индейцев. Дьявол в них получает ряд важнейших функций, связанных с плодородием, здоровьем, подачей благ и т.д. [8]. Все это в конечном итоге нашло свою реализацию в красочном карнавале, проводимом в Пуно (Перу) и Ла Пасе и Оруро (Боливия) в январе-феврале каждого года.

Как и иные типы трансгрессии, религиозная трансгрессия нередко представляет собой реакцию на встречу с Чужим. На примере римской империи мы также можем видеть, как религиозная трансгрессия (а многочисленные боги Чужих народов, включенные в римский пантеон, и являются примером такой трансгрессии), позволяет построить имперскую идеологию, которая дает возможность огромным территориям

сосуществовать в рамках единого государства. Как пишет Р. Грейвс, «еще римляне взяли за правило раскрывать тайные имена враждебных им богов и всякими посулами заманивать их в Рим — действие, известное под названием *elicio*» [9, с. 60]. Он же отмечает, что опасаящиеся, что их боги покинут их аналогичным образом, римляне заковывали статуи цепями, символически лишая их возможности уйти, и казнили всех, кто посмел разглашать настоящие имена богов.

Превращение Чужого бога в своего не всегда свидетельствует об аккультурации или ассимиляции. В Японии на острове Ицукусима есть одноименное синтоистское святилище, построенное в XVI веке. Одной из интереснейших особенностей этого святилища является статуя Рёуоо (или Ранрё) – китайского генерала Гао Чангуна, известного так же под прозвищем «Ланьлинский князь» [10, с. 61]. Если бы статуя была частью буддийского святилища, мы бы могли рассматривать ее как пример аккультурации и китайского влияния на японскую культуру, но поскольку речь идет о синтоистском святилище, построенном в период, когда влияние Китая отступает на задний план, мы вправе говорить именно о факте религиозной трансгрессии.

Боги Чужого вместе с самим Чужим в периоды гетерохронии могут восприниматься более «мудрыми» и внушающими надежду, нежели «свои» религиозные системы. В период после Второй мировой войны молодежь Запада – в первую США и Европы бросаются изучать восточные религиозные учения. Появившаяся в то время субкультура битников, и последовавшие за ней новые культурные явления (такие как рок-музыка и т.д.), родились не без внимания их создателей к восточным религиозным учениям.

Увлечение эзотерическими практиками и почти полное отсутствие подобных традиций в западной культуре заставляло белых американцев искать «знание» в самых удаленных уголках планеты – Индия, Африка,

Китай, Филиппины. В этих условиях культура коренного населения не избежала пристального внимания со стороны белых американцев, ведь индейцы были «своими» Чужими, более понятными и близкими. С ними было проще найти общий язык, они говорили на английском и с ними американцы знакомились по романам Фенимора Купера, Майн Рида, Сеттона Томпсона и других. Эти образы были знакомы им по американскому кинематографу, впитаны с молоком матери из различных легенд, сказок, индейские топонимы повсюду окружали американцев, добавляя особый ореол романтизма в американскую повседневность. Предметы индейского быта можно было купить в соседнем магазине, а американские красавицы охотно надевали произведения индейских мастеров, которые постепенно входили в моду – их не чурались даже жены президентов.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что трансгрессия сама по себе не является положительным или отрицательным явлением. Это один из механизмов приспособления к новым условиям существования, которые позволяют человеку или обществу выживать в сложных условиях гетерохронии или гетеротопии.

Список литературы

1. Foucault M. *Of Other Spaces* // *Diacritics*. 1986. Vol. 16. No. 1. P. 22 – 27
2. Фуко М. О трансгрессии // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111 – 132.
3. Клоссовски П. Сад и революция // *Маркиз де Сад и XX век*. М.: РИК «Культура», 1992. С. 25 – 46.
4. Якушенкова, О.С., Якушенков, С.Н. Трансгрессия в условиях гетеротопных пространств фронта // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. 2014. № 3. С. 276 – 284.
5. Бланшо М. Опыт-предел // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. СПб.: Мифрил, 1994. С. 63 – 78.
6. Taussig M. *Transgression* // Taylor M.C. (Ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, pp. 349 – 364.
7. Sigal P. *The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*. London: Duke University Press, 2011. 384 p.

8. Якушенков С.Н. Дьявол на Альтиплано: По ту сторону добра и зла // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 84 – 99.
9. Грейвс Р. Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург: УФактория, 2005. 656 с.
10. Wang K. The history of Chinese dance. Beijing: Foreign Languages Press, 1985. 112 p.

References

1. Foucault M. Of Other Spaces // *Diacritics*. 1986. Vol. 16. No. 1. P. 22 – 27.
2. Fuko M. O transgressii // *Tanatografija Jerosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny HH veka*. SPb.: Mifril, 1994. С. 111 – 132.
3. Klossovski P. Sad i revoljucija // *Markiz de Sad i HH vek*. M.: RIK «Kul'tu-ra», 1992. S. 25 – 46.
4. Jakushenkova, O.S., Jakushenkov, S.N. Transgressija v uslovijah geterotopnyh prostranstv frontira // *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*, 2014. № 3. С. 276 – 284.
5. Blansho M. Opyt-predel // *Tanatografija Jerosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny HH veka*. SPb.: Mifril, 1994. С. 63 – 78.
6. Taussig, M. Transgression // Taylor M.C. (Ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, pp. 349 – 364.
7. Sigal P. *The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*. London: Duke University Press, 2011. 384 p.
8. Jakushenkov S.N. D'javol na Al'tiplano: Po tu storonu dobra i zla // *Jetnograficheskoe obozrenie*. 2003. № 3. S. 84 – 99.
9. Grejvs R. Belaja Boginja. Istoricheskaja grammatika pojeticheskoi mifologii. – Екатеринбург: УФактория, 2005. 656 с.
10. Wang K. The history of Chinese dance. Beijing: Foreign Languages Press, 1985. 112 p.