

ФИЛОСОФИЯ

УДК 297.1

DOI: 10.21779/2500-1930-2022-37-2-63–69

Дж.А. Гусенова

Философские аспекты религиозно мотивированного путешествия в исламе

*Дагестанский государственный университет; Россия, 367001, г. Махачкала;
ул. М. Гаджиева, 43а; Gusenowa03111978@yandex.ru*

В статье даётся религиозно-философский анализ феномена «путешествие», осмысливаемого, преимущественно в контексте исламского вероучения. Отмечаются такие важные характеристики религиозно мотивированного путешествия, как его амбивалентная природа; возвратно-поступательный характер, предполагающий не «уход», а «возвращение» к духовным истокам; «включённость», полное погружение в культовые действия; присутствие элементов кочевнической культуры. Отмечается также, что некоторые традиции путешествия в исламской культуре, например рихла (путешествие для получения новых знаний), имеют исторические примеры и в других конфессиях и являются скорее общекультурной практикой, но в исламской культуре на них накладывались и религиозные основания. Ещё одним примером религиозно мотивированного путешествия являются зияраты, которые были связаны с посещением могил знаменитых и уважаемых людей, занимавшихся при жизни просветительской и проповеднической деятельностью.

Ключевые слова: *путешествие, паломничество, зиярат, мазар, ислам.*

Путешествие – один из важнейших элементов культуры, сопряженный со стремлением человека, наделённого любознательностью и субъектностью, познать окружающий мир, различные цивилизации, народы, верования и др. Применительно к социальной практике путешествие содержит историческое и феноменологическое многообразие форм, сохраняя при этом своё поисково-познавательное содержание: от ориентации на «разоблачение», «расколдовывание» чужого до ожидаемого закрепления сформировавшихся мировоззренческих паттернов. К этому можно добавить присущий ему элемент приключенчества как «способ разнообразить свою жизнь» [19, с. 26] или бегства от рутины.

В современных условиях путешествие, с одной стороны, представлено в институализированной форме – в туризме, который является, по меткому выражению Карпова А.В. примером «освоения капиталом устремлений человеческих душ» [10, с. 25]. Наиболее наглядно это прослеживается в социальной практике проведения паломничества, в ситуации, когда постмодернизм, переосмыслив роль и предназначение религии, в западном обществе редуцировал паломничество до религиозного туризма, который отличается от первого своей гедонистичностью, досуговой принадлежностью, аттрактивностью, тогда как для паломничества важнейшим маркирующим моментом является сопричастность, вытекающая из «включённости», полного погружения в культовые действия, а ценностные приоритеты и цели имеют первостепенное значение. Следуя этой логике, В.И. Ильин [8] дифференцирует сами понятия «туризм», «путешествен-

ник», «паломник», а наличие «религиозных целей» позволяет отличить, по мнению Житенёва С.Ю. [6], паломничество от других видов путешествия.

С другой стороны, в масштабах мирового сообщества в различных религиозных системах по-прежнему сохранилась практика религиозно мотивированного путешествия, что, на первый взгляд, идёт вразрез с базовыми принципами постсекуляризма. Поэтому выведение принципов трансформации его исторических форм в современные позволит дополнить философскую концепцию религии и объяснить тенденции и перспективы развития религиозно мотивированных путешествий в современных условиях.

Путешествие – это не только «социальный ритуал» [18, с. 58], как, например, «рыцарская инициация» в средневековой Европе или Grand Tour, направленный на образовательные цели высшей знати для подтверждения высокого социального ранга. В религиозной сфере это ещё и вертикальный вектор подтверждения/закрепления религиозного статуса, подобно фаустовскому «хождению» между кругами ада и рая, к достижению «благости и катарсису» [18, с. 58]. Практика посещения святых мест «мифологизировала процесс странничества» [18, с. 58], наделила его мистерией, «очистительной» функцией. В этом состоит главная социальная ценность религии – всё, к чему она «прикасается», приобретает особую социальную значимость, когда могила становится «зияратом», камень – предметом культового обряда, пещера – местом коллективного намаза и т. д.

Аксиологическое предназначение религиозно мотивированного путешествия тоже многогранно. Оно предполагает актуализацию внутренних религиозных устремлений, закрепление в качестве паттернов практик исполнения сопутствующих ритуалов, а также реконструкцию в воображении религиозно значимых исторических событий. В последнем видится ещё и парадокс, поскольку здесь на ментальном уровне происходит не уход, не отдаление от отправной точки маршрута, дома, а приближение, возвращение к духовным истокам (к мощам святого мученика или духовного учителя, к Каабе и т. д.). Это представление о жизненном пути как о паломничестве к Дому Аллаха длиною в жизнь, итогом которого становится неизменное возвращение к исходной точке – к Богу. Такой вид путешествия нельзя объяснить недостатком ментальных сил [15, с. 38]. Здесь задействуются совершенно иные механизмы, мистическим образом сопряженные с попыткой закрепления фаталистических настроений вокруг собственной веры в Абсолют.

Феноменологически путешествие противостоит оседлому образу жизни, поскольку его сутью является возвратно-поступательное движение в пространстве, за пределы ойкумены в сторону «чужого», чужеземного, инородного; отрыв от некой «точки в пространстве» [7]. Путешествие не было бы путешествием, если бы не предполагало в конечном итоге возвращение домой. Зачем же путешественник уходит из дома, если потом возвращается назад, домой?

Объяснение этому кроется в амбивалентной природе самого путешественника, который одновременно и сопричастен к преодолеваемому пространству и одновременно отстранён от него, когда «он не принадлежит этому пространству и в то же время определённым образом включён в социальные отношения в нём» [2, с. 46], взаимодействуя при этом в векторе «свой–чужой». С точки зрения путешествия, не связанного с религиозными целями, в этой дуальности «дом» – это «своё», дарующее чувство экзистенциальной неуязвимости, безопасности, а всё, что вдали от дома, – это «чужое», наполненное опасностями, угрозами, трудностями. Тогда как в паломничестве на ментальном уровне обнаруживается перестройка внутреннего восприятия по сути одного и того же физического действия – преодоления пространства. Однако при этом «дом» об-

ретают черты бренности, рутинности, несвободы, чтобы отправиться в паломничество, в хадж надо полностью освободиться от своих социальных обязательств (долгов). И здесь мы выделяем ислам, поскольку лишь в исламском вероучении паломничество предписано. В остальных религиях паломничество выступает в качестве предмета выбора самого верующего, для которого сакральное может заключаться даже «в эстетическом восприятии» [14, с. 77] культовых объектов.

Коран не требует от мусульманина постоянного перемещения в пространстве за исключением паломничества (хаджа). Однако его догматические основания выстроены таким образом, что таковое перемещение становится богоугодным делом, потому как при переезде на немусульманские территории мусульманин «несёт» с собой «багаж» исламской культуры, которая начинает подчинять принимающую сторону своим канонам. Это касается необходимости строительства мечетей, постепенной адаптации местной кулинарии к халяльным продуктам питания и ассортименту блюд, ведет к появлению в более выпуклой форме гендерности в системе социальных отношений и т. д., т. е. принимающая сторона оказывается под мягкой «экспансией» со стороны мусульманской культуры, происходит культурная диффузия. Историческая обусловленность феномена путешествия в арабо-исламской культуре наиболее рельефно раскрывается через различные формы и цели путешествия, заданные в разные исторические периоды и подчинённые логике развития сознания.

В историческом срезе в дофилософский период исторически первыми религиозно мотивированными путешествиями можно назвать так называемые «эпические путешествия древности» [5, с. 41]. Здесь мы используем терминологию Григорьева А.А., который относил к таковым «Илиаду» и «Одиссею» Гомера. Мифологические образы и сюжетная линия этих произведений позволяют нам сформировать представления о сверхъестественных силах, преобразуемых в состояние веры, а также об имманентной связи между дофилософскими, мифологическими воззрениями, облечёнными в художественную форму, и монотеистическим верованием. Контраст здесь не столь очевиден, если исходить исключительно из духовно-нравственных оснований: деистические взгляды проходят в этих произведениях «красной линией». С одной стороны, в «Илиаде» исход битвы между троянами и данайцами решается жребием, а с другой, за героем оставляется право выбора – отправиться ему по совету Богов в путешествие или нет. Так, например, Телемаху в «Одиссее» Афина посоветовала: «...если совет мой ты примешь: / Прочный корабль, двадцатью снарядивши гребцами, отправься...» [3]. Сюда же причислим и восприятие путешествия как неотвратимого наказания «за нравственные преступления, избежать которого никто не в состоянии» [20, с. 49]. В библейских сюжетах оно несло в себе не только бремя божественного наказания, и «спасение» души, тела, общества, Вселенной.

Арабо-мусульманская традиция путешествия имеет столь же впечатляющую основу. Представляется, что отчасти это связано с преобладанием кочевнической культуры на территории Аравийского полуострова. Некоторое подтверждение этому мы обнаружили в исследованиях Ф. Роузенталя, который проанализировав семантику и морфологию арабского слова *илм* ('ilm) (с араб. – знание), производного от корня 'l-m, выдвинул гипотезу, что хотя и в редких случаях, но в употреблении этого корня. «За пределами арабского языка прослеживается его семантическая связь со значением “знак, метка, путевая веха” – 'alam (дорожная примета) [16, с. 30]. Слово *знать* является расширенным значением первоначального арабского термина “дорожная примета, веха”» [16, с. 28–29]. Иначе говоря, «для бедуина знание дорожных примет, опознавательных знаков в пустыне, которые указывали ему дорогу в путешествиях и при выполнении

каждодневных обязанностей, было самым важным и необходимым, от чего зависели его жизнь и благополучие» [16, с. 29].

Путешествие в поисках новых знаний в признанные религиозные центры обрело в рамках арабо-мусульманской культуры новую форму – совершение *рихлы*, хотя Коран обделяет это понятие своим вниманием: мы встречаем его только единожды: «союз их в путешествии зимой и летом» [10, 106:2(2)]. Но при этом в хадисах приводятся конкретные примеры отправления на большие расстояния за знаниями, потому на практике это понятие получило более широкий смысл. Масштабное странствие в поисках знания дополнялось стремлением совершить паломничество в Мекку (хадж) и Медину и посетить по пути могилы известных мусульманских «святых» (зиярат) для получения божественной благодати (баракат). Суфии это рассматривали и в качестве «средства достижения познания Бога, путешествия к Богу» [13, с. 102].

И в исламе, и в христианстве подобные путешествия формировали религиозное мировоззрение и, несмотря на неявную религиозную мотивировку, позволяли распространять культуру, вероисповедальные практики «для формирования самоопределения сообщества» [14]. В православии такой религиозно-поучительный смысл и познавательные цели содержало так называемое *хождение*, которое, с точки зрения эпистолярного жанра, близко современным травелогам. Рощина О.С. подметила, что начиная с XIX века эпистолярный жанр *хождение* помимо переживаемого духовного опыта пилигрима начал включать в описание паломнического путешествия личностное отношение к сакральному «в двух ракурсах – путешественника, достоверно описывающего все увиденное, и паломника, фиксирующего свой индивидуальный духовный опыт в отличие от средневековых авторов, не высказывающих личного отношения к сакральному» [17, с. 432]. Близко к этому понятию и миссионерство, предполагающее «исход к язычникам за пределы обращенного мира и тем самым расширение границ этого мира» [5, с. 43] (например, миссионерская деятельность апостола Павла по обращению в истинную веру язычников).

При этом следует понимать, что познавательный характер *рихлы* не является уникальным с точки зрения истории мировой культуры. Аналогичные примеры можно увидеть и в так называемом Grand Tour, который тоже содержал в себе обучающие и познавательные цели. Поэтому путешествие, связанное с поиском новых знаний, является скорее общекультурной практикой, но в исламской культуре на это накладывает религиозно-философский аспект. Отдельные упоминания о совершении таких путешествий можно встретить в работах разных мусульманских поэтов, мистиков и философов.

Ещё одним примером религиозно мотивированного, но неканонического путешествия является зиярат. Зиярат – это посещение могил знаменитых и уважаемых людей, занимавшихся при жизни просветительской и проповеднической деятельностью, но он тоже предполагает длительное путешествие, мотивированное религиозными чувствами. Суриндер Бардвай считает его «символом регионального культурного выражения ислама, особенно в неарабских странах», являющимся «частью динамичной традиции религиозного обращения в исламе в различных регионах: Северной Африке, шиитских районах Юго-Западной Азии, Центральной Азии и Южной Азии» [21, с. 69].

На всём постсоветском пространстве в этом отношении в наибольшей степени выделяется Центрально-Азиатский регион, где даже в советское время существовало единственное в СССР медресе – Мир-Араб. Здесь в этот период сохранялись традиции паломничества к святым местам – мазар (у исмаилитского населения Памира – остон), тесно увязанные с суфийским культом святых и религиозно-магическими обрядами. Посещение мазаров в те годы было «затруднительно, а иногда и невозможно» [13,

с. 185], однако большая их часть сохранилась и по сей день, и продолжает являться объектами поклонения.

Мазары – это культурная традиция не только ислама, но и доисламских верований на всей периферии исламского мира: «от неконвенциональной медицины до сказительства» [13, с. 185] социального (рукотворного) и природного (нерукотворного) характера. Современные исследователи рассматривают функциональное предназначение этих мест по-разному: психологическое («снимают индивидуальное и социальное напряжение» [13, с. 185]), социальное (способствуют «бесконфликтному сосуществованию разных культур и религий», синтезируют «экологию природы и души» [1, с. 131]), сакральное («мыслятся как "мосты" от видимого мира к "невидимому миру"» [13, с. 185]) и т. д.

Применительно к природным, нерукотворным объектам культового поклонения не последнюю роль в этих традициях играет природно-географическая среда, её специфика, породившая в регионе формы протоэкологии. В частности, Горшунова О.В. [4], Терлецкий Н.С. [19] и Маничкин Н.А. [13] говорят о широком распространении здесь фитолатрии – культа деревьев, их магических способностей исцелять. Можно упомянуть и феномен «гидролатрии» [11] – культа воды, артезианских источников, рек, их целебных и магических свойств, особенно актуальных в засушливом Центрально-Азиатском регионе.

Поскольку мазары требовали повседневного ухода, это породило формирование «института хранительства при «святых местах»» [12, с. 782]. По мнению Литвинова В.П., это касается и мекканской святыни: «к моменту возникновения ислама хранителем Каабы был арабский род бану-хашим из племени курейш» [12, с. 782]. Сам институт хранителей «святых мест» «нигде в мусульманском мире, в том числе в Средней Азии, не имел правовой основы» [12, с. 785] и опирался только на местные традиции. Согласно установившемуся порядку, как отмечает Литвинов В.П., «хранителями (смотрителями) при всех мусульманских «святых местах» должны быть только родственники захороненных праведников. Естественно, что они обладали преимущественным правом на доходы от паломничества к охраняемым ими «святым местам». Доходы формировались из материальных и денежных пожертвований, а также средств от продажи «исцеляющих» амулетов с изречениями из Корана и т. п. [12, с. 785]. Как правило, после захоронения известной личности родственники, (даже дальние) старались селиться рядом, чтобы ухаживать за могилой. Такое можно наблюдать и на территории Северного Кавказа, где также распространён обычай посещения святых мест (зиярат).

Таким образом, в религиозно-философском плане путешествие есть сложный духовно-познавательный феномен, обусловленный поиском смысложизненного предназначения человека, наделением его познавательными (исследовательскими) способностями для исполнения им божественного замысла с точки зрения той или иной религиозной системы. Историческая обусловленность этого феномена наиболее рельефно раскрывается через различные формы и цели путешествия, заданные в разные периоды. Сама культура религиозно мотивированного путешествия в исламском мире отчасти уходит своими корнями в домонотеистические верования и содержит не только религиозные, но и социальные и природно-географические основания.

Литература

1. Айтнаева Г.А. Феномен мазаров в Кыргызстане (постановка проблемы и гипотеза) // AUCA Academic Review. 2004. № 2. – С. 128–139.

2. Бурак Т.В. Субъектность путешествий: турист и путешественник в социологических интерпретациях // Социологическое прочтение настоящего и контуры будущего: материалы Межд. научно-практ. конф., г. Минск, 19 ноября 2020 г. / Белорус. гос. ун-т; редкол.: А.Н. Данилов (гл. ред.) и др. – Минск: БГУ, 2020. – С. 45–49.
3. Гомер. Одиссея. – Режим доступа: <http://онлайн-читать.рф/%D0%B3%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D1%80-%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D1%81%D1%81%D0%B5%D1%8F/>Загл. с эк. Онлайн библиотека русской классической литературы.
4. Горишунова О.В. Священные деревья Ходжи-Барора: фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. – С. 71–82.
5. Григорьев А.А. Философская тематизация концепта “путешествие” (охота за истиной) // Вопросы философии. 2009. № 10. – С. 40–47.
6. Житенёв С.Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты. – М.: Индрик, 2012. – 264 с.
7. Зиммель Г. Экскурс о чужаке. – С. 9–13. – Режим доступа: [Zimmel_G_Exkurs_o_chuzhake_pdf.pdf](http://www.zimmerman-g.org/exkurs_o_chuzhake.pdf).
8. Ильин В.И. Товар как социальный конструкт // Телескоп: наблюдения за повседневной жизнью петербуржцев. 2004. № 2. – С. 29–39.
9. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М.: Наука, 1990. – 727 с.
10. Карпов А.В. Анализ паттерна путешествия в современной культуре // Аналитика культурологии. 2008. № 3 (12). – С. 24–28.
11. Лебедев В.Ю. Гидролатрия и гидромифология как феномен современной религиозности // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Филология. 2010. № 31. – С. 122–129.
12. Литвинов В.П. Хранители «святых мест» в Средней Азии и Российское государство // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: История России. 2020. Т. 19, № 4. – С. 781–792. – Режим доступа: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2020-19-4-781-792>
13. Маничкин Н.А. Священные места и феноменология скрытого мира // Наука, новые технологии и инновации. 2015. № 3. – С. 185–187.
14. Молодкина Л.В. Архитектурно-природный ландшафт: эстетическое видение в современном культурном пространстве // Вестник Университета Российской академии образования. 2015. № 1. – С. 76–81.
15. Пьецух Вяч. Путешествие по моей комнате // Октябрь. 2004. № 10. – С. 38.
16. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. С.А. Хомутова; предисл и примеч. А.В. Сагадеева. – М.: Наука, 1978. – 372 с.
17. Рощина О.С. Паломнические путешествия священнослужителей с учениками школ конца XIX – начала XX века (по материалам Сибирских епархиальных изданий) / Частное и общественное в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). Сборник материалов Межд. науч. конф. / под общ. ред. проф. В.А. Веремenco, отв. ред. С.В. Степанов. – СПб.: Культурно-просветительское товарищество, 2018. – С. 431–436.
18. Синеокая Ю.В. Путешествие как философский проект // Философский журнал. 2014. Т. 1. № 12. – С. 58–77.

19. Терлецкий Н.С. К вопросу о почитании деревьев на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений, 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология. – СПб., 2011. – С. 333–336.

20. Чельшев П.В. Духовно-нравственные начала истории в свете античной мифологии (на примере эпических поэм Гесиода и Гомера) // Вестник Костромского государственного университета. 2017. № 1. – С. 46–50.

21. Bhardwaj S. Non-Hajj Pilgrimage in Islam: A Neglected Dimension of Religious Circulation // Journal of Cultural Geography. 1998. Vol. 17, issue 2. – Pp. 69–87.

22. Eickelman D.F. & Piscatori J. (Eds.). (1990). Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination (1st ed.). Routledge. – URL: <https://doi.org/10.4324/9781315002583>

23. Sacredscapes and Pilgrimage Systems / (Editor) Singh Rana P.B. – 2011, Shubhi Publications, Gurgaon & New Delhi (India). xiv + 344pp. – Pp. 102.

Поступила в редакцию 15 мая 2022 г.

UDC 297.1

DOI: 10.21779/2500-1930-2022-37-2-63–69

Philosophical Aspects of Religiously Motivated Journey in Islam

Dzh.A. Gusenova

*Dagestan State University; Russia, 367001, Makhachkala, M. Gadzhiev st., 43a;
Gusenova03111978@yandex.ru*

The article provides a religious and philosophical analysis of the phenomenon of journey, comprehended mainly in the context of the Islamic doctrine. It is noted about such important characteristics of a religiously motivated journey as its ambivalent nature; reciprocating nature, implying not a “leaving”, but a “return” to the spiritual sources; “inclusion”, full immersion in cult activities; the presence of elements of nomadic culture. It is also noted that some journey traditions in the Islamic culture, such as rihla (journey to gain new knowledge), have historical examples in other faiths, and are more of a general cultural practice, but in the Islamic culture this was also superimposed on religious grounds. Another example of a religiously motivated journey is ziyarats, which were associated with visiting the graves of famous and respected people who were engaged in educational and preaching activities during their lifetime.

Keywords: *travel, pilgrimage, ziyarat, mazar, Islam.*

Received 15 May 2022