

ОТ ОБРАЩЕНИЯ К ТРАНСГРЕССИИ: ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ДИСКУРСА РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕХОДОВ

Е.В. Хлыщева, В.С. Дрягалов

Елена Владиславовна Хлыщева — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета. 414056, Астрахань, ул. Татищева, 20а. E-mail: culture_mar@mail.ru

Вячеслав Сергеевич Дрягалов — научный сотрудник лаборатории по исследованию социально-политической и культурной динамики региона Нижнего Поволжья и Прикаспия Астраханского государственного университета, магистрант 1-го года обучения. 414056, Астрахань, ул. Татищева, 20а. E-mail: helios82@yandex.ru

Хлыщева Е.В., Дрягалов В.С. 2020. От обращения к трансгрессии: проблемы современного дискурса религиозных переходов. *Концепт: философия, религия, культура*.

Том 4. No 2 (14). С. 43–52. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-43-52>

Статья поступила в редакцию: 27.04.2020. Принята к публикации: 25.05.2020.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Исследование выполнено за счёт средств гранта Российского научного фонда (проект №18-78-10064) «Трансформация механизмов формирования пострасгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве».



Проблема формирования религиозной картины мира, непосредственно связанная с процессами трансформации идентичности — одна из актуальных задач как для представителей мировых конфессий, так и для учёных и исследователей, занимающихся изучением динамических изменений современного общества. Под влиянием моды на синкретизм вновь открытые религиозные практики начинают размывать веками сформировавшиеся границы мировых конфессий, под-

меняя тайну обращения актом неконтролируемой религиозной трансгрессии, что особенно характерно для верующих, не испытывающих особой тяги к цельной системе догм. В современном научном дискурсе употребление термина «трансгрессия» достаточно распространено, поскольку используется представителями разных наук для фиксации феномена перехода непроходимой границы между возможным и невозможным, приводя в некоторых случаях к прорыву за установленные пределы и выходу за границы повседневной обыденности и общепринятых норм. Подобные процессы деструктивно влияют на исторически сложившийся баланс между религией и обществом.

В статье авторы исследуют феномен обращения, понятийно представленный не только как «духовный переворот» или «возрождение», но и как постепенное и спокойное возрастание религиозности. Отдельное внимание уделяется ещё одному варианту обращения — акту религиозной трансгрессии — связанному с переходом в другую веру, что делает необходимым изучение запретов и рекомендаций, призванных создать предел непроходимости на границах мировых конфессий. На основе сравнительного анализа целого ряда

правил и предписаний, принятых в иудаизме, исламе и христианстве с целью регламентации поведения верующих, необходимо также проанализировать влияние социума на формирование религиозной картины мира индивида.

Ключевые слова: трансгрессия, религиозная картина мира, обращение, мировые конфессии, религиозные нормы, социокультурные ценности.

Процессы инкультурации и социализации, являясь основными этапами адаптации к обществу каждого человека, определяют его изначальную форму культуры и религии. Религиозная картина мира индивида формируется постепенно, причём результирующим итогом может стать как принятие веры, так и формирование атеистических воззрений. При этом одной из актуальных задач для теологов, исследователей и учёных является проблема религиозного «обращения». Следует отметить, что подавляющее большинство религиозно ангажированных учёных и исследователей воспринимают акт обращения на уровне субъективного опыта, а весь процесс, по их мнению, происходит исключительно в сознании индивида. Так, американский исследователь Ф. Стрикленд [Strickland, 1924], изучая типологию обращений, выделял два типа подобных ситуаций. В первом случае основной причиной является духовный либо жизненный кризис, что позволяет верующему довольно точно указывать пространственные и временные рамки обретения веры, во втором — процесс обращения протекает на фоне постепенного и спокойного возрастания уровня религиозного сознания, без внезапных сдвигов в духовной жизни резких эмоциональных перепадов. [Reading sin the Psychology, 1959: 136-137].

Занимающиеся проблемами религиоведения, М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами, опираясь на психологические исследования, воспринимают процесс обращения, сопровождаемый интенсивным эмоциональным фоном, как «обретение религиозной «истины» [Argyle, Beit-Hallahmi,

1975: 58]. При этом, по данным исследований, от 10 до 30% верующих религиозное «обращение» переживали лично [Argyle, Beit-Hallahmi, 1975: 60]. Акцент делается на внезапной трансформации внутреннего мира, когда ощущения, связанные с добродетельностью, вытесняют привычные ощущения греха и вины.

По мнению ирландского учёного О'Догерти, последователя католического учения, процесс обращения не должен сводиться к имеющим психологические предпосылки изменениям в психике индивида, поскольку в его основании заложена «божественная благодать» [O'Doherty, 1978: 115-118]. К феномену обращения нужно применять иные критерии, «чтобы разглядеть... существует ли возможность сверхъестественного воздействия бога» [O'Doherty, 1978: 110]. По мнению исследователя, только в этом случае можно говорить о «подлинном обращении».

Подавляющее большинство концептуальных высказываний на эту тему согласуется с идеей В. Джеймса о том, что религия наделена «властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье» [Джеймс, 2019:164], а «обращение приводит к внутреннему росту, к более интенсивной духовной жизни [Джеймс, 2019: 177-178]. Согласно американскому учёному У. Кларку, наиболее заметные изменения в религиозной картине мира человека, случаются в результате «внезапного эмоционального озарения» [Clark, 2012: 191].

Несмотря на подобные высказывания, авторы статьи считают, что процесс обращения не ограничивается только индивидуальным опытом, но зависит во многом

и от внешних факторов, в связи с чем данную проблему необходимо рассматривать в рамках современного научного дискурса, посвящённого изучению трансгрессии как феномена, фиксирующего переход непреодолимой границы, границы между возможным и невозможным.

Осмысление трансгрессии как самостоятельной философской проблемы принадлежит французским постструктуралистам Ж. Батаю и М. Фуко [Батай, 1997; Батай, 2000; Фуко, 2010; Фуко, 1994], которые зафиксировали существование «предела» у человека в социуме в виде правил и запретов и сфокусировали своё внимание на поисках выхода за этот предел. Сам факт наличия «границ», по мнению исследователей, ведёт к разделению миров на профанный, сакральный, трансцендентный, но все эти миры открыты друг другу в актах трансгрессии. Соблюдение мер и запретов связано с профанной жизнью, а «проклятое и отринутое человеком приобрело статус священного» [Батай, 2007: 72], сопряжённого с жизнью сакральной. Человека влечёт «тотальность реального», а трансгрессия — это и есть постижение тотальности «двойного движения — отрицания и возвращения» [Батай, 2007: 59].

Трансгрессивный подход Ж. Батай распространяет и на религиозную сферу, считая религиозный экстаз способом трансгрессивного выхода за пределы общепринятых норм, приводящим к исчезновению бинарностей между потусторонним и земным. В трансгрессивном акте с момента пересечения границы меняется мировосприятие: «за пределами чувственного открывается сфера умопостигаемого», а «умопостигаемый мир уподобляется миру божественному» [Батай, 2000: 74].

Таким образом, отрицание существующего состояния человечества приводит в трансгрессивном акте к проявлению новых потенциальных возможностей, элиминирующих предшествующие состояния. Поэтому трансгрессию можно «определить как переход грани возможного, потенциального. Именно данное состояние лишает объекты привнесённой кажимости» [Ткаченко, 2015: 13]. Выбор между противоположными представлени-

ями «должен быть связан с невысказанным решением проблемы того, что существует: что существует в качестве глубинного существования, освобожденного от форм кажимости» [Батай, 2000: 102].

Но если для Ж. Батая трансгрессия не уничтожает запрет в процессе его снятия, то для М. Фуко трансгрессия «доводит предел до предела его бытия; она будит в нем сознание неминуемого исчезновения, необходимости испытания своей позитивной истины в движении самоутраты» [Фуко, 1994: 117].

Новое состояние бытия, связанное с трансгрессивным опытом, преодолевая бинарность обыденного мира, сопровождается деконструкцией привычной картины мира и потому требует использования нового языка описания и осмысления.

Примечательно, что акт трансгрессии не только выводит за существующие пределы, но и предполагает также возврат в предшествующее состояние, поскольку субъект всегда есть «становление и некогда ставшее» [Дьяков, 2008: 49]. В этом смысле трансгрессия — «постижение тотальности двойного движения — отрицания и возвращения» [Батай, 2007: 89], поэтому современный индивид, как существо номадическое, постоянно «соскальзывает с одного дискурса на другой» [Делёз, 2010: 2004]. Именно в момент пересечения «границы» происходят изменения в восприятии окружающего мира, понимаемого в религиозном опыте как «обращение». Причины такого изменения могут быть разными, но, как правило, не вытекают из обыденного и не являются следствием устоявшихся схем.

Фуко и Батай были не единственными, кто использовал термин «трансгрессия». Его можно встретить в работах М. Бланшо, Ж. Дерриды, П. Кlossовски и др. Практически все они, как отмечает российский исследователь О.С. Якушенко, рассматривали трансгрессию с позиций связи религиозности и сексуальности [Якушенко, 2015: 4]. М. Бланшо показывает «опыт-предел» как простейшую форму трансгрессии, которая, по его мнению, обязана своим существованием религиозному соблюдению норм [Бланшо, 1994:

71]. Существует даже понятие «лицензированная» религиозная трансгрессия, т.е. трансгрессия, «дозволенная и даже предусмотренная религиозными и социальными нормами» [Taussig, 2008]. Однако в действительности трансгрессия всё-таки подразумевает выход за пределы данного религиозного опыта.

По мнению авторов статьи, понимание процесса «обращения» исключительно как постепенного роста и углубления религиозной веры значительно сужает границы понятия, поскольку в таком случае теряется специфичность смыслового содержания, в связи с чем в смысловом поле данного явления должны также рассматриваться переходы от неверия к активной и глубокой религиозной вере, и наоборот; а также акты религиозной трансгрессии, связанные с переходом от одной религиозной картины мира к другой.

Трансгрессия как «переход» подразумевает безоговорочное принятие другой системы ценностей, этим она отличается от трансформации, допускающей постепенный переход с сохранением определённых элементов старого мировоззрения. Трансгрессия позиционирует отрицательное отношение ко всему предшествующему и этим уже определяет деконструкцию прежней картины мира.

В понятии «картина мира» заключено то, с чем человек сталкивается в жизни. Формирование индивидуальной картины мира сопряжено с уже существующими культурными нормами той общности (социальной группы), в которой человек живет. Здесь переплетаются религиозные, научные, художественные, политические, нравственные представления. Но картина мира не просто описывает мир, она как «контурная схема, которая опережает человеческий опыт, определяет его и управляет им» [Riezler, 1999: 69]. Это «сетка координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и «строят образ мира, существующий в их сознании» [Гуревич, 1969: 112].

Поскольку картина мира является определённым способом организации знаний о мире, изменения, происходящие в ключевых сферах, влекут за собой изменение и «картины мира», утверждая «новые эталоны мировоззрения, мировосприятия и мироощущения» [Жидков, Соколов, 2003: 58]. Новый взгляд обуславливает появление новых ценностных ориентаций, смысловых парадигм, способов научного познания.

Любая картина мира отражает доминантные предпочтения социума. XIX в. даёт естественнонаучную картину, XX в. — научно-философскую систему представлений об «общих свойствах и закономерностях мира»¹. Сегодня интерес к картине мира носит не онтологический, а социальный характер. Это «здесь и сейчас» бытие, знание о котором выходит за рамки научно-философских проблем, вовлекая в исследовательское поле практически все сферы человеческой деятельности.

Однако картина мира не является зеркальным отражением мира, это скорее модель мировосприятия, которая означает не просто «некую картину, изображающую мир, но мир, понятый в смысле такой картины» [Хайдеггер, 1993: 46]. Поэтому, судя по разнообразию интерпретаций мироздания, каждый отдельный субъект может становиться «автором» своего видения, формируя как бы ещё один, «второй», мир, построенный для себя и поставленный между собой и «реальным миром» [Хайдеггер, 1993: 52]. В такой интерпретации бытия чётко определяется место человека в природном и социальном пространстве, где всё основано на «общепринятой, разделяемой членами их группы, картине мира» [Фромм, 1990: 141]. Это упрощённое восприятие реальности, где фиксируются «заученные» способы поведения представителей конкретной общности, которые «направляют и структурируют почти так же, как грамматические правила, неосознаваемые большинством людей, структурируют и направляют их лингвистическое поведение»².

¹ Кузнецова Т.Ф. 2008. Картина мира. Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 4. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova> (дата обращения: 25.04.2020).

² Этническая картина мира. URL: <https://vocabulary.ru/termin/kartina-mira-etnicheskaja.html> (дата обращения: 21.04.2020).

Актуальная для глобализирующегося общества мифологическая картина мира, — как основа восприятия реальности массового потребителя, — не может существовать без религиозных представлений, диктующих нравственные законы и схемы действий человека.

В целом мировые религии, будучи интегрированными в общественные, политические, социальные и культурные процессы уже не одну сотню лет, выработали собственные традиции запретов и рекомендаций, направленных на поддержание баланса между религией и обществом. Если не брать в расчёт случаи обращения, которые в процессе сопровождаются интенсивными переживаниями и обретением религиозной «истины», то в целом процесс религиозного перехода в рамках мировых конфессий означает перемещение из одной традиционной системы, построенной на разрешениях/запретах, в другую. Именно запреты выстраивают определённую религиозную картину мира, которую должен разделять верующий конкретной конфессии.

Поскольку все мировые религии содержат множество правил и предписаний, регламентирующих поведение верующего в каждой конкретной ситуации, будет уместным провести сравнительный анализ на конкретных примерах.

Иудаистская Тора предлагает множество правил, регламентирующих брак, имущественные отношения, строительство храмов, формирования внешней политики и отношений с другими народами. Книги Пятикнижия конкретизируют запреты и представляют градацию наказаний за их нарушение. Большая часть запретов уже плохо соотносится с современными реалиями, а иные вообще идут вразрез с установленными общественными нормами. Иудеи должны соблюдать

613 заповедей, из них 365 носят запретительный характер (по числу дней в году), остальные 248 (по числу органов человеческого тела) — предписательный³.

Практически все сферы жизни мусульманина регламентируются шариатом. Халаль — то, что разрешено, харам — то, что запрещено. Христианство предостерегает верующих от соблазнов и искушений, которыми полон мир.

В наши дни практически единственным «бастионом, не капитулировавшим перед силами современности»⁴, остаётся семья, однако и здесь происходят ощутимые перемены. Так например, сегодня уже не обязательно одобрение родителей, молодые люди находят своих партнёров самостоятельно. Изменился и возраст вступающих в брак. Если ранее иудейский закон разрешал вступление в брак в детском возрасте, то сегодня брак допускается, начиная с 16 лет.

Особый маркер — межнациональные браки, отношение к которым практически во всех конфессиях если не категорически отрицательное, то, по крайней мере, крайне скептическое. Современный иудаизм, хоть и не одобряет, но даёт разрешение на такой союз, мотивируя это «улучшением семейной жизни»⁵. К неженатым в иудаизме относятся с недоверием и даже не разрешают изучать каббалу.

А вот в исламе женщине нельзя вступать в брак с немусульманином. Для мужчин этот запрет менее строг, хотя, в любом случае, брак с иноверкой считается нежелательным. И христианство требует от супругов единства в вере. Допускаются браки православных с «католиками и протестантами, исповедующими веру в Троицу Бога, при условии воспитания детей в православной вере»⁶. А вот с еретиками⁷ православным сочетаться браком запрещено. А если такой брак состоится,

³ Сколько заповедей должны соблюдать иудеи. URL: <https://arzamas.academy/mag/342-jews> (дата обращения: 18.04.2020).

⁴ Натаф Р.Ф. Кризис иудаизма и еврейское образование. URL: <http://www.lookstein.org/> (дата обращения: 18.04.2020).

⁵ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> I (дата обращения: 19.04.2020).

⁶ Ефанов А., прот. Вопросы священнику о семье и браке. URL: <https://foma.ru/vozmozhnen-brak-pravoslavnoy-hristianki-s-protestantom.html> (дата обращения: 19.04.2020).

⁷ Под ересью подразумевалось любое учение, отличающееся от учения Православной Церкви

то «следует считать его недействительным»⁸.

В целом, проблеме смешанных браков в православии уделяется большое внимание: они представляются очень опасными для православного сознания. Считается, что женщина, которой доверено прививать своим детям православное отношение к жизни, не сможет этого сделать, если она растёт «в инославном окружении»⁹. Тем не менее, сегодня количество смешанных браков растёт.

В католицизме, чутко реагирующем на переоценку нравственных ценностей европейцев, проблема смешанных браков стоит не столь остро, как в православии и исламе. Такие браки допускаются, хотя и не поощряются. Более серьёзной проблемой становится отношение церкви к однополым бракам. Под давлением перемен, происходящих в социуме, церковные деятели были вынуждены пойти на ослабление запретов и даже легализовать однополые браки с возможностью усыновления детей в нескольких европейских странах.

Изменениям подверглось и отношение к полигамии, которая не поощряется, но под давлением миграционных процессов, специфики демографической ситуации в разных странах, начинает допускаться. В Израиле таким образом предлагается решить демографическую проблему.

В исламских странах многоженство официально разрешено, хотя не сильно распространено ввиду экономических трудностей. Не каждый правоверный мусульманин может выплатить за своих жён калым и предоставить каждой жене достойное содержание.

В России данная форма брака официально не узаконена, хотя многие мусульманские религиозные деятели призывают ее легализовать, объясняя это демографическим разрывом, когда число женщин в стране превышает количество мужчин. В

ряде российских регионов (Чечня, Дагестан, Татарстан) полигамия уже практикуется. Легализация такой формы брака должна, по мнению сторонников, обязать мужчину нести ответственность за своих законных жён.

Еврейский закон допускает разводы, но не одобряет. В католицизме развод осуждается и даже измена супруга не является достаточной причиной для расторжения брака. Не одобряется и повторный брак. Хотя под влиянием глобализационных перемен римский Папа призвал епископов проявить лояльность к тем, кто развёлся или вступил в брак повторно с целью «привести католиков обратно в церковь»¹⁰.

В православии развод разрешён, но только в тех случаях, когда совершается грех прелюбодеяния или когда муж (жена) перешли в секту; проявляют противостественные пороки (гомосексуализм, лесбиянство, зоофилия, педофилия и др.). Сегодня этот перечень дополнен такими причинами, как СПИД, хронический алкоголизм или наркомания, а также сделанный без согласия мужа аборт.

Ислам не отрицает развод, однако это действие совершается лишь в крайнем случае, когда сохранить семью не представляется возможным. Процедура развода состоит из нескольких этапов, дающих супругам возможность «остыть, подумать, все взвесить и, возможно, принять решение сохранить семью»¹¹.

Множество конфессиональных запретов уже не соответствуют современным реалиям и даже начинают мешать. Например, мусульманину нельзя носить шорты, под запрет попадают брюки с рубашками, ибо запрещено «хвастаться красотой одежды» [Оришев, 2015: 384]. Но мужской костюм является обязательной формой одежды в учреждениях и увидеть мужчину на рабочем месте в халате было бы несколько странным.

⁸ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> | (дата обращения: 19.04.2020).

⁹ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> | (дата обращения: 19.04.2020).

¹⁰ Мазурина Н. Католическая церковь смягчила свое отношение к разводам. URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?> (дата обращения: 19.04.2020).

¹¹ Развод по-мусульмански. URL: <https://tj.sputniknews.ru/society/20190315/> (дата обращения: 19.04.2020).

Согласно Всеобщей декларации прав человека каждый «имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или вероисповедание...»¹². Такой переход сопровождается ценностной инкультурацией в принятую религию (секту, конфессию).

В самих конфессиях право на такой переход четко проговариваются. В иудаизме, в отличие от национальных религий (индуизма, зороастризма, синтоизма и др.) существует разрешение на гиюр, то есть переход в иудаизм (если ты не родился в еврейской семье). Православие, как и ислам, такой переход не одобряют. Однако религиозная трансгрессия сегодня — явление не редкое. Особую проблему представляет переход из православия в мусульманскую веру. Связано это со многими причинами, одной из которых становится снятие устаревших запретов, которых в православии достаточно много.

В целом переходы из одной религии в другую носят локальный характер, определяются моральным выбором (например, под воздействием духовного озарения) или внешними факторами (смена веры по просьбе мужа указывается как одна из частых причин). При этом на осознанный выбор переходящего могут повлиять множественные препятствия, анализ которых является, как минимум, темой отдельного исследования.

Основные выводы

В процессе исследования применялся комплексный подход, при этом активно использовались современные методы познания социальных и культурных процессов, основанные на институциональном и ретроспективном методах сравнительного анализа (М. Доган, С. Уиард). Для лучшего понимания факторов, влияющих на религиозную трансгрессию, использовался метод типологизации. При работе с первоисточниками и авторскими исследованиями использовался контент-анализ.

В современном мире, подчинённом законам и принципам глобалистической парадигмы, нацеленной на формирование единого культурного пространства через диалог, понятие «картина мира» может быть рассмотрено как метод «деятельностного понимания процесса познания», своеобразная программа деятельности по преобразованию как внешнего, так и своего внутреннего мира, что приводит к коллажированию различных систем познаний и практик бытия. На религиозном уровне это проявляется в виде синкретизма, когда элементы догматики разных конфессий смешиваются в единую систему верований и практик конкретного индивида. Например, являясь по крещению православным, он занимается йогой и медитативными практиками, ходит на занятия по цигуну с добавлением духовных наставлений гуру нью-эйджа.

Такой синкретизм был свойствен многим общинам на заре становления христианства, однако и сегодня, по мнению авторов статьи [Дрягалов, 2015: 309-311], можно наблюдать возвращение этого феномена, но уже под флагом плюрализма. А значит, вновь актуализируется проблема религиозной трансгрессии как вызова для мировых конфессий со стороны информационного общества и религиозных образований разного толка. Объясняется это тем, что множество алиментарных и вестиментарных религиозных предписаний невозможно соблюдать, поскольку они уже не соответствуют современным реалиям, поэтому верующие начинают самостоятельно подстраиваться под запросы общества. Другие предписания-запреты сегодня начинают подвергаться сомнению по причине не возможности отрицать достижения науки и техники, информации, распространяемой в СМИ, поэтому вся «ортодоксия оказалась «заражена» современными установками, которые принесли с собой многочисленные возвращения к религии последних десятилетий»¹³. Однако в данном случае возникает закономер-

¹² Всеобщая декларация прав человека (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948). ст. 18. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv. (дата обращения: 18.04.2020).

¹³ Натаф Р.Ф. Кризис иудаизма и еврейское образование. URL: <http://www.lookstein.org/> (дата обращения: 18.04.2020).

ный вопрос — происходит ли в процессе синкретичного коллажирования эмпатия новых ценностей? История демонстрирует множество примеров ризомной модели, когда догматика прежней религии адаптировалась к ценностям и практикам нового вероисповедания. Означает ли в таком случае обращение полную трансгрессию или это частичная трансформация с возможным возвратом? Авторы статьи склоняются к мнению, что в большинстве случаев происходит частичная трансгрессия, примеры чего можно наблюдать в межнациональных браках.

Любопытно, что в библейском понимании трансгрессия выступает как «нарушение», которое есть «самонадеянный грех»¹⁴, иногда преступление против религиозных предписаний. Тем не менее, сегодня мы имеем дело с массовыми обращениями в новую веру, не всегда представляющую легитимную конфессию. И новообращенный, освобождаясь от одних

запретов, встречается с необходимостью принятия других. Каким образом это происходит и происходит ли вообще, как раз и показывает феномен религиозной трансгрессии, когда традиционный набор познавательных матриц и схем утрачивает свою функциональность. Однако такой переход приводит в непредсказуемое состояние, которое трудно точно определить и уж тем более предсказать в силу отсутствия критериев анализа. Имеющийся дискурс не позволяет рационально интерпретировать новую ситуацию. С одной стороны, снятие прежних запретов должно привести к выходу за пределы ограничений, но, с другой, человек получает новые правила и запреты, которые ставят уже свои рамки и пределы. Иными словами, субъект, живущий в социуме, всегда детерминирован существующими традициями, которые он усваивает в процессе социализации и инкультурации, и принимает ту религиозную картину мира, которая ему предлагается.

FROM APPEAL TO TRANSGRESSION: THE PROBLEMS OF MODERN DISCOURSE OF RELIGIOUS TRANSITIONS

E.V. Khlyshcheva, V.S. Dryagalov

Elena V. Khlyshcheva — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Cultural Studies, Faculty of Social Communications of Astrakhan State University. 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20a. E-mail: culture_mar@mail.ru

Vyacheslav S. Dryagalov — Researcher of the laboratory for the study of social, political and cultural dynamics of the Lower Volga region and the Caspian Sea region of Astrakhan State University, Master's degree 1 year. 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20a. E-mail: helios82@yandex.ru

Khlyshcheva E.V., Dryagalov V.S. 2020. From appeal to transgression: problems of modern discourse of religious Transitions. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 43–52.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-43-52>

Received: 27.04.2020. Accepted: 25.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

The study was carried out by a grant from the Russian Science Foundation (Project No.18-78-10064) «Transformation of mechanisms of formation of post-transgress model of religious identity in the modern information space».

¹⁴ Jenkins D. *What Does Transgression Mean in the Bible?* URL: <https://www.christianity.com/wiki/christian-terms/what-does-transgression-mean-in-the-bible.html> (дата обращения: 19.04.2020).

Abstract. Globalization processes, which are aimed at forming a single language of different cultures, raise problems of modern identity and its transformation. The process of self-identification is complex and depends on the existing worldview, so the transformation of identity entails a change in the worldview, and vice versa. In other words, such transformation can be seen as transgressive processes, which is clearly demonstrated in the example of religious practice.

The religious worldview is rather stable, but significant changes are observed today. Influenced by syncretism fashion, new religious practices start blurring the boundaries of the world confessions that have been formed over the centuries, replacing the sacrament of conversion with an act of uncontrolled religious transgression, which is especially characteristic of believers who do not feel a special craving for integral system of dogmas.

The authors used the term transgression to fix the phenomenon of crossing the impassable border between the possible and the impossible, leading in some cases to a breakthrough beyond the boundaries of everyday commonness and generally accepted norms. This process is both constructive and destructive, but it is destructive to social norms. Therefore, special attention is paid to the act of religious transgression related to the transition to another faith, which makes it necessary to study in the framework of the article bans and recommendations designed to create a limit of impassability on the borders of world confessions. Based on the comparative analysis of various rules and regulations adopted in Judaism, Islam and Christianity in order to regulate believers' behavior, the social effect on the formation of the individual religious worldview is analyzed.

Keywords: transgression, of the worldview, address, world confessions, religious norms, socio-cultural values.

References:

- Argyle M., Beit-Hallahmi B. 1975. *The social psychology of religion*. London; Boston: Routledge & K. Paul. 246 p.
- Clark W.H. 2012. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York: Publisher: Literary Licensing, LLC. 500 p.
- O'Doherty E. 1978. *Religion and psychology*. New York: Alba House. 157 p.
- Riezler K. 1999. *Mutable and Immutable*. Chicago: Contemporary Books. 238 p.
- Readings in the Psychology of Religion*. 1959. Orlo Strunk (Ed.). New York: Abingdon Press. 288 p.
- Strickland M.P. 1924. *Psychology of religious experience*. New York: Abingdon Press. 320 p.
- Taussig M. 2008. Transgression. Taylor M.C. (Ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press. P. 349-364.
- Thouless R.H. 1971. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 152 p.
- Bataille G. 1957. *L'Érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit. 310 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 2007. *Istorijaj erotizma*. Moscow: Izdatel'stvo «Logos», «Evropejskie izdanija». 200 p.).
- Bataille G. 1943. *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard. 209 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 1997. *Vnutrennij opyt*. Saint-Petersburg: Aksioma Mifril. 336 p.).
- Bataille G. 1973. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard. 168 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 2000. *Teorija religii. Literatura i Zlo*. Per. s franc. Zh. Gajkovej, G. Mihalkovicha. Minsk: Sovremennij literator. 352 p.).
- Blanchot M. 1962. *L'expérience est la limite*. Paris. 262 p. (In French) (Russ. ed.: Blanchot M. 1994. *Opyt-predel. Tanatografija Jerosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny XX veka*. Saint-Petersburg: Mifril. P. 63-78).
- Deleuze G. 1980. *Mille plateau*. Paris: Éditions de Minuit. 645 p. (In French) (Russ. ed.: Deleuze G. 2010. *Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija*. Ekaterinburg: U-Faktorija; Moscow: Astrel. 895 p.).
- D'jakov M. 2008. Mishel' Fuko: o «smerti cheloveka», o svobode i o «konce filosofii» [Michelle Foucault: about the «death of man», about freedom and the «end of philosophy»]. *Vestnik istorii i filosofii KGU. Serija «Filosofija»*. № 2. P. 45-53 (In Russian).
- Drjagalov V.S. 2015. Vlijanie postmoderna na razvitie religioznoj transgressii [Postmodern influence on the development of religious transgression]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*. 4 (45). P. 309-311 (In Russian).

Foucault M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* Paris: Librairie Plon. 672 p. (In French) (Russ. ed.: Foucault M. 2010. *Istorija bezumija v klassicheskuju epohu*. Moscow: AST: AST Moscow. 698 p.).

Foucault M. 1963. *Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)*. Paris: Gallimard. 64 p. (In French) (Russ. ed.: Foucault M. 1994. O transgressii. *Tanatografijaj erosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' srediny XX veka*. Saint-Petersburg: Mifril. 346 p.).

Fromm E. 1976. *To Have or to Be: The Nature of the Psyche*. New York: Harper & Row. 182 p. (Russ. ed.: Fromm E. 1990. *Imet' ilibyt'*. Moscow: Izdatel'stvo ACT. 384 p.).

Gurevich A. Ja. 1969. Vremja kak problema kul'tury [Time as problem of culture]. *Voprosy filosofii*. № 3. P. 105-116 (In Russian).

Heidegger M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 438 p. (Russ. ed.: Heidegger M. 1993. *Vremja kartiny mira. Vremja i bytie*. Moscow: Izdatel'stvo «Respublika». P. 43-61).

Jakushenkova O.S. 2015. Religioznaja transgressija v uslovijah geterotopii [Religious transgression in heterotopic conditions]. *Nauchnyj zhurnal KubGAU*. 113 (9). P. 1-11 (In Russian).

James W. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edinburgh: Longmans, Green & Co. 534 p. (Russ. ed.: James W. 2019. *Mnogoobrazie religioznogo opyta*. Moscow: Akademicheskij proekt. 415 p.).

Orishev A.B. 2015. Zaprety v islame [Prohibitions in Islam]. *Mezhdunarodnyj zhurnal jeksperimental'nogo obrazovanija*. № 3. P. 384 (In Russian).

Zhidkov V.S., Sokolov K.B. 2003. *Iskusstvo i kartina mira* [Art and Worldview]. Saint-Petersburg: Aletejja. 463 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Батай Ж. 1997. *Внутренний опыт*. Санкт-Петербург: Аксиома Мифрил. 336 с.

Батай Ж. 2007. *История эротизма*. Москва: Издательство «Логос», «Европейские издания». 200 с.

Батай Ж. 2000. *Теория религии. Литература и Зло*. Минск: Современный литератор. 352 с.

Бланшо М. 1994. Опыт-предел. *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: Мифрил. С. 63-78.

Гуревич А.Я. 1969. Время как проблема культуры. *Вопросы философии*. № 3. С. 105-116.

Джеймс У. 2019. *Многообразие религиозного опыта*. Москва: Академический проект. 415 с.

Делёз Ж. 2010. *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрел, 895 с.

Дрягалов В.С. 2015. Влияние постмодерна на развитие религиозной трансгрессии. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. 4 (45). С. 309-311.

Дьяков М. 2008. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии». *Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия»*. № 2. С. 45-53.

Жидков В.С., Соколов К.Б. 2003. *Искусство и картина мира*. Санкт-Петербург: Алетейя. 463 с.

Оришев А.Б. 2015. Запреты в исламе. *Международный журнал экспериментального образования*. № 3. С. 384.

Фромм Э. 1990. *Иметь или быть*. Москва: Издательство АСТ. 384 с.

Фуко М. 2010. *История безумия в классическую эпоху*. Москва: АСТ: АСТ Москва. 698 с.

Фуко М. 1994. О трансгрессии. *Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: Мифрил. 346 с.

Хайдеггер М. 1993. Время картины мира. *Время и бытие*. Москва: Издательство «Республика». С. 43-61.

Якушенкова О.С. 2015. Религиозная трансгрессия в условиях гетеротопии. *Научный журнал КубГАУ*. 113 (9). С. 1-11.