



Религиоведение. 2022. № 2. С. 119–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 119–128.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_119

¹ Гусенова Д.А., ² Яхьяев М.Я.

^{1,2} Дагестанский государственный университет
^{1,2} 367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Магомед Гаджиева, д. 43-а;
¹ gusenowa03111978@yandex.ru; ² muchtar59@mail.ru

Опыт психологической редукции религиозного паломничества в исламе

Аннотация. В статье рассматриваются психологические аспекты форм организации и проведения канонического паломничества в исламе, выводятся некоторые его психологические и психотерапевтические функции, рассматриваемые как своеобразный набор психотехник в ракурсе логики удовлетворения религиозных потребностей. Это позволяет не только дополнить знания о природе сакрального в целом, провести демаркационную линию между сакральным и профанным, но и прояснить некоторые аспекты прозелитического потенциала ислама, который выражается в наработке психотехник, связанных с мировоззренческой метаморфозой личности и эмоциональной разгрузкой, нивелированием экзистенциальных страхов перед смертью, опасностями, демоническими сущностями и прочее. Паломничество в исламе не просто способствует аккумуляции большого количества людей в ограниченном пространстве и времени для совершения ритуала, но придаёт этому действию оргиастический характер, закрепляющий чувство религиозной сопричастности и социальной солидарности. Во главу угла психологической редукции паломничества ставится степень или уровень готовности к сознательной/бессознательной трансформации личностного «Я» пилигримом. Это подкрепляется рядом функций, которые несёт в себе паломничество: формирование «образа мира» через восприятие внешнего окружения (природного и социального), присутствие элементов новизны, обогащающих внутренний мир пилигрима, самоотречение через аскетизм, сотериологическая надежда на одобрительное снисхождение и довольствие со стороны Всевышнего, влияние эстетики культовых сооружений и природных сакральных объектов на паломника, укрепление им своих религиозных убеждений. Психотерапевтический характер паломничества связан с тем обстоятельством, что, взаимодействуя с окружающей средой, на индивидуально-специфическом уровне верующий корректирует своё поведение в соответствии с изменением его отношения к жизни, ранжированием мотивирующих факторов и формированием особой системы поведенческой активности.

Ключевые слова: феноменология паломничества, ислам, сакральное, профанное, психотехника, религиозное мировоззрение, интенция, «образы мира»

¹ Djamilya A. Gusenova, ² Mukhtar Ya. Yakhyaev

^{1,2} Dagestan State University
^{1,2} 43-a Magomeda Gadzhieva str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russia
¹ gusenowa03111978@yandex.ru; ² muchtar59@mail.ru

Experience of Psychological Reduction of Religious Pilgrimage in Islam

Abstract. The article discusses the psychological aspects of the forms of organizing and conducting the canonical pilgrimage in Islam and deduces some of its psychological and psychotherapeutic functions, considered as a kind of set of psychotechniques in terms of the logic of satisfying religious needs. This allows not only to supplement knowledge about the nature of the sacred in general, to draw a line of demarcation between the sacred and the profane, but also to clarify some aspects of the proselytizing potential of Islam, which is expressed in the development of psycho-techniques associated with the ideological metamorphosis of the individual and emotional unloading, leveling existential fears of death, dangers, demonic entities, and so on. Pilgrimage in Islam not only contributes to the accumulation of a large number of people in a limited space and time to perform a ritual, but gives this action an orgiastic character that reinforces a sense of religious belonging and social solidarity. At the forefront of the psychological reduction of the pilgrimage is the degree or level of readiness for the conscious / unconscious transformation of the personal “self” by the



Д.А. Гусенова



М.Я. Яхьяев

pilgrim. This is supported by a number of functions that the pilgrimage carries in itself: the formation of an "image of the world" through the perception of the external environment (natural and social), the presence of elements of novelty that enrich the inner world of the pilgrim, self-denial through asceticism, soteriological hope for approving indulgence and contentment from the Almighty, the influence of the aesthetics of religious buildings and natural sacred objects on the pilgrims, the strengthening of their religious beliefs. The psychotherapeutic nature of the pilgrimage is connected with the fact that, interacting with the environment, the believer corrects his behavior at the individual-specific level in accordance with the change in his attitude to life, the ranking of motivating factors and the formation of a special system of behavioral activity.

Key words: phenomenology of pilgrimage, Islam, sacred, profane, psychotechnics, religious outlook, intention, "images of the world"

Введение

Выведение безусловной границы сакрального и профанного в повседневной практике остаётся одной из важнейших религиозно-философских проблем современного общества. Это справедливо и в отношении таких феноменов, как паломничество и религиозный (или религиозно мотивированный) туризм, линии разграничения между которыми лежат в ментальных установках, целях и задачах деятельного субъекта (пилигрима). И уже отсюда исследователями вычленяются характер и интенсивность различных реакций пилигримов на воздействующих на них сакральных объектов, форм их интенциональных переживаний и другое. Всё это методологически сводится в конечном счёте к психологической редукции первичных интенций, их структур. Такой подход приближает нас к пониманию не только природы сакрального, но и психического в духовной жизни, а также обогащает исследования прозелитического потенциала самой религии, через выявление широкого спектра наработанных «психотехник» у тех или иных религиозных сообществ, в которых это практикуется.

Не останавливаясь на алгоритме проведения паломничества (хаджа) в исламе, мы в статье акцентируем внимание читателя на рассмотрении ключевых моментов исламской культовой практики.

Религиозное паломничество и мировоззренческие конструкты «дорога» и «образы мира»

Феноменологически паломничество предполагает осмысленное перемещение, отправление к сакральным местам и сопутствующие этому преобразующие практики верующего, ищущего в паломничестве подкрепление своей религиозной идентичности. Это помогает пилигриму преодолеть проблему ослабления религиозного рвения адептов и принадлежности к деноминации, профилируя переход в иную религиозную систему. В ситуации, когда ритуалы совершаются коллективно, в особенности, если эти действия нагружены эмоциональной кульминацией (как, например, ритуал ашура у шиитов), к этому присоединяется достижение состояния эмпатии к историческим и реальным персонажам, «вплоть до её гипертрофированных проявлений» [Седанкина, 2019, 565], в котором оказываются не только те, кто проявляют активность, но и пассивные его наблюдатели.

Паломничество предполагает перемещение в нескольких пространствах: сакрального, культурного, природно-географического и социального. При этом для пилигрима духовно значимыми оказываются одновременно «и путешествие, и пункт назначения» [Davidson, Gitlitz, 2002, xvii]. Всё это объединяется в едином культурном концепте – «дороге», определяющем т.н. «дорожную ситуацию» [Мещерякова, 2008, 24] путешествующего, зависящую от его целей и социального положения, и предполагающую освоение нового пространства, его физического и духовного постижения, когда ранее чуждое и незнакомое становится узнаваемым, своим, а ситуация перестаёт быть экзотичной. Направленность этого перемещения по заданному вектору и строгий регламент совершения ритуалов отличают каноническое паломничество (хадж) от неканонического посещения сакральных мест в «народном» исламе (зиярат, мазар), более приближенном, с нашей точки зрения, к номадизму, которому также присуща «высокая степень свободы» [Кормина, 2019, 352]. В обоих случаях во время пространственного перемещения, при восприятии конкретных предметов, феноменов, происходит выстраивание в сознании пилигри-

ма образа мира. Последнее в антропологической психологии выступает инвариантной модели «ментального пространства личности» [Черданцева, 2009, 152], того, как феноменологический опыт образов мира опредмечивается в акте переживания, и какие чувства при этом переживаются.

Впервые в отечественной психологии понятие «образ мира» упоминается в работе А.Н. Леонтьева, который рассматривал его как проблему психологии и психофизиологии восприятия, или в более узком смысле – психологии образа мира. Отдельные положения этой идеи выводились им из парадоксов зоопсихологии, как примере появления «в эволюции животных восприятия пространства и оценка расстояний» [Леонтьев, 1983, 252]. Это же он относил и к восприятию непрерывности через прерывность движений, изменений во времени. Применительно к человеческому сознанию он использовал понятие «пятое квазиизмерение», как «смысловое поле, система значений», поскольку восприятие окружающего мира происходит не только через пространственно-временные измерения, но и через смысловые значения: осмысленность и категориальность, не имманентные самому образу, его сознанию, как «вне-его-существующее», «вычерпываемое» из «объективной реальности» [Леонтьев, 1983, 252]. Собственно, на почве этих психологических исследований и наблюдений двумерных пространственных образов и возникла сначала психология восприятия, а затем психология образа – гештальтпсихология, предусматривающая построение «образа мира» через перенос «на восприятие трёхмерных вещей законов восприятия проекций на плоскости» [Леонтьев, 1983, 255].

Предметно-дискретный мир по-разному воздействует на человека, вызывая различные впечатления в зависимости от субъективного опыта и преобразая его. Эти впечатления проецируют в воображении новый мир, «в границах, предписанных нам природой субъективности», чтобы «обитать в нем (в этом новом мире – Г.Д.), действуя практически» [Гуссерль, 1991, 12–21]. У Гачева Г.Д. мы встречаем интересный пример такого «интеллектуального путешествия» [Гачев, 2008, 13], которое основывается исключительно на внутренней исследовательской рефлексии, с поправкой на закреплённую на ментальном уровне национально-историческую систему понятий и ценностей. Преодоление таких неизбежных паттернов привычной схемы мирозерцания при реконструкции национальных образов мира требует почти кантовской «презумпции непонимания как рабочей гипотезы» [Гачев, 2008, 18], чего невозможно достичь в паломничестве, поскольку в последнем главной целью является как раз-таки подтверждение и закрепление этих паттернов.

Встраиваясь в систему мировоззрения, этот опыт соприкосновения с сакральными объектами и местами становится её частью, как пародия «на событие, воскрешающее его в памяти» [Делёз, Гватари, 2007, 41], усиливая и закрепляя интенции религиозных впечатлений, в том числе посредством периодической повторяемости событий. В этих повторяющихся культовых практиках Вебер усматривал попытку получить реальные результаты посредством значимых действий, доказавших свою эффективность: малейшее отклонение здесь «может сделать эту процедуру недействительной» [Вебер, 2010, 12], вывести её за пределы сакрального. В качестве примера напрашивается здесь практикуемое паломниками во время совершения хаджа посещение мечети Намира, часть территории которой находится вне границ Арафата, и потому важно удостовериться в пребывании в пределах священной горы, иначе это нарушение предписания – уход с горы до наступления заката, и санкционируется дополнительным жертвоприношением.

Во время пребывания в малознакомых местах, при отправлении за новыми впечатлениями и знаниями в виде новых опыта, культовых практик, идей, всё то, что касается новизны постижимо лишь в условиях выхода за пределы привычной внутренней (мировоззренческой) и/или внешней (природно-географической) ойкумены. Эта нацеленность на новизну предполагает у пилигримов такие черты как «мобильность, открытость миру (экстернальность) и подвижность психики (флексибильность)» [Иванова, 2015, 52], а это в свою очередь обуславливает «ценность самоотречения» [Иванова, 2015, 52], предполагающий мучительный выбор между стремлением к новым знаниям, впечатлениям и опыту, и ценой, которую, возможно, придётся паломнику заплатить за это в виде перенесённой в пути болезни, получен-

ных увечий или даже смерти. Трагические случаи при большом скоплении людей – распространённое явление в исламском паломничестве: в 2015 году в Мекке во время паломничества официально погибло 1364 человека [Официально: количество, 2015, <https://www.currenttime.tv/a/27296868.html>]. В догматике ислама эти риски нивелируются признанием за путником некоторых послаблений в плане соблюдения религиозных предписаний: укороченная молитва в первые 12 дней пути, запрет на пост, преимущество при получении пожертвований (закят) и др.

Самоотречение, актуализированное в аскетизме во время путешествия паломника, выражается в его устремлении преодолеть собственный страх перед смертью, угрозой жизни, перед неизвестностью с которой сталкиваешься в пути, порождаемый вдали от дома инстинктивным желанием «вернуться к спасительным старым привычкам» [Камю, 2000, 4]. А это предполагает «посредника», «проводника», призванного помочь в безопасном освоении этого пространства. Не всегда этим посредником выступает социально-статусный коммуникатор: проводник железной дороги, турагент или перевозчик. Это может быть даже попутчик, с его необъяснимой открытостью, обусловленной «транспортно-гипнотической спецификой (мелькание огней, стук колёс, покачивание вагона и т.д.)» [Мещерякова, 2008, 25]. Этот первородный страх упоминается и в библейском мифе о Каине, который осознав хрупкость своей земной жизни, после убийства брата обратился к богу со своими опасениями и в ответ получил заверения о безопасности пути: «И сказал ему Господь [Бог]: за то всякому, кто убьёт Каина, отмстится всемеро» [Быт. 4:13–14, 15].

Оборотной стороной этого является момент осознанной опасности в пути, подключающей все спасительные механизмы, обостряющие не только познавательные способности, открытость ко всему новому, но и готовность к внутренним трансформациям. В последнем для А. Камю «самая очевидная польза путешествий» [Камю, 2000, 4]. Такое трансперсональное состояние более характерно именно путешествующим пилигримам нежели чем просто любознательным путешественникам, ввиду большей готовности первого «к этим внутриличностным преобразованиям» [Иванова, 2015, 55]. В этих метаморфозах М. Элиаде усматривал попытку сформировать себя самого «по божественным образцам», помогающим с точки зрения верующего приблизиться к богу, удержать себя в сакральном, через периодические циклы имитации разрушения и воссоздания сакрального, чтобы осознать верующим собственное существование «защищённым от небытия и смерти» [Элиаде, 1994, 49]. Таким свойством повторяемости и обратимости значимого обладает и сакральное время, наполненное мифическими сюжетами.

Феноменология паломничества предполагает встроенность в её концепцию сакрального места культовой обрядности – иерофании (hierophanie), становящейся священной реальностью через своё проявление в каком-либо объекте, камне, дереве или человеке, открывая взору «уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно – священное, ganz andere». Это становится возможным благодаря не только предыдущему религиозному опыту, но и способности сакрального влиять на «психические состояния, вне зависимости от воли человека» [Юнг, 1991]. Юнг для концептуализации этого феномена ввёл понятие «нуминозное», как «качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания» [Юнг, 1991]. Эти изменения в сознании увязываются с особым восприятием самого пространства, которое для верующего дискретно: когда одни части пространства более реальны и особенны, чем другие, и, как правило, обозначены в Священных Писаниях. Сакральное возникает в момент отграничения от мирских условий границ при помощи символического знака либо посредством ритуальных действий. В исламе это наиболее выражено и упоминается в хадисах Ал-Бухари [Ал-Бухари, 2005, хадис 207–208]. В пример можно привести и *микат*¹, требующий от паломника, прежде чем преступить границу, достичь состояния ритуальной чистоты – ихрам, как в одежде, так и на уровне религиозного сознания. А сами ритуальные действия строго регламентированы и детализированы, содержат ряд предписаний и запретов, заданы пространственной направленностью и временным ограничением (с 9 по 13 числа месяца зуль-хиджа), последовательностью посещения тех или иных культовых объектов и предписанным их количеством. Всё

это способствует аккумуляции большого количества людей в ограниченном пространстве и времени, и приданию действию оргиастического характера. Нечто подобное наблюдается и в отношении организации так называемых *зикров*, коллективных песнопений, богопоминаний или совместных трапез. В последнем случае само действие может служить «средством формирования религиозных, а тем самым при известных обстоятельствах также этических и политических братств» [Вебер, 2010, 70–71].

С точки зрения К. Юнга совершение подобных периодически повторяющихся и строго регламентированных ритуальных действий или магических процедур носят целенаправленный характер, и есть не что иное как попытка верующих «по собственной воле вызвать нуминозное». Эти действия лежат вне плоскости рационального осмысления и больше имеют отношение к воображению и психике, поскольку вызываемые в процессе проведения ритуала эмоции способны «вызвать заметную утрату сознательности» [Юнг, 1991]. Пребывая во время совершения ритуала в состоянии бурного эмоционального возбуждения, адепты могут травмировать себя или даже целенаправленно наносить себе увечья. Поэтому строгая регламентированность и многочисленность самих процедур не только формируют определённую ценностную и ментальную установку, но здесь и прослеживается стремление со стороны самой религии защитить адепта «от неожиданного, опасного, таящегося в бессознательном», оградить «области психики» [Юнг, 1991]. В шиизме в ритуале ашура для эмоциональной разрядки верующего предполагается обязательный «вегетативный выход» [Седанкина, 2019, 565]: слёзы, экспрессия.

В туристике мы обнаруживаем несколько иной ракурс на данную проблему, а именно, признание факта зависимости феноменологического восприятия окружающей среды от специфики протекания психических процессов у самого туриста. Это отчасти может быть применимо и к паломничеству, поскольку принципы организации нервно-психических и социально-психических процессов предполагают «общие характеристики объективирования О.С. (окружающей среды – Г.Д.), равнозначно воспринимаемые любым человеком, и особенные, зависящие от специфики восприятия текущей ситуации, а также индивидуальные, зависящие от психотипа» [Таранов, Политкова, 2019, 53] человека. К последним относятся пространственно-временные и двигательные структуры восприятия, её интенсивность и константность, а также ценность перцептивного образа, степень адекватности и т. д. Всё это предполагает на индивидуальном уровне коррекцию поведения путешествующим в соответствии с его отношением к жизни, ранжирование мотивирующих факторов и формирование особой системы поведенческой активности.

Сотериологическая идея в паломничестве

Наработанные паломнические практики могут быть выведены и из экзистенциальных установок верующего на «спасение души, как ключевого содержания самой жизни верующего, когда она построена таким образом, что приходится метафорически всё время спасаться. Именно в путешествии М. Мамардашвили усматривал тот самый «спасательный круг», позволяющий в состоянии воодушевления, возникающем на фоне действительно прожитой ситуации «вырваться за пределы пространства повседневности, чтобы «начать движение в колодец души» [Мамардашвили, 1995, 7].

Но у всего этого может быть и иная сторона, а именно, «страх узнать – как на самом деле обстоит дело... особенно если для этого нужно расстаться с самыми идеальными, нас возвышающими, любезными нашему сердцу представлениями» [Мамардашвили, 1995, 6]. Перед паломником неизбежно возникнет дилемма: сможет ли он закрепиться в своём веровании благодаря совершению паломничества или же ему суждено испытать момент разочарования ввиду десакрализации культовых объектов, неожиданно опредмеченных в виде вполне конкретных природных или неприродных предметов, физических действий, актов, речитатива и т.д. Это разочарование может наступить ровно в тот момент, когда истинными целями паломника неожиданно для него самого вдруг оказываются не духовные поиски или религиозная обязанность как ему представлялось, а простое любопытство, закрепившее в воображении идеалистические конструкции религиозных феноменов, ассоции-

руемых с ранее неизвестными культовыми предметами или процессиями. В момент непосредственного созерцания этих культовых объектов пылкий ум достигает своих практических целей, увязывая воедино выстроенные им же идеалистические конструкции и реальные предметы, выступающие как сакральные знаки, символы, которые «умирают», десакрализуются в момент достижения этих целей.

Несмотря на то, что в Коране путешествие рассматривается в качестве инструмента катафатической практики: для укрепления веры через созерцание творений Всевышнего, а также непосредственного видения последствий неверия: «...походите по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью!» [Коран, 2001, 2:131 (137)]. Тем не менее, религия наработала для своих адептов массу культовых «оберегающих» практик, «конструкций, образований, которые созданы только для того, чтобы не увидеть, что ему страшно...» [Мамардашвили, 1995, 7]. В исламском паломничестве это и психоэмоционально «разбавленная» сотериологическая надежда на одобрительное снисхождение и довольствие со стороны Всевышнего в адрес пилигримов, которое может выразиться в получении вполне конкретных социальных благ – в удачной торговле, выгодном браке, неожиданном наследстве и т. д. И хотя статус «хаджи» (дословно – паломник, т. е. завершивший обряд хаджа в Мекку) не предусматривает канонического предписания присуждения паломникам почетного звания «хаджи». Тем не менее, это стремление общества выделить таких людей из своей среды, наделить их социальным престижем, выказать им особое уважение и почтение: обычно до или после имени паломников приписывается имя «Хаджи» или «Гаджи», например, Мухаммед-Хаджи, Гаджи-Мурад и др. Это ещё и пример инсигнии в исламской культуре – признака принятия в религиозное братство, наряду с обрезанием, которому предшествуют коранические речитативы.

Эту идею спасения М. Вебер отметил в качестве главной цели многих, хотя и не всех этических норм религий. И если в конфуцианстве такое не предусмотрено, то буддизм, которому не ведом Творец – это «прежде всего доктрина спасения» [Вебер, 2010, 259]. Наряду со «спасением души» может быть заключено и спасение как освобождение от экзистенциального страха «перед злыми духами и колдовскими чарами вообще, которые виноваты в большинстве жизненных бед» [Вебер, 2010, 262]. Подметим здесь, что одним из центральных в действиях мусульманских паломников является ритуал *джамарат* («побивание камнями шайтана»), совершаемый в Мине. Ритуал является инсталляцией библейского события, когда почитаемый у мусульман пророк Ибрахим (в христианстве – Авраам) бросал камни в шайтана, отвращавшего его от исполнения повеления Бога принести в жертву сына Исмаила, но пророк не подпустил к себе шайтана, и отпугнул его, бросая камни.

Психотерапевтический характер паломничества

Психотерапевтическому характеру воздействия окружающей среды (природной и социальной), в которой пребывает пилигрим во время паломничества, уделяется зарубежными исследователями самое пристальное внимание. Предлагается даже выделение в отдельную узкую специализацию консультирование по работе с религиозными паломниками, в особенности с высоким уровнем тревоги «для решения вопросов оздоровления, формирования идентичности, групповой принадлежности и духовного развития» [Warfield, 2012, 3]. Ряд исследований показывает некоторое «временное психологическое улучшение» [Van Uden, Henau, Pieper, 1991, 32] на фоне сильного эмоционального впечатления от совершенного паломничества, которое «уменьшается, как только паломник возвращается домой в “обычную” жизнь» [Klimiuk, Moriarty, 2021, 3785].

Взяв эту проблему в фокус внимания, экологическая психология наработала специальный психотехнический инструментарий, определяемый как «ландшафтная аналитика» [Березин, Исаев, 2009, 109] или «психотерапия вне кабинета» [Паукова, 2012, 133], предполагающий специально организованные путешествия психотерапевтической группы по природному ландшафту «и превращение того, что составляло среду терапии, фактически вынесенное за скобки, в одно из её главных «действующих лиц»» [Паукова, 2012, 133]. И такая техника позволяет участникам переосмыслить собственные установки и проблемы, их решение посредством расширения контекста ориентировки. Области практики в этой сфере очень близки к

социальной работе или туристическим мероприятиям, с той лишь разницей, что если социальная работа сориентирована на выполнение педагогико-коррекционной функции, когда воспитательную и социально-адаптационную роль начинают выполнять природные объекты, а туризм ориентируется на путешествие по внешнему миру, то «терапия вне кабинета», привлекающая «внешний мир», обращает человека к «путешествию» по внутреннему. В последнем «клиент не просто пребывает в некоей среде, не просто действует в ней, но, ощущая поддержку и помощь терапевта, рефлексивизирует своё пребывание» [Паукова, 2012, 134]. Природная среда через получение человеком эстетического удовольствия обостряет в нём способность тонко чувствовать сопричастность единичного к целому, удерживая в состоянии психологической гибкости, пластичности к разного рода впечатлениям.

В этом же ряду стоит психоэмоциональное влияние эстетики культовых сооружений и природных сакральных объектов, которые в процессе отправления культовых обрядов обретают особый смысл и духовный образ, порождаемый фантазией. Однако, если для религиозной обрядности эстетика культовых объектов является индифферентной категорией, то применительно к религиозному туризму здесь как раз так важна «степень психофизиологической совместимости человека и возмущающих воздействий природной и искусственной среды, которая на него воздействует» [Таранов, Политикова, 2019, 53]. То есть эстетика зданий и объектов в туризме может иметь значимый функциональный смысл, доставляя туристу эстетическое удовольствие, и занимая его самоисследовательской практикой.

Сюда же можно добавить и поиск в паломничестве особых, аутентичных переживаний и представлений через достижение переходных состояний (к примеру, инициаций) в относительно безопасной форме. В этом паломничество неожиданно близко к принципам и подходам экзистенциально-инициальной (*initiatische therapie*) психотерапии К. Дюркхайма и М. Гиппиус, ключевым элементом которого выступает активное воображение или направленная визуализация. Эта, по сути, психотехника, которая, посредством проработки базовых архетипических символов, способствует достижению ресурсного состояния сознания (экстатического или инстатического), при котором доминируют «мотивационно-эмоциональная сфера мышления и духовность, а не рационально-логический интеллект» [Козлов, 2005, 544]. Элементы психотехники направленной визуализации можно обнаружить в суфийской практике, направленной на достижение экстатического состояния полной сосредоточенности на визуализированном объекте поминания (Создателе) без необходимости специальных усилий и приготовлений, того, что в Накшбандийи называется достижением последней, одиннадцатой стоянки (макома) – «Яддашт».

В психологии, как и в суфизме эта техника предполагает упражнения, сочетающие в себе «расслабление, концентрацию на дыхании и построение образного пространства с включением слуховой и кинестетической модальностей» [Донченко, 2015, 47–48]. Последние в суфизме могут выступать в виде динамичных движений и песнопений зикристов, которые часто практикуются при посещении зияратов. Но если в психотерапии в ходе практики направленной визуализации происходит обретение пациентом внутренней самоподдержки и они сами наполняют смысловым содержанием символы и образы этой визуализации, то в суфизме во время исполнения зикров первое ориентировано на поддержку извне (подчинение шейху-наставнику), а второе предполагает полную сосредоточенность на конкретном объекте – «на объекте поминания («Вукуфкалби»)» [Насыров, 2009, 49–63], т.е. Всевышнем. В обоих случаях предполагается интеграция сознания и бессознательных структур личности, внутриличностное психическое напряжение, вызванное страхами, влечениями, социологическими ожиданиями, и направлено на расходование двигательной активности, снижающей уровень агрессивности и повышающей групповую сплочённость.

Заключение

Таким образом, в своём стремлении объяснить формы организации и проведения паломничества в исламе, сведя некоторые его культовые практики к психологическим аспектам, мы подошли к психологической редукции самого этого универсального социокультурного феномена – паломничества. Разумеется, выведенные нами психологические функции не отменяют все остальные: культурологические,

религиозно-догматические, экзистенциальные и прочие. В таком ракурсе логика удовлетворения религиозных потребностей становится в один ряд с психотерапией. Поддержание этой функции – дилемма прозелитического потенциала самого ислама. Это ещё раз подтверждает парадоксальную «живучесть» религии, богатство и вариативность религиозной культуры, обеспечиваемых актуализацией различных её постулатов и культовых практик, содержащих набор психотехник, порождающих собой прозелитический потенциал.

Паломничество не имеет своей целью достижение пилигримом удовольствия или получение наслаждения, чего не скажешь о религиозном туризме. Однако, как и турист, пилигрим, как уже отмечалось выше, сознательно идёт на бытовые неудобства и трудности, поскольку они позволяют ему осознать бренность бытия, способствуют эмоциональной разгрузке и мировоззренческой метаморфозе личности. Это особенно актуально для современного урбанизированного человека, проживающего или пребывающего в городской среде, являющейся средоточием секулярного.

Отграничивая паломничество от религиозного туризма, нацеленного на посещение религиозных объектов, во главу угла мы ставим здесь степень или уровень готовности к сознательной/бессознательной трансформации своего Я.

Библиографический список

1. Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари: Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ат-таджрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами ас-сахих (ясное излож. хадисов «Достоверного сборника» / Сост. имам Абу-ль-Аббас Ахмад бин Абд ал-Лагиф аз-Зубайди (1410-1488/812-893 г.х.); пер. с араб., примеч. и указ.: Абдулла Нирша. – М.: Умма, 2005. – 959 с.
2. Березин, С.В. Ландшафтная аналитика: опыт трансдисциплинарной психотерапии / С.В. Березин, Д.С. Исаев. – Самара, Изд-во Самарский государственный университет, 2009. – 109 с.
3. Вебер, М. Социология религии / М. Вебер. – М.: Директ-Медиа, 2010. – 561 с.
4. Гачев, Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
5. Гуссерль, Э. Избранные работы: сборник научных трудов / Э. Гуссерль. – М.: Территория будущего, 2005. – 464 с.
6. Гуссерль Э. Феноменология [Электронный ресурс] / Э. Гуссерль // «Логос». – 1991. – № 1. – С. 12–21. – URL: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/280897-2-e-gusserl-fenomenologiya.html#text> (дата обращения 02.01.2022).
7. Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
8. Донченко, И.А. Направленные визуализации как интегративная психотехнология / И.А. Донченко // International Scientific and Practical Conference “WORLD SCIENCE”. – 2015. – September. – № 1(1). – С. 46–50.
9. Иванова, А.Н. Путешественник как личность с потребностью в новизне и самотрансценденции / А.Н. Иванова // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 400. – С. 51–58.
10. Камю, А. Альберт Камю / А. Камю. – М.: Вагриус, 2000. – 205 с.
11. Козлов, В.В. Психотехнологии изменённых состояний сознания. Личностный рост. Методы и техники / В.В. Козлов. – М.: Изд-во Института психотерапии, 2005. – 544 с.
12. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – 3. изд. – Нальчик: Эль-Фа, 2001. – 555 с.
13. Кормина, Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма / Ж.В. Кормина. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. – 352 с.
14. Леонтьев, А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. / А.Н. Леонтьев. – М.: Педагогика, 1983. – Т. I. – 392 с.
15. Мамардашвили, М. Лекции о Прусте: (Психол. топология пути) / М. Мамардашвили. – М.: Изд. фирма “Ad Marginem”, 1995. – 547 с.
16. Мещерякова, Э.И. Психосемиотика пути и экзистенциально-коммуникативные аспекты деятельности проводника железнодорожного транспорта / Э.И. Мещерякова // Сибирский психологический журнал. – 2008. – № 27. – С. 24–30.
17. Насыров, И.Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация / И.Р. Насыров // Философский журнал. – 2009. – № 2. – С. 49–63.
18. Официально: количество погибших в хадже в Мекке – 1364 человека [Электронный ресурс] // Настоящее время. 9 октября 2015 года. – URL: <https://www.currenttime.tv/a/27296868.html> (дата обращения 10.01.2022).

19. Паукова, А.В. Специфика осуществления психотерапии «вне кабинета» («outdoors therapy») / А.В. Паукова // Вестник КРАУНЦ. Серия «Гуманитарные науки». – 2012. – № 2 (20). – С. 133–138.
20. Седанкина, Т.Е. Шииитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей) / Т.Е. Седанкина // Minbar. Islamic Studies. – 2019. – № 12(2). – P. 559–570.
21. Таранов, А.С. Психология среды как фактор туристской деятельности / А.С. Таранов // Сервис в России и за рубежом. – 2019. – Т. 13. – № 1 (83). – С. 50–61.
22. Черданцева, А.В. Ценностно-смысловые составляющие образа мира участника туристической деятельности / А.В. Черданцева // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского. – 2009. – № 5 (28). – С. 151–154.
23. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 143, [1] с.
24. Юнг, К.Г. Психология и религия / К.Г. Юнг // Архетип и символ / Пер. А.М. Руткевича. – М.: «Ренессанс» СП «ИВО-СиД», 1991. – 336 с.
25. Davidson, L.K. Pilgrimage from the Ganges to Graceland: An encyclopedia / L.K. Davidson, D.M. Gitlitz. – Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2002.
26. Klimiuk, J. The Lourdes Pilgrimage and the Impact on Pilgrim Quality of Life / J. Klimiuk, K.J. Moriarty // Relig Health. – 2021. – Dec. – № 60(6). – P. 3775–3787.
27. Van Uden, M. Modern Pilgrimage and Faith / M. Van Uden, E. Henau, J. Pieper // Journal of Empirical Theology. – 1991. – № 4(2). – P. 32–51.
28. Warfield, H.A. Quest for transformation: an exploration of pilgrimage in the counseling process [Электронный ресурс] / H.A. Warfield // VISTAS. – 2012 (1). – Art 35. – URL: https://www.counseling.org/Resources/Library/VISTAS/vistas12/Article_35.pdf (дата обращения 10.01.2022).

Текст поступил в редакцию 24.12.2021.

Принят к публикации 28.02.2022.

Опубликован 23.06.2022.

¹ Микат – специальные места, обозначающие границу территории, внутрь которой верующие, с разных концов света (афак) прибывающие в Мекку, не могут пройти, не войдя в состояние ихрам.

References

1. Al-Bukhari Abu Abdallah Muhammad. *Sahih al-Bukhari: Reliable traditions from the life of the Prophet Muhammad, may Allah bless him and welcome him: At-tajrid as-sarih li-ahadith al-jami as-sahih (clear presentation of the hadiths of the "Reliable collection")*. Compiled by imam Abu-l-Abbas Ahmad bin Abd al-Latif al-Zubaidi (1410–1488/812–893), Transl. from Arabic, notes and instructions: Abdullah Nirsha. Moscow: Umma, 2005, 959 p. (in Russian).
2. Berezin S.V., Isaev D.S. *Landscape analytics: the experience of transdisciplinary psychotherapy*. Samara: Samara State University Publ., 2009, 109 p. (in Russian)
3. Weber M. *Sociology of Religion*. Moscow: Direct-Media, 2010, 561 p. (in Russian).
4. Gachev G.D. *Mentality of the peoples of the world*. Moscow: Algorithm, Eksmo, 2008, 544 p. (in Russian).
5. Husserl E. *Selected Works: a collection of scientific papers*. Moscow: Territory of the Future, 2005, 464 p. (in Russian).
6. Husserl E. *Logos*. 1991, no. 1, pp. 12–21. Available at: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/280897-2-e-gusserl-fenomenologiya.html#text> (in Russian).
7. Deleuze J., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Ekaterinburg: U-Factoria, 2007. 672 p. (in Russian).
8. Donchenko I.A. Directed visualizations as an integrative psychotechnology. *International Scientific and Practical Conference "WORLD SCIENCE"*. 2015, September, no. 1(1), p. 46–50 (in Russian).
9. Ivanova A.N. Traveler as a person with a need for novelty and self-transcendence. *Bulletin of the Tomsk State University*. 2015, no. 400, pp. 51–58 (in Russian).
10. Camus A. *Albert Camus*. Moscow: Vagrius, 2000. 205 p. (in Russian)
11. Kozlov V.V. *Psychotechnologies of altered states of consciousness. Personal growth. Methods and techniques*. Moscow: Publishing House of the Institute of Psychotherapy, 2005. 544 p. (in Russian)
12. *Quran*. Transl. by I.Yu. Krachkovsky. 3rd ed. Nalchik: El-Fa, 2001, 555 p. (in Russian).
13. Kormina J.V. *Pilgrims: ethnographic essays on Orthodox nomadism*. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2019, 352 p. (in Russian).
14. Leontiev A.N. *Selected psychological works: In 2 vols*. Moscow: Pedagogy, 1983, vol. I, 392 p. (in Russian).

14. Mamardashvili M. *Lectures on Proust: (Psychological topology of the path)*. Moscow: Ed. firm “Ad Marginem”, 1995, 547 p. (in Russian).
15. Meshcheryakova E.I. Psychosemiotics of the way and existential and communicative aspects of the activity of the conductor of the railway transport. *Siberian Journal of Psychology*. 2008, no. 27, pp. 24–30 (in Russian).
16. Nasyrov I.R. Spiritual Practice in Islamic Mysticism (Sufism): An Alternative to Revelation or Imitation. *Philosophical Journal*. 2009, no. 2, pp. 49–63 (in Russian).
17. Officially: the number of deaths in the Hajj in Mecca – 1364 people. *Present time*. October 9, 2015. Available at: <https://www.currenttime.tv/a/27296868.html> (in Russian).
18. Paukova A.V. The specifics of the implementation of psychotherapy “outside the office” (“outdoors therapy”). *Vestnik KRAUNC. Series “Humanities”*. 2012, no. 2 (20), pp. 133–138 (in Russian).
19. Sedankina T.E. Shiite ritual practices in the theological and psychological context (on the example of the Shahsei-Vakhsei ritual). *Minbar: Islamic studies*. 2019, vol. 12, no. 2, pp. 559–570. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570 (in Russian).
20. Taranov A.S., Politikova N.A. Psychology of the environment as a factor of tourist activity. *Service in Russia and Abroad*. 2019, vol. 13, no. 1(83), pp. 50–61 (in Russian).
21. Cherdantseva A.V. Value-semantic components of the image of the world of a participant in tourism activities. *Scientific notes of the Trans-Baikal State Humanitarian and Pedagogical University named after V.I. N.G. Chernyshevsky*. 2009, no. 5(28), pp. 151–154 (in Russian).
22. Eliade M. *Sacred and profane*. Translit. from French, foreword and comment. N.K. Garbovsky. Moscow: Moscow State University Publ., 1994, 143 p. (in Russian).
23. Jung K.G. *Archetype and symbol*. Transl. A.M. Rutkevich. Moscow: “Renaissance” JV “IVO-SiD”, 1991, 336 p. (in Russian).
24. Davidson L.K., Gitlitz D. M. *Pilgrimage from the Ganges to Graceland: An encyclopedia*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2002.
25. Klimiuk J., Moriarty K.J. The Lourdes Pilgrimage and the Impact on Pilgrim Quality of Life. *J Relig Health*. 2021 Dec., vol. 60, no. 6, pp. 3775–3787. DOI: 10.1007/s10943-021-01398-0.
26. Van Uden M., Henau E., Pieper J. Modern Pilgrimage and Faith. *Journal of Empirical Theology*. 1991, vol. 4, no. 2, pp. 32–51. DOI: <https://doi.org/10.1163/157092591X00119>.
27. Warfield H.A. Quest for transformation: an exploration of pilgrimage in the counseling process. *VISTAS*. 2012, no. 1, art 35. Available at: https://www.counseling.org/Resources/Library/VISTAS/vistas12/Article_35.pdf.

Submitted for publication: December 24, 2021.

Accepted for publication: February 28, 2022.

Published: June 23, 2022.