

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-151-195 **УДК** 316.74

Original Paper Оригинальная статья

«Иерархическое отношение» как смысловая основа арабомусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»

К.И. Насибуллов

Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация ORCID: http://orcid.org/0000-0002-5295-9649, e-mail: rtkamil@bk.ru

Резюме: Согласно теории А.В. Смирнова, в основе «процессуальной логики» арабо-мусульманской культуры находится своего рода смысловой инвариант — религиозно-мировоззренческое отношение Бога и Мира. Смысловой инвариант имеет черты фрактала (Б. Мандельброт), такие как самоподобие, итеративность, рекурсивность, масштабная инвариантность. В статье представлены результаты психологического исследования механизма смыслообразования на примере анализа устойчивой культурной практики в исламе — ритуальной молитвы «намаз». Методология исследования построена с опорой на психологические и лингвистические теории, которые связывают механизмы смыслообразования с устойчивыми паттернами движения человека. На основе соотнесения «внешнего» (двигательного) и «внутреннего» (смыслового) аспектов намаза показано, что пространственные ориентации «верх-низ», «правое-левое», «впереди-сзади» в ритуале приобретают смысл иерархических отношений, отражающих религиозно-мировоззренческое отношение Мира и Бога. Использование фрактальной теории в психологическом исследовании религиозного сознания помогает приблизиться к объяснению единства арабомусульманской культуры на основе общего механизма смыслообразования.

Ключевые слова: намаз; фрактал; смысл; ислам; действие

Для цитирования: Насибуллов К.И. «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабо-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):151–195 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-151-195

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Психология самоконструирования жизненных миров современных сообществ» № 17-06-00664а



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4 0 License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License

© К.И. Насибуллов **151**

'Hierarchical pattern' as a conceptual frame of the Arab-Islamic culture: fractal theory application in psychological research on namaz

K.I. Nasibullov

Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation; The Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation ORCID: http://orcid.org/0000-0002-5295-9649, e-mail: rtkamil@bk.ru

Abstract: According to the theory of A.V. Smirnov, a conceptual invariant based on a religious belief system of relationships of God and World underlies 'processual logic'. The conceptual invariant has fractal features (B. Mandelbrot) which are as follows: self-similarity, iteration, recursiveness and scale invariance. The paper presents the results of a psychological research on the meaning forming process on the basis of namaz (obligatory prayer in Islam). The research methodology included psychological and linguistic theories, which link the meaning-making process to consistent patterns of human behavior. Comparison of the "external" (related to the action) with the "internal" (relevant to the meaning) aspects of namaz showed that spatial orientations, such as "up and down", "right and left", "front and back", are determined by the hierarchical structure relationship between God and World. The application of fractal theory in psychological research of religious awareness contribute to better understanding of the unity of the Arab-Islamic culture based on the meaning forming process.

Keywords: namaz; fractal; meaning; Islam; action

For citation: Nasibullov K. I. 'Hierarchical pattern' as a conceptual frame of Arab-Islamic culture: an application of fractal theory in psychological research on namaz. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(1):151–195 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-151-195

Acknowleddements: The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project "The psychology of auto-constructing of the lifeworld of modern communities" $N^217-06-00664a$



Введение

В статье использованы возможности фрактальной теории для психологического исследования процессуальной логики арабо-мусульманской культуры, опираясь на теоретический подход А.В. Смирнова [1; 2], который полагает, что культуры отличаются между собой постольку, поскольку имеют различные механизмы смыслообразования. Каждая культура (А.В. Смирнов описывает прежде всего европейскую и арабо-мусульманскую культуры) представляет собой смысловую целостность, которая опирается на логикофилософскую картину мира, лежащую в ее основе. Европейская культура использует субстанциальную логику в смыслообразовании, арабо-мусульманская культура – процессуальную. Культура здесь выступает в качестве своеобразного Логоса, она порождает в себе самой особый способ смыслообразования: «культурные практики, дающие нам овладеть языком и усвоить, осознанно и неосознанно, через вербальные и невербальные механизмы всю ту сумму представлений, знаний и отношения к окружающему миру и людям, которая «наработана» носителями данной культуры, делают мир осмысленным для нас» [3, с. 9]. Научное и философское знание в этом смысле вторичны, так как они исходят из уже заданных культурой представлений и способов смыслообразования и во многом ограничены ими. Так что философия и наука лишаются в теории А.В.Смирнова роли высшего арбитра, определяющего истинность знания, они лишь развивают и углубляют знание о мире, которое уже предзадано в глубинной логико-философской картине мира «родной» культуры.

Аналогичный подход к пониманию реальности развивается в современной психологии в рамках социального конструкционизма, основанного К. Гергеном. Эта теория восприняла многие аспекты постмодернистских представлений и считается продолжением идей постмодернизма в психологической науке. Согласно социальному конструкционизму, «...невозможно прийти к объективному пониманию мира, поскольку все знание социально сконструировано из слов, которые обретают свои значения благодаря социальным процессам, и эти значения изменяются от группы к группе и от одного периода времени к другому. Знание представляет собой не более чем совокупность социальных конвенций, выраженных в языковой форме. Наша



реальность состоит из слов, с помощью которых мы описываем эту реальность. Мы неразрывно вплетены в ткань культурных значений, и эти культурные, или «локальные», значения представляют собой все, что мы когда-либо способны знать» [4, с. 211]. Научное знание, согласно социальному конструкционизму, — это одна из многих разновидностей знания о мире, которые существуют внутри культуры, ее привилегированное положение обусловлено особенностями нашего современного общества.

Постмодернизм осуществляет масштабную критику «универсальной» модели науки как выражения западной (европейской) формы рациональности, разоблачает скрытый европоцентризм современных научных представлений. Действительно, в последние столетия именно западная научная рациональность была образцом научного исследования и во многом остается таковой сейчас. Тем не менее под влиянием постмодернизма в настоящее время в науке все более усиливается тенденция к расширению моделей научного мышления путем включения в ее состав «индигенных» наук и форм мысли, возникших в иных культурно-исторических условиях. Одними из первых, кто прокладывает дорогу в этом направлении, являются востоковедческие исследования¹. Представления об отличии логики смысла у разных культур можно рассматривать как часть проекта по преодолению европоцентризма в современной науке: «Опытом европейской и арабской культур не исчерпываются возможности разворачивания осмысленности, известные человечеству. Невозможно сомневаться в том, что вдумчивое освоение опыта других «больших культур» откроет для нас иные способы смыслополагания, которые мы – возможно, с некоторым удивлением – обнаружим затем присутствующими и на периферии собственного сознания» [3, с. 41].

Вместе с тем подобный пересмотр статуса научного знания создает значительные проблемы при планировании научного исследования арабомусульманской культуры, которое в этой логике следует западным образцам рациональности и опирается на европейскую картину мира, использу-

¹ Сходный философский проект в отечественной науке представляет, например, синолог А.А. Крушинский [5]. Противопоставляя китайскую логику, отраженную в древнекитайской книге «И-цзин» европейской (аристотелевской, формальной логике), он отмечает, что для китайского менталитета свойственен алгоритмический стиль мышления. Во многих своих аспектах эта форма мышления сходна с описанием процессуальной логики в арабо-мусульманской культуре, данной А.В.Смирновым. Вместе с тем типологическое сравнение этих двух логик выходит далеко за рамки статьи.



ет, согласно А.В.Смирнову, субстанциальную логику. Арабо-мусульманская культура парадоксальным образом предстает перед исследователем из европейского культурного ареала и объектом исследования, и в то же самое время – оригинальным субъектом познания, предлагающим альтернативный, но фундаментально равнозначный «западному» способ осмысления мира. Общий подход к построению методологии исследования арабо-мусульманской культуры, таким образом, должен так или иначе сочетать в себе две познавательные стратегии. С одной стороны, стратегию понимания – через принятие «процессуальной» картины мира в качестве основы научного мировоззрения и использование «процессуального» языка описания научных фактов; с другой – стратегию объяснения, через привлечение современных социальных теорий для объяснения социальных механизмов формирования процессуальной картины мира в конкретной культуре.

Как отмечал В.А. Лекторский, участник прошедшей в 2019 году дискуссии по теме «Процессуальная логика и ее обоснование» на страницах журнала «Вопросы философии», современная наука уже сейчас имеет значительные возможности для понимания мира как процесса в рамках процессуальной метафизики [6]. В развитие этой идеи К.И. Насибулловым [7] было показано, что социогуманитарное исследование арабо-мусульманской культуры возможно с опорой на сходные познавательные инструменты западной культуры. Использование фрактальной теории как своеобразного «процессуального» языка может стать способом логической формализации процессуальных явлений, а также помочь в выработке адекватной методологии психологического исследования. Смысловой инвариант «Бог-Мир» рассматривается мной как особого рода фрактал, который позволяет объяснить механизм смыслообразования в арабо-мусульманской культуре. Ключевой целью данной статьи является выявление процессуальной структуры такого смыслового инварианта на основе анализа движения в ритуальной мусульманской молитве «намаз».

Действие (взаимодействие) как процессуально-смысловое единство

Согласно А.В. Смирнову, в основе процессуальной логики понимания мира в арабо-мусульманской культуре находится особым образом описываемое действие. Многочисленные формы взаимодействия человека с миром

были обобщены и рационализированы в арабском языке с использованием лингвистической структуры «масдар». «Масдар» предусматривает выделение в действии трех его составляющих: действователь, претерпевающее, собственно действие, которое имеет в арабо-мусульманской культуре особый онтологический статус [2]. Таким образом, осмысление представителями арабо-мусульманской культуры всех происходящих событий как проявлений тех или иных аспектов «действия» приводит к формированию процессуальной логики как особого способа осмысления мира. Процессуальность здесь осмысляется не как хаотическая, случайная изменчивость, а как повторяющийся во времени, устойчивый инвариант, совокупность паттернов, имеющих общую структуру. Процессуальность в картине мира арабо-мусульманской культуры – это идея особого рода процессуального постоянства. Процессуальное понимание получает в Исламе религиозную интерпретацию, когда все множество процессов сводится к единому отношению Бога и Мира, в котором Бог выступает как действователь, а Мир – как претерпевающее. На этой основе формируется монотеистическая религиозная картина мира этой культуры.

Категория процессуального в действительности шире, чем понимание процесса как действия на основе трехчастной модели «масдара», имеющее место в арабо-мусульманской картине мира. Как отмечает В.А. Лекторский, существует множество различных типов процессов, и многие из них не являются действиями [6]. Процессуальная логика арабо-мусульманской культуры в такой перспективе - лишь частный случай рационализации процессуального. Процессуальность по А.В. Смирнову не антогонистична в отношении субстанций, так как она имманентно содержит в себе субстанциальные аспекты. Описание процесса через трехчастную «модель» действия включает в себя действователя и претерпевающее; это именно субстанции, вместе с тем многие их характерные черты определены извне структурно-динамическими особенностями действия (метафорически это можно соотнести с поведением героев и характером использования реквизита в театральном спектакле, которые также предопределены сценарием). В психологической науке существуют сходные модели понимания процессуальности, в которых именно действие выступает основой для рационализации психических явлений.



Большой интерес для разрабатываемой проблемы имеет одно из направлений деятельностного подхода в отечественной психологии, основанное С.Л. Рубинштейном, а в дальнейшем оформившееся в особую «динамическую» парадигму. С.Л. Рубинштейн являлся одним из влиятельных ученых, разрабатывавших в СССР основы психологической науки на базе марксистской теории. В качестве ключевого элемента, основной «клеточки» при изучении поведения человека он выделял понятие действия [8]. Изучение действия, по его мнению, может вскрыть зачатки всех сторон психической жизни человека (побуждений, мотивов, способностей и т.д.). Деятельностный подход получил дальнейшее развитие в трудах А.Н. Леонтьева [9] и его учеников. Так, А.Г. Асмолов и В.А. Петровский предложили осуществить переход к «динамической парадигме», призванной более полно учесть процессуальность психики [10]. К 80-м годам XX века изучение психического как процесса сформировалось в самостоятельное научное направление в отечественной психологии с преобладанием исследований в области мышления [11].

В определенном смысле структура действия у С.Л. Рубинштейна также имеет трехчастную основу, выражая динамические отношения между субъектом и объектом действия. При анализе движения С.Л. Рубинштейн опирался на идеи выдающихся отечественных физиологов: идею «рефлекторного кольца» Н.А.Бернштейна, теорию функциональных систем П.К.Анохина и др. Движение осуществляется при помощи нашей нервной системы как гибкой, сложно управляемой функциональной системы, реализуется сообразно материальным условиям своего осуществления на основе принципа обратной связи. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, «для строения деятельности при этом существенно не только то, что она исходит от субъекта, но также – и никак не в меньшей мере – и то, что она направляется на объект и в самом внутреннем своём содержании обусловлена им. Эта сторона деятельности человека также запечатлевается в содержании и строении сознания» [8, с. 208]. Таким образом, С.Л. Рубинштейн четко фиксирует, что целенаправленное действие всегда является взаимодействием, которое гибко реагирует на «сопротивление» окружающего мира.

Выбор именно действия в качестве центрального элемента при изучении человеческой психики – это отнюдь не прихоть советского автора. С.Л.



Рубинштейном была критически переосмыслена предшествующая традиция в философии и психологии, связанная с решением фундаментальной психофизической (или иначе – психофизиологической) проблемы. Эта проблема отношений психического и физического была в наиболее принципиальной форме поставлена в трудах Р. Декарта. Опираясь на постулаты марксистской теории¹, С.Л. Рубинштейн предлагает утвердить принцип психофизического единства как основной для советской психологии: «внутри этого единства определяющими являются материальные основы психики; но психическое сохраняет своё качественное своеобразие» [8, с. 34]². Именно в обращении к анализу действия, воплощающего в себе это психофизическое единство во всей полноте, С.Л.Рубинштейн видел решение психофизической проблемы в психологии и философии. Таким образом, в действии как особой динамической единице имеет место неразрывное единство «внешнего» (двигательного, физического, пространственного) аспекта человеческого поведения и его «внутреннего» (психического, смыслового) аспекта. С точки зрения выбранного способа решения картезианской проблемы, С.Л. Рубинштейн является философским последователем монистической традиции Б. Спинозы: для него «физическое» и «психическое» - это «две стороны одной медали» человеческого действия. «Спинозианский» способ философствования об атрибутах единой субстанции подсказывает и нам наилучший путь к пониманию Логоса арабо-мусульманской культуры. В мировоззренческом плане действие также выражает всеобщее отношение человека и мира: «Действие как такой сознательный целеполагающий акт выражает основное специфическое отношение человека к миру: в нём человек – часть мира выступает как сила, сознательно изменяющая и преобразующая мир» [8, с. 200].

Примерно в тот же исторический период (середина 20 в.), в котором публиковались ключевые работы С.Л. Рубинштейна, сходные идеи высказывались выдающимся социальным психологом К. Левином [12]. В создаваемой им теории поля был осуществлен впечатляющий перенос понятий из физики (топологии, векторной теории и др.) в психологию. Для описания взаи-

¹ Интерес к действию (деятельности) является довольно характерным для марксистской философии. Например, сходные с С.Л. Рубинштейном идеи можно встретить в подходе известного советского философа-марксиста Э.В. Ильенкова.

² В дальнейшем в отечественной психологии этот принцип был переосмыслен в общенаучный принцип развития всего психического – принцип единства сознания и деятельности.



модействия человека с окружающим его пространством он вводит понятие психологического (социального) поля, в котором существуют в единстве как материальные, так и социальные (смысловые) аспекты, связанные с движением. Формула К.Левина, ставшая классической для объяснения социального поведения, также включает три компонента: «поведение (В) является функцией (f) от особенностей данного человека (Р) и свойств окружения (Е): В= f (Р, Е)» [12, с. 272]. Данное описание поведения в наиболее близкой форме соответствует трехчастной структуре действия, выделенной на основе масдара в арабском языке: деятель (Р) – действие (f) – претерпевающее (Е).

К. Левин предлагал при исследовании социального поля делать акцент на анализе его динамических характеристик, что в его формуле можно отнести к составляющей (f) – функции, определяющей взаимодействие человека и окружающего мира. К. Левин был не вполне удовлетворен тем языком описания процессуальных явлений, которые предоставляла ему современная наука. Он призывал продолжать поиск геометрии, позволяющей адекватно представить психологическое (социальное) поле, разрабатывать динамические теоретические конструкты для описания «динамических» качеств поведения. Поиск подходящего языка для описания динамических аспектов пространственного взаимодействия был продолжен и другими последователями К. Левина. С. Аш [13] полагал, что единицы действия существуют как особые гештальты поведения. Д. Ньютсон и др. показали, что самостоятельные действия человека и взаимодействия между людьми имеют циклический, волновой характер и обладают сходной структурой [14]. В подходе динамической социальной психологии [15] анализ поведения осуществляется на основе идей, перенесенных из теории динамических систем, для описания регуляторов социального поведения авторы используют понятие «аттрактор».

Нужно подчеркнуть, что движение в этих подходах рассматривается как процессуальное и смысловое единство, таким образом, смысл действия для человека (цель, намерение) определяет устойчивость его реализации в разных пространственно-временных условиях. Возьмем наглядный пример, когда пешеход, идущий по улице, собирается повернуть за угол дома. С точки зрения движения тела и взаимодействия с пространством реализация намерения может быть разной, например, если из-за угла будет выходить

навстречу человек, то его нужно будет обойти; пешеход может споткнуться, упасть, встать и продолжить движение уже по другой траектории и т.д. С точки зрения пешехода эти варианты движений будут одним и тем же действием «поворота за угол», которое остается тем же самым благодаря целому ряду корректирующих действий (принцип кольца обратной связи). Смысл действия посредством его вербального выражения («Я собираюсь повернуть за угол») отрывается от непосредственного контекста движения. Он может передаваться другому человеку в ходе коммуникации и, таким образом, приобретать свойство социально типического движения. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, «непосредственно предметная организация движения переходит к организации опосредованной, которую можно было бы назвать семантической, поскольку она опосредована смысловым содержанием действия» [8, с. 605]. Действие в дальнейшем может быть реализовано другим человеком, при помощи других движений и в других пространственных контекстах, оставаясь при этом тем же самым действием.

Фрактальные черты психологических механизмов смыслообразования

Смыслообразование в конкретной культуре порождается, согласно теории А.В. Смирнова, благодаря устойчивым культурным практикам [3]. В отношении к арабо-мусульманской культуре смыслообразование опирается на процессуальную логику, которая не укоренена в западной научной традиции. Как отмечалось в работе К.И. Насибуллова [7], фрактальная теория в социогуманитарных науках может быть использована для выявления и описания процессуальных феноменов. Как особый «процессуальный» язык, она объединяет в себе многие аспекты более ранних теорий и строится на смысловом единстве психического и физического аспектов действия. По мнению известного физика, разработчика голографической модели Вселенной Д. Бома, «смысл... может служить звеном или мостом между двумя сторонами реальности. Эта связь неразделима в том отношении, что информация, которая содержится в мысли и которая, как нам кажется, содержится только в «ментальной» стороне, в то же время проявляется как нейрофизиологическая, химическая и физическая активность – последнее ясно свидетельствует о том, что мысль содержится также и на «материальной стороне»» [16, с. 99].



Фрактальная теория в социогуманитарных науках в настоящее время переживает этап становления, перенос идеи фрактала для проведения психологического исследования возможен в виде аналогии/модели, помогающей выделить и логически формализовать свойства процессуальных явлений¹. Среди ключевых свойств фрактала можно выделить следующие:

- 1) самоподобие это собственно фрактал как базовое явление, обозначающее инвариант в виде динамической (процессуальной) целостности, устойчивый алгоритм преобразований;
 - 2) итеративность повторяемость одного и того же паттерна;
- 3) рекурсивность описание процесса через повторяющиеся циклы, основанные на принципе обратной связи: следующий паттерн преобразований начинается после того, как завершается предыдущий, и так до бесконечности;
- 4) масштабные переходы инвариантность фрактала выявляется на самых разных уровнях наблюдения. Фрактал по своей сути бесконечно ветвящаяся и разрастающаяся структура, вместе с тем общий паттерн преобразований (алгоритм) остается одним и тем же на самых разных масштабах.

Одним из первых, кто отметил возможность применения идеи фрактала для описания устойчивых характеристик действия и взаимодействия, был последователь К. Левина Д. Ньютсон. Он продемонстрировал, что конкретное действие имеет фрактальную структуру: его можно разбить на более мелкие движения, структура которых аналогична структуре действия в целом, так что оценки размерности на разных уровнях анализа действия сходятся по одному значению [18]. Фрактальный принцип применим не только к действию, наблюдаемому в данном контексте, отдельные свойства фрактальности можно выявить в механизмах смыслообразования, когда идея частного действия (взаимодействия) переносится по принципу масштабных переходов на другие части опыта и на более обширные части жизненного пути человека. Как показано в работах современных лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона [19], основа смыслополагания человека – это в большей степени его опыт

¹ Выдающийся современный мыслитель Г. Бейтсон отстаивал важное значение мышления по аналогии для развития науки в целом. Он описал многочисленные примеры, когда использование аналогий при переносе идей и концепций из одной области науки в другую область приводило к значимому открытию [17]. Вместе с тем использование мышления по аналогии не означает отрицания возможного онтологического родства соотносимых таким образом явлений (объектов).

деятельности и ее осмысления, а не только язык в смысле носителя уже готовых смыслов. По их мнению, любые свойства окружающих нас предметов и явлений – результат взаимодействия человека с миром, а не внутренне присущие самим объектам качества. Знания, данные в языке, имеют метафорическую природу, их можно описать в виде относительно простых когнитивных структур – «схем образов» (image schemas), постоянно воспроизводящихся в процессе физического взаимодействия человека с действительностью (такие как «часть-целое», «путь», «баланс», «вместилище», «верх-низ», «передзад»). Схемы образов опираются на «естественные» и повторяющиеся виды человеческого опыта и связаны с ключевыми антропологическими аспектами взаимодействия человека с миром: строением тела (аппарата восприятия, моторных функций, интеллектуальных способностей, эмоциональной сферы и т.д.); характером взаимодействия с материальным окружением (передвижением в пространстве, теми или иными способами взаимодействия с материальными объектами, поглощением пищи и другими естественными отправлениями и т.д.); взаимодействием с другими людьми в определенном культурном окружении [19]. Таким образом, когнитивные «схемы образов» формируются благодаря устойчивым паттернам взаимодействия человека с окружающим его миром, которые Дж. Лакофф и М. Джонсон описывают при помощи понятия «эмпирические гештальты».

Исследователи в области психологии и социологии активно искали язык описания для устойчивых паттернов взаимодействия людей друг с другом и с окружающей средой (миром), вместе с тем они по-разному подходили к объяснению механизмов смыслообразования. Если рассматривать через призму классической схемы К. Левина (B= f (P, E)), то исследователи могли придавать большее значение либо фактору индивидуальности (P), либо влиянию контекста поведения (E) или же нормативным формам взаимодействия (f). Фрактальные черты устойчивых форм взаимодействия человека и мира можно заметить в результатах исследований в рамках этих довольно различных подходов.

Одним из первых связь повторяющихся паттернов движения и глубинных тенденций поведения человека отметил основатель психоанализа 3. Фрейд на примере бессознательных патологических форм поведения.



3. Фрейд посвятил целую работу явлению «навязчивого повторения» [20]. На клиническом материале изучения травматического опыта он отмечал, что пациенты склонны снова и снова возвращаться к одним и тем же негативным переживаниям (невроз навязчивости). Опыт поведения в травматической ситуации, как правило, полученный в детском возрасте, начинает воспроизводиться в самых разных ситуациях жизни уже взрослого человека как характерный паттерн поведения, причем нередко без достаточного осознания этого явления со стороны самого человека. Как это свойственно для психоаналитической традиции, именно индивидуальный, как правило, детский опыт, является основным источником, который формирует устойчивые паттерны взаимодействия. З. Фрейд не сводил навязчивое повторение только к невротическим проявлениям, а предлагал толковать феномен максимально широко. По его мнению, многие психические явления построены по принципу повторения, что обеспечивает устойчивость психики, и могут быть описаны, например, как черта характера, привычка, судьба. Такие социально типические формы поведения, как религиозные обряды, построены на основе того же бессознательного механизма. Так что навязчивые невротические состояния, по-видимому, представляют собой «патологическую копию развития религии» [21]. 3. Фрейд высказывает предположение о наличии определенного фундаментального влечения к самосохранению, свойственного всем живым организмам, которое противостоит влечению к удовольствию. Он использует метафору отношений организма и среды, указывая на то, что повторения позволяют обеспечить внутреннюю стабильность организма в ответ на раздражающие воздействия окружающей среды.

Идеи 3. Фрейда нашли дальнейшее развитие в теории трансактного анализа Э. Берна [22], который развивал их в интеракционистском ключе. Э. Берн вводит понятие жизненного сценария, формирующегося на основе значимых событий детства и устойчивых форм взаимодействия в семье (т.н. «протокола»). Сценарий становится в дальнейшем повторяющимся устойчивым паттерном поступков и переживаний, который может приводить к невротическим проявлениям и личностной дезадаптации. Э. Берн выявил значительное число повторяющихся форм поведения (сценариев, игр, ритуалов), которые могут наблюдаться у разных людей со сходным детским опы-

том. Эти устойчивые формы взаимодействия социально типичны, человек в невротической игре не свободен, характер действий и переживаний предписан ему бессознательно принятой ролью.

Метод трансактного анализа построен, в том числе, на выявлении устойчивых паттернов поведения, которые могут проявляться на разных уровнях — в конкретной ситуации взаимодействия, на протяжении жизненного этапа или даже всей жизни человека. Э. Берн назвал это явление бесконечным регрессом, в котором можно увидеть аналогию с идеей масштабных переходов во фрактальной структуре: «в сценарии также неоднократно разыгрываются его составные части и также в различных вариантах (по аналогии со знаменитым «блошиным» примером: у блох на спинах сидят еще более мелкие блохи и кусают их, а у более мелких блох сидят на спинах еще более мелкие блохи, и так до бесконечности). Тогда жизнь пациента — это его сценарий в крупном масштабе; ежегодное «разыгрывание» одного и того же сюжета (например, увольнения с работы) — это уменьшенный вариант все той же матрицы, а в течение года он может пробегать свой сценарий еженедельно... проницательный наблюдатель может увидеть, как пациент «пробегает» одну из версий сценария в ходе одного сеанса групповой психотерапии» [22, с. 96].

Вместе с тем Э. Берн также не склонен рассматривать повторяющиеся формы поведения как исключительно патологические, по его мнению, существуют жизненные сценарии победителей, и задача психоаналитика – способствовать трансформации дезадаптивных сценариев человека в социально адаптивные. Ученик Э. Берна К. Штайнер [23] показывает, что помимо индивидуальных сценариев существуют типовые (групповые) сценарии, связанные с особенностями культуры данной страны, классовым положением.

Интерес к типичным формам взаимодействия в различных социокультурных контекстах нашел свое выражение в экобихевиоральных исследованиях Р. Баркера [4], продолжившего многие идеи К.Левина. Одно из важных понятий экобихевиоральной теории – понятие поведенческого сеттинга. Это зона, в которой происходит взаимодействие между активностью человека и окружающей обстановкой, например, учебный класс, заводской цех, магазин и т.д. Поведение людей в этих условиях имеет ярко выраженные социально типические черты, индивидуальные черты минимизированы. Для объ-



яснения поведения человека в сеттинге P. Баркер модифицирует формулу К.Левина, полностью убирая из нее влияние фактора индивидуальности – *B = f(E)*. Поведение человека описывается им как полностью производное от окружающей его среды. Для обозначения взаимных отношений между устойчивыми паттернами поведения и физическими объектами он использует термин синоморфы – *тождественные структуры*. Устойчивость синоморфа обеспечивается благодаря особому механизму саморегуляции поведенческих моделей (паттернов): человеческим поведением руководят *схемы управления*, работающие по принципу петли обратной связи между компонентами поведения и окружающей среды.

С точки зрения социальных наук, социально типичные устойчивые формы поведения описываются как социальные ритуалы. Ключевое значение ритуала для формирования религиозной системы многократно подтверждено религиоведческими исследованиями. Существенный вклад в изучение ритуальных форм социальной жизни внесли Э. Дюркгейм и его последователи, указывавшие на важность ритуала для поддержания коллективных ценностей и общности индивидов. В настоящее время в социальных науках стало устойчивым расширительное толкование понятия ритуал как присущее религиозной и светской сферам жизни. Объединяющим началом является присущее ритуалу символическое качество. Составители «Большого толкового социологического словаря» предлагают различать ритуальное поведение, присущее в разной степени всем живым существам, и ритуальную деятельность как наполненную отдельными социальными значениями, которые в культурном отношении передаются через обычаи и традиции (статья «Ритуал» [24]).

Ритуал как устойчивая структурированная практика также значима для фрактальной теории. Например, В.В. Тарасенко предлагает рассматривать ритуал как культурный аналог алгоритма: «фрактальность ритуала вытекает из его рекурсивности, цикличности и четко очерченного культурой действия» [25, с. 107]. Он обозначает ритуал как вид «фрактальной машины»: «Ритуал, с одной стороны, алгоритмичен (операционально замкнут), а с другой – бесцелен. Он существует, так сказать, автоматически в пространстве и времени, потому что так «надо». В редукции семиотической динамики к фрактальной машине культурный код предстает как формула масштабного преобразова-

ния, задающая форму макроструктуры» [25, с. 109]. Е.В. Николаева указывает, что в религиозных ритуалах разворачиваются символы, представляющие доктринальный смысл религиозной идеи [26]. По мнению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, «ритуалы способствуют распространению культурно обусловленных метафор и связанных с ними ценностей, являются важнейшим механизмом воспроизводства культуры» [19, с. 251]; а религиозные ритуалы – это типичный пример деятельности, основанной на метафорах.

Объектом исследования для выявления механизма смыслообразования в арабо-мусульманской культуре, исходя из вышеизложенного, должны стать динамические аспекты поведения. Важный вопрос на этом этапе исследования состоит в том, какое поведение и в рамках каких культурных практик следует выбрать для анализа. Очевидно, что далеко не все действия представителя религиозного сообщества имеют исключительно социально типические черты, конкретные деятельность и действие мусульманина могут выражать в большей степени индивидуальные особенности актора. Наиболее перспективным представляется анализ ритуальных действий, в которых социально типические черты доминируют. Ритуал в данном случае выступает как важный объект при исследовании культуры, позволяющий понять механизм развертывания религиозной идеи в жестко структурированных паттернах пространственного взаимодействия. Изучение религиозного ритуала в арабо-мусульманской культуре может помочь выявить смысловое единство в нормативно регулируемых паттернах взаимодействия и соотнести его с идеями о смысловом инварианте «Бог-Мир» в арабо-мусульманской картине мира.

Методология исследования мусульманской ритуальной молитвы «намаз»

В мусульманской культуре богослужение, выражающееся в соблюдении ритуалов, подробно регламентируется в рамках отдельной богословской науки о поклонении – «'илм ал-'ибадат», которая является одной из частей мусульманского права. Основные виды поклонения описывают обычно как 5 столпов ислама: 1) исламские свидетельства; 2) выполнение пятикратного намаза¹; 3) пост; 4) выплата обязательной милостыни (закят); 5) паломниче-

¹ По-арабски – «ас-салят», по-персидски – «намаз». Среди российских мусульман более употребительным является термин «намаз», именно он будет использоваться в статье.



ство (хадж) [27]. С одной стороны, любой из ритуалов мог бы стать объектом данного исследования, вместе с тем ритуальная молитва «намаз» обладает особенностями, делающими ее наиболее адекватным объектом для изучения. Дело в том, что осмысленность предписывается мусульманину как важнейшее условие совершения намаза - мусульманин перед началом намаза должен знать, какой вид намаза он совершает, и вспомнить Сердцем¹ о нем. Как полагает аль-Газали [29], внутренним условием молитвы является сосредоточенность Сердца на молитве ($xy\partial yp$) на протяжении всего ритуала. Концентрация на молитве необходима мусульманину для осуществления ее ключевой цели – поминания Аллаха (зикр). Как пишет по этому поводу аль-Газали: «А что касается молитвы, то в ней ничего нет, кроме *зикра*, чтения (отрывков Корана), поясного и земного поклонов, стояния в прямом положении (кий- $(\kappa y'yd)$. Что касается $(\kappa y'yd)$. Что касается $(\kappa y'yd)$. с Аллахом» [29, с. 110]. Осознанность молитвы, то есть понимание молитвы как акта общения с Аллахом, является важнейшим признаком, отличающим молитву от иных видов поклонений: «Я не считаю, что все эти достоинства молитвы обусловлены внешними действиями, если только не прибавить к ним цель тайной беседы (с Богом, которая и есть возвеличивание Его), ибо именно это дает ей приоритет перед постом, закятом, хаджем и остальными религиозными предписаниями» [29, с. 111]. Например, выплата закята (обязательной милостыни) уже само по себе является испытанием для характера (Сердца) человека, так как связано с отрыванием от себя любимого богатства. Таким образом, выполнение остальных религиозных действий благотворно для мусульманина, даже если он не в полной мере сконцентрирован на их религиозном смысле и выполняет механически, как ритуальную обязанность. Однако это совершенно недопустимо в отношении намаза: ритуал намаза является в наибольшей мере осмысленным действием, то есть рассматривается верующим в максимально широком мировоззренческом масштабе

¹ В Коране Сердце (араб. – «Калб») - это орган постижения и осмысления религиозных истин, вместилище веры и благочестия. Выдающийся мусульманский богослов аль-Газали определил Сердце одновременно как физическое тело, и как полудуховную сущность, т.е. Сердце соединяет в себе высшую и низшую природу человека. Сердце, согласно аль-Газали, имеет связь со всеми частями человеческого тела и «правит» им, подобно властителю в государстве. Аль-Газали уподоблял Сердце верующего зеркалу, отражающему поступки человека: благочестивые дела «полируют» сердце, приближают его к созерцанию божества и общению с ним, дурные, наоборот, «затуманивают» и отдаляют (статья «Калб» [28]).

как отношение Я (Мир) – Бог. Его ни в коем случае нельзя рассматривать как механическое повторение определенных действий и ритуальных фраз.

Основой намаза является «ракаат» - цикл молитвенных поз и движений, следующих друг за другом в строго определенном порядке и сопровождаемых произнесением молитвенных формул. Ежедневный молитвенный цикл включает в себя пять обязательных молитв: на рассвете, в полдень, предвечерняя, на закате, с наступлением ночи. Намаз может совершаться индивидуально и коллективно. Требование к месту, на котором совершается намаз, - оно должно быть ритуально чистым. Молящиеся при коллективном молении становятся рядами, а один из них, имам, руководит молением, стоя впереди спиной к остальным. Женщинам предписывается молиться отдельно от мужчин, они становятся сзади. Во время моления запрещается разговаривать, а также совершать посторонние действия, есть, пить, смеяться [28]. Требования к действиям в поклонении подразделяются на виды в зависимости от степени их желательности (обязательности) или нежелательности (запретности); например, С. Языджи [27] перечисляет 8 видов. Намаз одинаково исполняется последователями практически всех течений ислама, хотя могут быть небольшие различия в совершении отдельных частей ритуала.

Порядок молений в Коране точно не предписан, хотя имеются различные указания на ряд его аспектов, касающихся, например, времени молитв, отдельных движений, молитвенных формул и др. Считается, что весь порядок моления возник как подражание молитвенным позам и движениям пророка Мухаммада [28]. Его единообразие отрабатывалось практически в течение более чем полутораста лет. В настоящее время литература в богословской науке поклонения очень обширна, так что невозможно в ограниченных рамках статьи осветить их в сколь-нибудь достаточной степени. Для проведения анализа были выбраны четыре источника на русском языке, которые достаточно репрезентативны для понимания многих аспектов намаза: 1) труд крупнейшего мусульманского теолога, философа и правоведа аль-Газали «Возрождение религиозных наук» [29]; 2) учебное пособие по суннитскому исламу С. Языджи «Основы исламских знаний: вероучение, поклонение, нравственность, жизнеописание Пророка Мухаммада» [27]; 3) книга муфтия Джамиля Ахмада Назири «Намаз Посланника Аллаха» [30], содержащая значительное



число цитат из авторитетных религиозных мусульманских источников, относящихся к намазу; 4) учебное пособие современного мусульманского ученого Р.М. Нургалеева «Совершение намаза по мазхабу Абу-Ханифы» [31]. Анализ структуры намаза будет осуществляться по данным источникам, описывающим в систематической форме предписания с точки зрения ислама, касающиеся совершения мусульманами намаза¹.

Ритуал намаза как динамическая структура обладает важными для исследования чертами: нормативно определенные движения напрямую соотносятся с также нормативно определенным смыслом движений для молящегося. В ритуальном движении «внутренний» и «внешний» аспекты приведены в строгое соответствие, социально типичные черты преобладают, а влияние индивидуальных предпочтений молящегося сведены к минимуму. Если анализировать намаз с использованием известной формула К.Левина B = f(P, E), то в намазе на первый план выступает поклонение как нормативно регулируемое взаимодействие (f), которое определяет особенности личности в момент поклонения (P) и смысловую структуру пространства поклонения (E) 2 .

Необходимо также рассмотреть вопрос построения исследования этого особого вида поведения. В намазе физическое и психическое начало выступают в смысловом единстве, вместе с тем данное единство затруднительно реализовать с точки зрения применения методов психологического исследования.

¹ Реальная практика совершения намаза, которая также весьма значима и может иметь оригинальные региональные и индивидуальные особенности, не вписывающиеся в требования предписанных канонических интерпретаций, анализироваться не будет.

² Интересно рассмотреть также место молитвы: как уже указывалось, оно должно быть ритуально чистым, других требований к месту молитвы не предъявляется. Таким образом, молящийся может выбрать место для поклонения по своему усмотрению, ритуальную значимость это место приобретает именно благодаря самому действию поклонения в момент совершения намаза, после завершения молитвы данное место становится обычным. Следовательно, место совершения молитвы, например, нельзя рассматривать как поведенческий сеттинг (в трактовке Р. Баркера), так как здесь не особенности пространства определяют поведение, а именно особый способ взаимодействия с пространством определяет восприятие данного места как места поклонения.

Мусульманский ритуал в некоторых аспектах сходен и с другими социально типичными формами поведения, в которых нормативный характер взаимодействия определяет состояние человека и особенности воспринимаемого им пространства. В частности в детской ролевой игре роли участников, значения используемых предметов определяются условностями выбранной игры: в игре «магазин» часть детей становятся «покупателями» и «продавцами», картонная коробка — «прилавком», стеклянные шарики — «конфетами» и т.д. Ключевое отличие ритуала в том, что если в детской игре принимаемые идентичности и правила временны, играющие понимают их условность («понарошку»), то ритуальное действие связывается с высшими этажами мировоззренческих представлений человека о себе и о мире; это осознанное действие, имеющее значимый социальный смысл («всерьез»).

Проблема двойственности при изучении социального поведения была поставлена еще К. Левиным. Он полагал, что использование точного аппарата при изучении внешних проявлений человеческого поведения (движений) в качестве единственного метода мало результативно: «в ходе наблюдения за взаимодействием группы индивидов можно собрать надежные данные о том, кто поднял руку, повернул голову или перешел с одного места на другое, но о таких особенностях поведения, как, например, дружелюбие или недружелюбие, а также о многих других социальных характеристиках поведения не удавалось получить сколько-нибудь надежных данных» [12, с. 322]. Точное описание поведения само по себе не раскрывает его социального смысла как для самого актора, так и для окружающих его людей. Возможность понимания социального смысла поведения возникает только при дополнении наблюдений их интерпретацией. Интерпретация смыслов требует использования средств естественного языка и применения особой методологии, которая с трудом поддается математической формализации, что вполне возможно при «внешнем» описании поведения.

Онтологическое единство движения и его смысла, представленное в ритуальном действии, может быть постигнуто «постфактум» аналитико-синтетическим путем, если придерживаться двух линий исследования. То есть исследование должно, с одной стороны, касаться «внешних» аспектов поведения, связанных с выявлением двигательных паттернов в конкретном пространственном контексте, а с другой – «внутренних», через анализ способов осмысления действия самим субъектом в его картине мира. Схематично исследование исламского ритуала должно содержать в себе три ключевых этапа: 1) анализ «внешней» структуры движения (поклонение через движение тела и поклонение путем произнесения ритуальных фраз); 2) анализ «внутренней» смысловой интерпретации ритуала (поклонение Сердцем путем поминания Аллаха) согласно богословским представлениям внутри мусульманского сообщества; 3) выявление единого механизма смыслообразования на основе соотнесения «внутренней» и «внешней» сторон ритуального действия.

«Внешняя» динамическая структура намаза: ключевые циклы пространственного взаимодействия

Следуя фрактальной теории, можно выдвинуть предположение, что разнообразные действия, выполняемые в намазе, должны иметь одну и ту же



структуру. С точки зрения фрактальной теории, один фрактальный элемент содержит в себе структуру фрактала во всей его полноте. Следуя этой логике, изучив структуру одного действия, мы должны будем выявить ту же структуру и в других действиях намаза. В качестве первоначальной «клеточки» для анализа мной было выбрано действие поднимания и опускания указательного пальца правой руки во время сидения в одной из частей намаза. Данная часть намаза получила название «*Ташаххуд*», что означает «свидетельствование», и выполняется в конце *ракаата* во время сидения, включает в себя чтение ритуальной фразы:

«Прославления, молитвы, хорошие деяния – Аллаху! Мир тебе, о Пророк, милость Аллаха и Его благодать! Мир нам и праведным слугам Аллаха! Свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха. И свидетельствую, что, поистине, Мухаммад – Его раб и Его посланник!» [30, с. 161].

В составе ритуальной фразы содержится шахада – свидетельствование о единственности Аллаха. В момент произнесения шахады рекомендуется поднятие указательного пальца правой руки. Муфтий Джамиль Ахмад Назири интерпретирует значение данного действия как двигательный аналог шахады: «Ташаххуд – это утверждение единобожия Аллаха языком, а указывать указательным пальцем - это утверждение действием» [30, с. 161]. Он так описывает требования к совершению этого ритуального действия: «при чтении «ашхаду алля...» большим и средним пальцами образуете кольцо, мизинец и безымянный палец прижаты, указательным пальцем делаете знак. На «ля иляха» поднимаете его, а на «илляллах» опускаете. И держите так пальцы до конца» [30, с. 161]. Следуя, в том числе, интерпретации А.В. Смирнова, в основе исламского мировоззрения как динамического отношения Бога и Мира находится постулат о единобожии «Нет бога, кроме Бога...». Будем отталкиваться от этой богословской гипотезы¹ уважаемого муфтия, которая приравнивает небольшое движение в ритуале и вербальное выражение важнейшего исламского принципа (шахада). Предположим, что данное ритуаль-

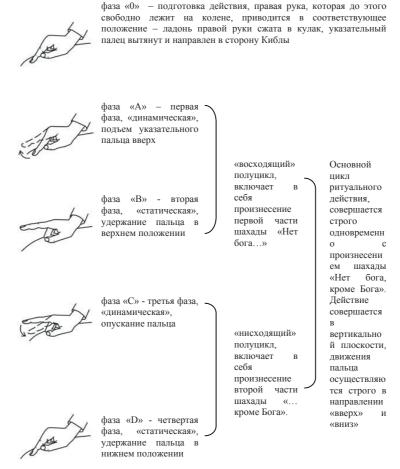
¹ Дело в том, что автор не приводит ссылок на Коран и хадисы (истории о Пророке), подтверждающие его определение, как это принято в мусульманском богословии. Данный момент не позволяет считать указанную им связь общепринятым «прямым» осмыслением данного движения в мусульманском сообществе. По-видимому, муфтий, вынося данное суждения, исходил из общих представлений о ритуале молитвы, в которой высказывания в виде ритуальных фраз приведены в жесткое соответствие с характером предписанных движений.

ное действие, совершаемое во время *Ташаххуда*, действительно может выражать отношение Бога и Мира в виде одного движения.

Анализ структуры ритуального движения представлен на Рис.1.

Рис. 1. Общая структура смыслового фрактала на примере поднимания указательного пальца в «Ташаххуде»

Pic. 1. The structure of the semantic fractal by the example of raising the index finger in «Tashahhud»



В данном действии можно выделить пять основных фаз.

 Φ аза «0» (нулевая) – эту фазу можно считать подготовительной, в ходе нее рука, которая до этого свободно лежит на колене, приводится в соответ-



ствующее положение: ладонь правой руки сжата в кулак, указательный палец вытянут и направлен в сторону Киблы¹.

- 1) фаза «А» первая фаза, связанная с подъемом указательного пальца вверх;
- 2) фаза «В» вторая фаза, происходит удержание пальца в верхнем положении;
 - 3) фаза «С» третья фаза, происходит опускание пальца;
- 4) фаза «D» четвертая фаза, происходит удержание пальца в нижнем положении.

Четыре фазы (A, B, C, D) образуют основной цикл ритуального действия, который совершается строго одновременно с произнесением шахады и в соответствии с естественным ритмом ее произнесения: «Нет бога, кроме Аллаха». Действие совершается в вертикальной плоскости, движения пальца осуществляются строго в направлении «верх» и «низ». Палец в фазе «В» находится в естественном положении указания вперед, так что направления указания может также интерпретироваться как указание вперед, т.е. в сторону Киблы.

Цикл можно подразделить на два полуцикла:

- восходящий полуцикл («к более значимому»), включает в себя фазы «А» и «В» и произнесение первой части шахады «Нет бога...»;
- нисходящий полуцикл («к менее значимому»), включает в себя фазы «С» и «D» и произнесение второй части шахады «... кроме Бога».

Описанные четыре фазы основного цикла ритуального движения можно также разделить по характеру совершаемого действия на «динамические» и «статические» фазы:

- «динамические» фазы, в ходе которых происходит движение пальца (фазы «А» и «С»);
- «статические» фазы, в ходе которых палец руки фиксируется в определенном положении (фазы «В» и «D»).
 - «Динамические» и «статические» фазы последовательно чередуются.

Итерации основного цикла ритуального движения в намазе. Выделенный ритуальный цикл поклонения может быть выделен в намазе в целом, однако

¹ Кибла (араб. «то, что находится напротив») - направление на Мекку, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы и отправления ряда ритуалов. В Мекке находится Кааба (в пер. с араб. «куб»), главное святилище ислама, которое фактически и определяет направление совершение молитвы.

Minbar. Islamic Studies. 2020;13(1)

его итерации совершаются иными частями тела также в вертикальной плоскости:

- 1) при помощи подъема и опускания обоих рук;
- 2) поясной поклон, совершаемый путем сгибания тела стоящим человеком;
- 3) земной поклон, совершаемый путем сгибания тела сидящим человеком.

Данные циклы и полуциклы представлены на примере двух ракаатов намаза на Рис. 2, они сопровождаются ритуальными фразами поминания Бога, как правило, это фраза «Аллаху акбар» («Аллах велик») [27]. Первые 11 циклов и полуциклов совершаются преимущественно в вертикальной плоскости; последний цикл движения в намазе («Ассалям») – в горизонтальной плоскости.

Puc. 2. / Pic. 2.

1-й ракаат	№№ циклов	Фазы ци-	Действия и названия	
	и полуци-	клов/по-		
	клов	луциклов		
	1.	A	«Такбиру-	Мужчины поднимают руки, направив их ладоня-
			аль-ифти-	ми к Кибле так, чтобы большие пальцы были на
			max»	уровне мочек ушей. Женщины поднимают руки,
				направив их ладонями к Кибле с сомкнутыми
				пальцами так, чтобы кончики пальцев были на
				уровне плеч
		В		Фиксация рук наверху
		С		Опускание рук
		D	«Кыям», «Ка	<i>ыраат»</i> – мужчинам положить правую руку поверх
			левой, при	этом мизинцем и большим пальцем правой руки
			обхватить к	исть левой (держать на уровне чуть ниже пупка).
			Женщины к	ладут руки на уровне груди, правая рука находится
			на левой	
	2.	С	«Рукуу»	Поясной поклон
		D		Мужчины разведенные пальцы кладут на колени
				и держат прямыми ноги и спину, которые по от-
				ношению друг к другу составляют 90 градусов. У
				женщин колен и спина чуть согнуты, соединенные
				пальцы ложатся на чуть согнутые колени
		A	Выпрямиться	
		В	Зафиксировать данное положение	



				,		
	3.	C	1-й	Земной поклон, коснуться пола сначала коленями		
			«Суджуд»	потом руками, потом лбом и носом		
		D		Зафиксировать данное положение		
	4.	A	Сесть на кол	Сесть на колени, руки положить на колени		
		В	Зафиксиров	Зафиксировать данное положение		
	5.	С	2-й	Земной поклон		
		D	«Суджуд»	Зафиксировать данное положение		
	6.	A	Подняться с	Подняться с земного поклона, сначала следует поднять голову		
			затем, оторя	затем, оторвав руки от земли, положить их на бедра и поднять		
			ся с колен	ся с колен		
		В	Встать со сл	Встать со словами «Аллаху Акбар» и положить руку на уровн		
			пупка (для м	пупка (для мужчин) либо груди (для женщин).		
			*Данная фаз	*Данная фаза является переходной во 2-й ракаат		
2-й ракаат	7.	С	«Рукуу»	Поясной поклон		
		D		Мужчины разведенные пальцы кладут на колен		
				и держат прямыми ноги и спину, которые по от		
				ношению друг к другу составляют 90 градусов.		
				женщин колени и спина чуть согнуты, соединен		
				ные пальцы ложатся на чуть согнутые колени		
		A	Выпрямить	Выпрямиться		
		В	Фиксация д	Фиксация данного положения		
	8.	С	1-й	Земной поклон		
		D	«Суджуд»	Фиксация данного положения		
	9.	A	Подняться с	Подняться с земного поклона		
		В	Мужчины са	Мужчины садятся на левую ногу, при этом пальцы правой ноги,		
			прогнувшис	прогнувшись, направлены в сторону Киблы. Женщины – на ле-		
			вое бедро, п	одобрав под себя обе ноги и направив их в праву		
			сторону, пал	сторону, пальцами к Кибле		
	10.	С	2-й	Земной поклон		
		D	«Суджуд»	Фиксация данного положения		
	11.	A	Подняться и	Подняться из положения « <i>суджуд</i> »		
		В	«Ташаххуд»	«Ташаххуд» Фиксация данного положения		
	12.	A	«Ас-салям»	Повернуть голову направо		
		В		Фиксация		
		С		Повернуть голову налево		
		D		Фиксация		
				,		

Таким образом, можно видеть, что взаимодействие с пространством в ритуале имеет циклический характер, причем один и тот же цикл повторяется на протяжении всего ритуала. В намазе проявляются свойства, присущие фракталу, такие как итеративность и рекурсивность. Особенностью цикла взаимодействия является наличие в нем двух явно выраженных частей (полуциклов), которые не всегда следуют друг за другом в строгой очередности.

«Внутренняя» динамическая структура намаза: суфийская перспектива

«Внутренний» аспект намаза имеет приоритет перед остальными аспектами (вербальным и двигательным). Свидетельство этому можно увидеть, например, в изменении характера требований к намазу в шариате в случае болезни мусульманина. Поклонение, согласно шариату [27], должно быть посильно верующему. Поэтому допускаются упрощения в процедуре намаза при условии сохранения его сущностных черт. Например, если мусульманин не может совершать намаз стоя, то допускается его выполнение сидя. Если и это недоступно, то поклонение совершается движением головой, имитируя поклон. Если даже движение головой невозможно, то мусульманин имитирует движения намаза глазами. Если не может даже глазами, то мусульманин совершает намаз исключительно сердцем или оставляет его на потом как долг. Упрощение ритуала при болезни демонстрирует единообразную структуру поклонения с точки зрения разных масштабов наблюдений, сущностную эквивалентность и взаимозаменяемость движений намаза на разных его уровнях. Принципиальным ядром намаза является смысловой аспект поклонения (зикр); вербальный и двигательный аспекты в определенном смысле вторичны, они лишь «разворачивают» смысловой аспект в пространственновременном измерении.

Согласно представлениям мусульман, знание о способе совершения намаза было получено пророком Мухаммадом во время его вознесения к Богу (ми'радж), после чего Посланник возвращается «вниз», на землю. Таким образом, обретение божественного знания о намазе непосредственно соотносится с идеей движения вверх и вниз. Это движение в отношении Бог-Мир, то есть сначала к Богу, а затем от Бога. За намазом закрепилось его метафорическое описание, возводимое к пророку Мухаммаду – «Вознесение (ми'радж) верующего», то есть сам акт намаза изначально был осмыслен в рамках вертикальной пространственной ориентации.

В суфийской традиции¹ существуют и иные практики *зикра*, которые также могут быть рассмотрены как единство трех его аспектов (вербального, двигательного и смыслового). Как пишет известный исследователь суфизма

¹ Религиозно-мистическое течение в Исламе.



А.Д. Кныш: «Как правило, *зикр* начинается произнесением первой части мусульманского символа веры (*шахада*)... Распространенной формулой *зикра* является так называемое «Имя величия», т.е. Аллах. Ее артикуляция должна сопровождаться двумя следующими движениями: произносит первый слог, состоящий из хамзы и краткого звука «а», подвижник ударяет себя подбородком в грудь, а затем, выдыхая слог «ллах», он запрокидывает голову назад» [32, с. 370]. В приведенном примере движение осуществляется при помощи наклона головы, движение включает в себя те же два полуцикла пространственной ориентации «верх-низ», сопровождаемые произнесением имени Бога. Аль-Газали прямо вводит ориентационную метафору, когда характеризует восприятие Бога верующим при выполнении *зикра*: «Однако если *зикр* им овладеет, это уже будет эликсиром счастья. Ибо когда *зикр* возобладал, его охватывает огонь любви вплоть до того, что он любит Всевышнего, Велик Он и Славен, *превыше* (курсив мой – К.И.) дольнего мира и того, что в нем есть» [29, с. 420].

Таким образом, фрактал присутствует не только в универсальной для мусульман практике намаза, но также и в иных, близких ритуальных практиках выполнения зикра. Зикр осуществляет функцию двигателя процесса смыслообразования, связывающего взаимодействие в конкретном контексте с единой религиозной картиной мира¹. Выполнение намаза и ритуалов зикра в приведенном примере придает отношению «верха-низа» религиозный смысл, отражающий смысловые отношения Бога и Мира, так что движение в пространстве является проекцией смыслового отношения. При изучении ритуального действия мы, таким образом, располагаем физически измеримым объектом, который отражает (по принципу изоморфизма) сущностные характеристики смыслового паттерна. Отсюда можно предположить наличие обратного соответствия: то, что структура действия (физического проявления фрактала) является матрицей для понимания ключевых составляющих также и смыслового отношения.

В данном случае обратим внимание на наличие в физическом взаимодействии двух полуциклов – «восходящего» и «нисходящего». Их можно

¹ С точки зрения фрактальной теории *зикр* может быть описан как «фрактальная машина» (В.В. Тарасенко [25]) или как «фрактальный генератор» (Т. Хендерсон и Д. Бойе [33]), осуществляющий масштабное преобразование всей смысловой сферы верующего.

описать как две формы смысловых трансформаций: 1) приближение к Богу (соответствует движению вверх), 2) удаление от Бога и приближение к Миру (соответствует движению вниз). Для интерпретации смысла данных полуциклов снова обратимся к размышлениям аль-Газали. Он описывает одно из основных состояний Сердца, которые присутствуют в молитве, – возвеличивание. Это состояние зарождается, согласно аль-Газали, из двух познаний: познания величины и величественности Аллаха, второе – познание ничтожности и низости нафса [29]. Как можно видеть, аль-Газали прибегает к пространственным метафорам величины и высоты, а также описывает эти отношения как иерархические, отражающие отношения Бога и человеческой (и принадлежащей Миру) души.

Аналогию движения «к Богу» и «от Бога» можно увидеть в интерпретации двух ключевых состояний суфия на мистическом пути, которые диалектическим образом переходят друг в друга, являясь в то же время сущностно несовместимыми. Это состояние «фана» – состояние единения с Богом, сопровождающееся «стиранием» личности мистика, растворением в божественном начале. В этом состоянии происходит «сближение» личности мистика с Божественной сущностью, причем в этот момент личность мистика постепенно утрачивает свои «земные» качества, раскрывая в себе вновь божественные атрибуты.

Последовательно за состоянием «фана» приходит другое состояние – «возрождение», или «пребывание» в Боге – «бака» – «...это состояние предполагает одновременное осознание множественности мира и изначального единства всего сущего..., «возвращение» мистика к миру в состоянии «бака» не означает, что он возвращается к своему изначальному осознанию множественности мира и его «отдельности» от Бога, которое он имел до вступления в состояние «фана». Испытав состояние «фана», мистик приобретает совершенно новое понимание действительности, позволяющее ему понять, что его изначальное видение множественности было однобоким, хотя и не совсем ошибочным» [32, с. 360-361]. Как отмечает А.Д. Кныш, в суфийских учениях состояние «бака» нередко рассматривается как пророческое: «пророк же является своего рода идеальным мистиком: пребывая одновременно и в Боге, и в мире, он стремится преобразовать последний, распространяя среди его об-



итателей открывшиеся ему Божественные истины» [32, с. 361]¹. Двигательные аспекты намаза также могут быть осмыслены в терминах религиозного становления личности в суфийской мистической традиции, например, путем соотнесения с понятиями «состояний» и «стоянок» и свойственными им психоэмоциональными феноменами.

Фрактал арабо-мусульманской культуры как иерархическое отношение

Каким образом совмещение циклов движения, ритуальных фраз и поминания Аллаха в намазе определяет механизм смыслообразования у мусульман? Идеи Дж. Лакоффа и М. Джонсона [19] позволяют близко подойти к его объяснению. Авторы полагают, что пространственные ориентации, возникающие в результате привычных взаимодействий как некие обобщенные смысловые единицы, могут стать способами понимания многих абстрактных явлений. Дж. Лакофф и М. Джонсон выделяют один из видов метафорических концептов - «ориентационные метафоры», - которые организуют целую систему концептов относительно пространственной системы. Многие привычные для человека концепты становятся понятными, будучи соотнесенными в речи с такими пространственными ориентациями, как «верх-низ», «внутри-снаружи», «передняя сторона - задняя сторона», «центральный-периферийный» и др. Такие типы пространственных ориентаций возникают вследствие того, что человек обладает телом определенной формы, вступающим во взаимодействие с материальным миром. Ориентационные метафоры не произвольны, а основаны на повторяющемся физическом и культурном опыте людей. Хотя полярные противопоставления «верх-низ», «внутри-снаружи» и т.п., по сути, являются физическими описаниями, основанные на них ориентационные метафоры мо-

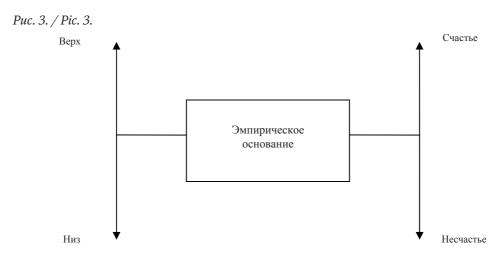
¹ Подобное разделение, по-видимому, присуще не только исламской религии. На примере исследования молитвы в различных религиозных традициях известный феноменолог религии Ф. Хайлер выявил два ключевых вида религиозности: мистическую и пророческую религиозность. Согласно Ф. Хайлеру, «Мистическая религиозность направлена на растворение и отрицание Я мистика. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как Summum Bonum, а в некоторых формах мистики – полное растворение в нем» [34, с. 198-199]. Пророческая религиозность ориентирована на этическое обновление и переустройство Мира в соответствии с божественным предназначением. Для пророческой религиозности свойственна идея дуализма, несовместимости божественного и мирского начал.

гут различаться от культуры к культуре. Ориентационная метафора, основанная на отношениях «верх-низ», формируется на основе опыта взаимодействия человека с пространством с учетом его прямохождения. Практически любое выполняемое человеком действие предполагает эту моторную программу; любая постоянная физическая деятельность человека либо меняет ориентацию «верх-низ», либо поддерживает ее, либо связана с нею как-то еще.

Дж. Лакофф и М. Джонсон демонстрируют, опираясь на лингвистический анализ высказываний, каким образом опыт взаимодействия с пространством влияет на смыслообразование. Ориентационные метафоры связывают концепт с пространственной ориентацией путем указания на смысловую общность, как, например, во фразе «happy is up» («счастье соответствует верху»). То, что концепт «счастье» ориентирован наверх, может проявляться иначе — «I'm feeling up today» («Я сегодня чувствую себя на вершине блаженства»). Как отмечают Дж. Лакофф и М. Джонсон, в английском языке с ориентацией «верх» устойчиво сочетаются концепты «рациональное», «высокий социальный статус», «духовный рост», «неизвестное» и др. В результате возникают устойчивые системные корреляции нескольких способов концептуализации. Это во многом соответствует сочетаниям и в русском языке.

Понимание смысла отношений «верх-низ» может опираться на регулярные формы взаимодействия с пространством («эмпирическое основание» согласно этой теории), которые приняты в культуре или осуществляются индивидуально, например, во время приседаний, наблюдений за встающим солнцем, во время восхождения на вершину горы, может быть связано с опытом взросления, когда родители воспринимаются как значимые и высокие объекты и т.д. В отдельных случаях, например, при наблюдении за наполнением веществом сосуда или прибыванием воды в реке, представление об отношении «верх-низ» может сочетаться с представлением о «больше-меньше». Следуя Дж. Лакоффу и М. Джонсону, высказывание «happy is up» (счастье соответствует верху) схематично может быть описано следующим образом (см. Рис. 3).





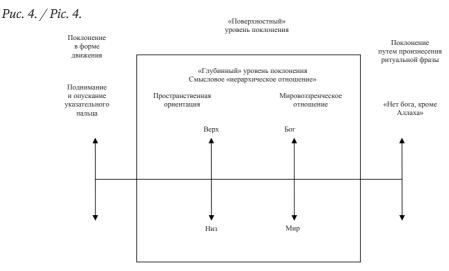
Пространственные ориентации в качестве ориентационных метафор также проникают в лексическую структуру языка Корана и высказываний пророка Мухаммада¹. В данном случае значимо то, что в религиозном ритуале намаза эмпирическое основание является единым и единообразным для всего мусульманского сообщества.

Как уже отмечалось выше, Дж. Лакофф и М. Джонсон [19] описывают ритуалы как вид эмпирического гештальта, основывающегося на метафорах. Ритуал определяется ими как внутренне согласованная последовательность действий, которая структурирована в терминах естественных измерений опыта человека. Здесь воспроизводится опыт, типичный для всех членов религиозного сообщества, он формирует единое эмпирическое основание для всех практикующих мусульман и обеспечивает создание смыслообразующих метафор на основе пространственных ориентаций. В намазе, помимо включенных в состав ритуальных фраз указаний на пространственные ориентации (например, «Ал-

¹ Ритуальная фраза «Аллах акбар» (Аллах велик) может быть осмыслена как ориентационная метафора, отражающая пространственные отношения, связанные с размером. В 16-м аяте суры «Каф» высказывание: «Мы сотворили человека и знаем, что нашептывает ему душа. Мы ближе к нему, чем (его) яремная вена» — отношения между человеком и Богом описываются через пространственную метафору «ближе — дальше». Хадис пророка Мухаммада использует ту же метафору для отношения человека и Бога: «Если раб приблизится ко Мне на пядь, Я приближусь к Нему на локоть, если он приблизится ко Мне на локоть, Я приближусь к нему на сажень, а если он направится ко Мне шагом, то Я брошусь к нему бегом!». Ряд имен (атрибутов) Аллаха также можно осмыслить как ориентационные метафоры. Например, «Аль-Мукаддим» (Приближающий), «Аль-Муаххир» (Отдаляющий), «Аль-Кабид» (Уменьшающий), «Аль-Басит» (Увеличивающий), «Аль-Хафид» (Принижающий), «Ар-Рафи'» (Возвышающий) и др. Вместе с тем в данной статье этот вопрос не является специальным предметом для анализа и нуждается в отдельном изучении.



лах велик!»), имеется и иной механизм смыслообразования, через совмещение в одном действии вербального поминания Аллаха с ритуальным движением. На примере анализа движения указательного пальца во время «Ташаххуда» можно видеть, что вербальное указание на единобожие и указание посредством движения пальца осуществляются параллельно, каждый полуцикл сопровождает определенная часть ритуальной фразы. Так что вербальное и «двигательное» указание на единобожие как бы поддерживают друг друга, выступают как целостный паттерн, так что их можно рассматривать в качестве единого мультимодального высказывания, непосредственно наблюдаемого во время совершения ритуала. «Глубинному» (предполагаемому, непосредственно не наблюдаемому в поведении) уровню утверждения единобожия (мировоззренческое отношение Бога и Мира) соответствует обобщенная пространственная ориентация «верх-низ». Таким образом, целостное описание основного цикла мусульманского фрактала приобретает следующий вид (см. Рис. 4).



Смысловое отношение Бога и Мира коррелирует с пространственной ориентацией «верх-низ», так что эта пространственная ориентация приобретает смысл иерархического отношения. Я буду использовать понятие «иерархическое отношение (смысл)» для обозначения особого способа взаимодействия человека с окружающим миром, основанного на бинарном разделении тех или иных пространственно-временных аспектов мира и осмыслении их



как неравнозначных с опорой на исламское мировоззрение. В отношении вертикальной пространственной ориентации «верх» будет восприниматься как более значимое направление, ассоциированное с понятием «Бог». В то же время понятие «низ» будет восприниматься как связанная с понятием «верх» ориентация, имеющая меньшую значимость и ассоциируемая с понятием «Мир» в мусульманской картине мира. С точки зрения смыслообразования иерархическое отношение включает в себя две несочетаемые формы смысловой трансформации: «к» значимому и «от» значимого.

По всей видимости, сама по себе ориентация «верх-низ» религиозно нейтральна¹, она объединяет множество привычных паттернов взаимодействия человека и окружающего мира. Религиозный ритуал поклонения придает этой ориентации специфическое для ислама толкование, иерархический смысл благодаря осознанности акта поклонения и одновременному вербальному поминанию Бога. Движение и ритуальная формула (*шахада*) отражают эту глубинную связь в качестве целостной «поверхностной» структуры. В намазе благодаря итерациям данного общего цикла (фрактала) пространственные отношения «верха» и «низа» приобретают устойчивое значение отношений «Бога» и «Мира».

Тотальность проявлений иерархического отношения в намазе

Согласно Дж. Лакоффу и М. Джонсону, пространственные ориентации не ограничиваются отношением верха и низа; по-видимому, в намазе иерархический смысл придается и другим пространственным ориентациям – «впереди-сзади» и «правое-левое»². Рассмотрим каждую из выделенных пространственных ориентаций по отдельности.

¹ Пространственные ориентации являются фундаментальными для человека и могут приобретать ту или иную интерпретацию в различных религиозных картинах мира. Как отмечают исследователи семиотических систем славянских народов В.В. Иванов и В.Н. Топоров, противопоставление «верхниз» оказывается чрезвычайно важным для древнейших космогонических представлений как индоевропейских, так и не индоевропейских народов. Оно соотносится как с процессом сотворения мира, так и с описанием структуры вселенной. Противопоставление верха и низа исследователи отмечают в архаических представлениях о структуре макрокосма (мира в целом, мирового дерева и т.д.), микрокосма (человека), социального коллектива [35].

² По мнению известного исламоведа Т. Бургхарта, имеется многообразная связь основных движений во время мусульманской молитвы и пространственных ориентаций: «Основные позиции, или позы молящегося следующие: вертикальное положение лицом к Мекке (ал-кибла), когда верующий по памяти повторяет слова канонической молитвы; затем следует поклон и падение ниц. Значение этих трех позиций, согласованных между собой в череде движения и покоя, сопровождающей сакральные

Иерархический смысл пространственной ориентации «впереди-сзади». Намаз осуществляется всегда в направлении священного для всех мусульман места – Каабы. Даже в случае сильной болезни важно, чтобы мусульманин был обращен лицом в сторону Каабы. Поклоны (поясной, земной) в намазе, помимо движения «верх-низ», могут также рассматриваться как движение в направлении вперед и назад в отношении Каабы. Кааба – «священный дом» – в данном случае выступает центром, иерархически «более» значимым направлением, местоположение поклоняющегося является «менее» значимым. В этой же связи можно интерпретировать другой значимый мусульманский ритуал «хадж», во время которого мусульманин едет в Мекку и совершает ритуальные действия возле Каабы. Здесь передвижение мусульманина к Каабе соответствует движению к центру (вперед), и от центра (назад) связано с возвращением к себе домой. Таким образом, иерархическое отношение в пространственной ориентации «вперед-назад» выступает как движение «к центру» или «к периферии». В этом случае священное место является центром, а поклоняющийся – частью периферии.

Можно предположить, что ориентация «верх-низ» отражает иерархическое отношение «земного» человека и Бога, который трансцендентен, имеет иную, нематериальную природу. В отличие от нее, ориентация «впереди-сзади» в отнесенности к Каабе отражает другие социально-культурные практики взаимодействия с пространством и, по-видимому, несет в себе другие оттенки смысла иерархического отношения. «Кааба» – это материальное воплощение и символ божественного на земле, в материальном мире. Поклонение в сторону Каабы, а также совершение хаджа имеет, помимо прочего, цель объединения мусульман в единое религиозное сообщество поклоняющихся. Ориентация «вперед-назад» в направлении священного, но земного объекта, возможно, выражает смысл социально-религиозного становления

высказывания, вполне понятно. Только в вертикальном положении, отличающем человека от прочих животных, верующий обращается к Богу, или Бог говорит через него. Поклон – это акт благоговейного преклонения слуги перед тем, кто превосходит его, а простертость ниц означает предание себя воле всемогущего Господа. Эти три позиции описывают в пространстве направленные сегменты креста, которые эзотерическая наука отождествляет с так называемыми «экзистенцальными измерениями». То есть с активной и «вертикальной» сопричастностью духу, превышающему пределы физического мира, с эволюцией сознания в горизонтали существования и, наконец, с отходом человека от своего божественного начала, скатыванием вниз, что компенсируется его покорностью Божьей воле» [36, с. 92].



человека в составе мусульманской уммы (сообщества), а также этапы его духовного развития.

Иерархическое отношение правого как более значимого и левого как менее значимого можно отметить как в намазе, так и в других исламских ритуалах. Например, намаз завершает ритуальный цикл — «ас-салям», — во время которого голова молящегося сначала поворачивается вправо, а потом — влево. Во время сидения в уже рассмотренной части намаза «Ташаххуд» правая нога молящегося (мужчины) располагается сверху, левая нога — снизу. В начальной части намаза «такбир аль-ифтитах» правая рука молящегося располагается сверху-спереди по отношению к левой руке. Иерархия правого и левого хорошо заметна и в ритуале омовения, предшествующем намазу: оно начинается с правой руки (ноги); правая рука используется для омовения более «чистых» мест (лица), левая рука — менее «чистых» (промежности).

По-видимому, ориентация «правое-левое» также имеет особенные смысловые оттенки: эта ориентация уже не содержит в себе указания на сакральный объект. Цикл «ас-салям» в намазе, который осуществляется только в этой пространственной ориентации, является завершающим и заключает в себе выход из ритуала поклонения и приветствие миру. В этом цикле не предусмотрено поминание Бога в виде ритуальной фразы. Возможно, что данная ориентация выражает иерархическое отношение человека к явлениям Мира, когда, например, часть его явлений соответствует божественному установлению (халяль), другие же им не соответствуют (харам).

Таким образом, иерархическое отношение является в своей основе смысловым, а не пространственным или вербальным. Оно, по-видимому, не привязано строго к вертикальной пространственной ориентации, которая является лишь ее частным, хотя и наиболее значимым, выражением. Каждая пространственная ориентация, хотя и отражает единое смысловое иерархическое отношение, является в определенной мере самостоятельным языком описания, выражающим особые смысловые акценты иерархичности и объединяющим множество устойчивых практик взаимодействия человека с окружающим его миром. Представляется, что иерархическое отношение должно присутствовать в структуре намаза тотально. Например, весь акт намаза в

целом также может быть осмыслен как движение тела сверху вниз: начинается намаз в положении стоя («вверху»), первый цикл намаза осуществляется также в вертикальной ориентации при помощи обеих рук; завершается намаз в сидячем положении («внизу»), последний цикл намаза – в горизонтальной ориентации «вправо-влево».

Иерархическое отношение можно усмотреть в иных аспектах намаза, помимо выделенных пространственных ориентаций. Разделение на более и менее сакрально значимое имеет место в отношении покрытия тела: одежда мусульманина во время молитвы должна покрывать определенную часть тела («аурат»), в то время как другие части могут остаться открытыми. В этой связи стоит отметить, что метафоры «отрытого» и «скрытого» имеют важное значение для понимания исламского мировоззрения в концептуализации «захир-батин» [28]. Для намаза предназначены строго определенные периоды времени: эти периоды могут обозначаться как сакральные, то есть предназначенные для общения с Богом, в то время как остальное время отдается мирской жизни. Как отмечалось, для намаза выделяется специальное место, которое отделяет место поклонения от остального пространства. Намаз осуществляется в состоянии ритуальной чистоты, так что и здесь можно увидеть иерархию «чистого-грязного». Эти примеры показывают, что иерархическое отношение, хотя и основывается в основном на пространственных ориентациях, тем не менее, может находить свое выражение и в других пространственно-антропологических измерениях ритуального опыта.

Заключение

Данная статья намечает общий подход к применению фрактальной теории для анализа механизма смыслообразования у представителей арабо-мусульманской культуры. Ритуал намаза можно рассматривать как стандартизованный эмпирический опыт в мусульманском сообществе, связывающий пространственно-временные характеристики движения и ключевые принципы исламской картины мира. Фрактальная теория позволяет описать устойчивый и повторяющийся способ взаимодействия человека и его окружения, наиболее выпукло предстающий в религиозном ритуале. Динамические характеристики социального взаимодействия получают в лице фрактальной теории новый «процессуальный язык» (В.В. Тарасенко) научного



описания. Благодаря повторяющимся паттернам взаимодействия пространственные ориентации в намазе приобретают иерархический смысл, отражающий мировоззренческие отношения Мира и Бога, лежащие в основе арабомусульманской картины мира. Фрактал может помочь осмыслить единство мусульманской культуры с учетом разнообразных региональных и исторических аспектов. Связь фрактальных принципов и ритуала можно увидеть на примере образцов мусульманского искусства. Известный исследователь мусульманской культуры Т. Бургхарт утверждает, что «сакральное искусство ...излучает и в то же время оберегает красоту обряда» [36, с.90]. Нередко исламский орнамент характеризуется через понятие «боязнь пустоты», которое определяет стремление заполнить все пространство на основании одного повторяющегося узора. Похожую особенность мы можем усмотреть и в намазе, когда иерархическое отношение тотально пронизывает все предписываемые аспекты ритуала.

Осмысление всей «декартовой» системы координат в его антропологическом измерении («верх-низ», «вперед-назад», «вправо-влево») как проекции иерархического отношения может поддерживать столь важную для монотеистической традиции идею о всеобщности и универсальности божественного предопределения в мире, включенности Бога во все ключевые практики взаимодействия человека и мира. Вместе с тем подобное смысловое «кодирование» пространственных ориентаций, по-видимому, не является специфичным для ислама, а присутствует и в других монотеистических религиях. Предварительные рассуждения указывают на возможность продуктивного сравнения общих паттернов пространственного взаимодействия в различных религиозных системах. Один из ключевых христианских ритуалов -«крестное знамение» - также основан на акцентуации трех пространственных ориентаций. В православной традиции сначала молящийся правой рукой обозначает отношение верха и низа, затем – правого и левого, завершается ритуал поклоном (движение «вперед-назад»). Двигательный паттерн может сопровождаться ритуальными фразами, в которых утверждается троичная сущность Бога (согласно христианскому вероубеждению). В истории жизни Иисуса Христа можно увидеть метафорическое воплощение двух динамических полуциклов движения «вниз-вверх»: рождение Бога в Мире (человече-

ская природа Иисуса Христа) и Вознесение (божественная природа Иисуса Христа). Структура христианских храмов также способствует воспроизводству иерархических двигательных паттернов. Наиболее значимые религиозные изображения, как правило, помещаются на внутренней поверхности купола, менее значимые – ниже, на стенах. Входящий в храм рассматривает изображения Бога, для чего поднимает голову вверх, рассматривая другие изображения – опускает голову ниже. Образы Бога оказываются связаны с верхней позицией человеческого взгляда, образы святых и обычных людей – с более низким пространственным размещением. Движение «к» и «от» алтаря как центра священнодействия можно соотнести с паттернами движения «вперед-назад» и «центр-периферия». Таким образом, помещение взаимодействия человека и окружающего его пространства в центр нашего научного интереса принуждает нас к пересмотру значения религиозных архитектурных объектов: они становятся разновидностью особых семиотических сред, способствующих порождению социально типичных паттернов взаимодействия. Даже не имея статуса ритуала, эти устойчивые паттерны взаимодействия с культурным объектом тем не менее способствуют укреплению смысловой иерархии в восприятии пространственных ориентаций. Создаваемый таким образом стандартизованный опыт восприятия/переживания становится общей эмпирической основой для формирования мировоззрения религиозного сообщества.

Представляется, что мусульманский ритуал молитвы «намаз» является одной из ключевых культурных практик, способствующих воспроизводству смыслов арабо-мусульманской культуры. Пространственные ориентации (как особый универсальный пространственно-процессуальный язык) становятся, благодаря устойчивой и регулярной религиозной практике, ретрансляторами общих внутри одной культуры смыслов. Имея частично вневербальный и внесознательный характер, тем не менее они могут приобретать значительную дискурсивную силу, способную посредством различного вида риторик «навязать» религиозное значение все новым и новым аспектам реальности в восприятии верующего человека. По-видимому, это может относиться и к другим пространственно-антропологическим измерениям опыта верующего. Полученные в данной статье выводы требуют дальнейшего



обоснования, так как опираются на анализ одной, пусть даже очень важной, ритуальной практики в исламе. Высказанные идеи нуждаются в подтверждении на примере других устойчивых форм взаимодействия в мусульманской культуре и, в особенности, в межличностной коммуникации. Намаз как ритуальная двигательная практика может быть освоен быстрее, при условии принятия исламской доктрины, чем арабская лингвистическая система. Повидимому, ритуал является универсальным механизмом, поддерживающим ретрансляцию монотеистического мировоззрения арабо-мусульманской культуры за пределы арабоязычного мира. Пространственные ориентации как общедоступный религиозный опыт могут быть рассмотрены в качестве особых, экстра-дискурсивных средств, обеспечивающих взаимопонимание представителей различных культур.

Литература

- 1. Смирнов А.В. Типология культур и картина мира. В: Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские чтения, 14-15 мая 2009 г. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. С. 292-299.
- 2. Смирнов А.В. Логика субстанции и логика процесса: тавхид и проблема божественных атрибутов. В: Смирнов А.В. (отв. ред.) «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуры. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015. С. 15-52.
- 3. Смирнов А.В., Солондаев В.К. *Процессуальная логика*. М.: Садра; 2019. 160 с.
- 4. Смит Н. *Современные системы психологии*. СПб.: Прайм-Еврознак; 2003. 384 с.
- 5. Крушинский А.А. Стиль мышления древнего Китая: логико-методологический аспект. *Вопросы философии*. 2009;1:104-108.
- 6. Лекторский В.А. Комментарий к статье А.В. Смирнова «Процессуальная логика и ее обоснование». *Вопросы философии*. 2019;2:18–21.
- 7. Насибуллов К.И. Фрактальная теория в социогуманитарных исследованиях религии: о новых возможностях изучения «процессуальной» логики в арабо-мусульманской картине мира (по А.В. Смирнову). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1107-1130.

Minbar. Islamic Studies. 2020;13(1)

- 8. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер; 2002. 720 с.
- 9. Леонтьев А.Н. *Деятельность*. *Сознание*. *Личность*. М.: Политиздат; 1977. 304 с.
- 10. Асмолов А. Г., Петровский В. А. О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности. *Вопросы психологии*. 1978;1:70-80.
- 11. Брушлинский А. В. Деятельность, действие и психическое как процесс. Вопросы психологии. 1984;5:17-29.
- 12. Левин К. *Динамическая психология: избранные труды*. М.: Смысл; 2001. 572 с.
- 13. Asch S. *Social psychology*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall; 1952. 646 p.
- 14. Newtson D., Hairfield J., Bloomingdale J., Cutino S. The Structure of Action and Interaction. *Social Cognition*. 1987;5(5):191–237.
- 15. Vallacher R., Nowak A. The emergence of dynamical social psychology. *Psychological Inquiry*. 1997;8:73-99.
- 16. Богатых Б. А. Фрактальная природа живого: Системное исследование биологической эволюции и природы сознания. М.: Книжный дом «ЛИБРО-КОМ»; 2012. 256 с.
- 17. Бейтсон Г. Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл; 2000. 476 с.
- 18. Newtson D. The perception and coupling of behavior waves. In: *Dynamical systems in social psychology*. San Diego, CA: Academic; 1994, pp. 139-167.
- 19. Лакофф Дж., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*: Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС; 2004. 256 с.
- 20. Фрейд 3. По ту сторону принципа удовольствия. Психология масс и анализ человеческого «Я». Харьков: Фолио; 2009. 286 с.
- 21. Фрейд 3. Навязчивые действия и религиозные обряды. Психотерапия (обозрение вопросов психического лечения и прикладной психологии). 1911:4-5:172-180.
 - 22. Берн Э. Трансактный анализ в группе. М.: Лабиринт; 1994. 224 с.
- 23. Штайнер К. Сценарии жизни людей. Школа Эрика Берна. СПб.: Питер; 2003. 416 с.
- 24. Джери Д., Джери Дж. *Большой толковый социологический словарь*. В 2-х томах. Т. 2. М.: АСТ, Вече; 1999. 528 с.



- 25. Тарасенко В. В. *Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»; 2009. 232 с.
- 26. Николаева Е.В. Фрактальные смыслы теистических онтологий и сакральных артефактов. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* В 2-х ч. Ч. І. 2014;3(41):114-117.
- 27. Языджи С. Основы исламских знаний: вероучение, поклонение, нравственность, жизнеописание Пророка Мухаммада. Анкара: Управление по делам религии Турции; 2013. 396 с.
- 28. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1991. 315 с.
- 29. аль-Газали абу Хамид Мухаммад ат-Туси. *Возрождение религиозных наук*. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В десяти томах. Т. 2. 1-е издание. Махачкала: Нуруль иршад; 2011. 460 с.
- 30. Назири Джамиль Ахмад. *Намаз Посланника Аллаха*. Казань: Религиозное просвещение; 2006. 288 с.
- 31. Нургалеев Р.М. *Совершение намаза по мазхабу Абу-Ханифы: учебное пособие.* Казань: Издательский дом «Хузур Спокойствие»; 2015. 48 с.
- 32. Кныш А.Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. СПб.: Издательство «Диля»; 2004. 464 с.
- 33. Henderson T., Boje D. *Organizational development and change theory:* managing fractal organizing processes. New York: Taylor & Francis; 2015. 208 p.
- 34. Самарина Т.С. *Феноменология*, *ноуменология*, *постфеноменология* религии. М.: ИФ РАН; 2019. 296 с.
- 35. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М.: Наука; 1965. 246 с.
- 36. Буркхарт Т. *Искусство ислама. Язык и значение.* Таганрог: Ирби; 2009. 288 с.

References

1. Smirnov A.V. Tipologiya kultur i kartina mira [Typology of cultures and the picture of the world]. In: Published in *Dialog kultur i partnerstvo tsivilizatsiy: IX Mezhdunarodnye Likhachevskie chteniya* [The dialogue of cultures and the partnership of civilizations: IX International Likhachev Readings], 14–15 May



- 2009. St. Petersburg: St. Petersburg University press; 2009, P. 292–299. (In Russian)
- 2. Smirnov A.V. Logika substantsii i logika protsessa: tavkhid i problema bozhestvennykh atributov [The logic of substance and the logic of process: Tawhid and the problem of divine attributes]. In: Published in *«Rassypannoe» i «sobrannoe»: strategii organizatsii smyslovogo prostranstva v arabo-musulmanskoy kulture* ["Scattered" and "collected": strategies for organizing semantic space in the Arab-Muslim culture under the editorship of A.V. Smirnov]. Moscow: OOO «Sadra», Languages of Slavic culture; 2015, P. 15–52. (In Russian)
- 3. Smirnov A.V., Solondaev V.K. *Processualnaja logika* [The process logic]. Moscow: OOO «Sadra»; 2019. 160 p. (In Russian)
- 4. Smit N. *Sovremennye sistemy psihologii* [Modern systems of psychology]. St. Petersburg: Prajm-Evroznak; 2003. 384 p. (In Russian)
- 5. Krushinskij A. A. Stil myshlenija drevnego Kitaja: logiko-metodologicheskij aspekt [The style of the ancient Chinese thinking: logical and methodological aspect]. *Voprosy filosofii* [The Issues of philosophy]. 2009;1:104-108. (In Russian)
- 6. Lektorskiy V.A. Kommentariy k state A.V. Smirnova «Protsessual'naya logika i ee obosnovanie» [Comment to the article by A.V. Smirnov "Processual logic and its justification"]. *Voprosy filosofii* [The Issues of philosophy]. 2019;2:18–21. (In Russian)
- 7. Nasibullov K.I. Fraktalnaja teorija v sociogumanitarnyh issledovanijah religii: o novyh vozmozhnostjah izuchenija «processualnoj» logiki v arabomusulmanskoj kartine mira (po A.V. Smirnovu) [The application of Fractal Theory in Socio-Humanitarian researches on religion: new opportunities for exploring processual logic in the Arab-Islamic World (based on the works of A.V. Smirnov)]. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(4):1107-1130. (In Russian)
- 8. Rubinshtejn S.L. *Osnovy obshhej psihologii* [The fundamentals of General Psychology]. St. Petersburg: Piter press; 2002. 720 p. (In Russian)
- 9. Leont'ev A.N. *Dejatelnost. Soznanie. Lichnost* [Activity. Consciousness. Personality]. Moscow: Politizdat press; 1977. 304 p. (In Russian)
- 10. Asmolov A. G., Petrovskij V. A. *O dinamicheskom podhode k psihologicheskomu analizu dejatelnosti* [On a dynamic approach to the psychological analysis of activity]. Voprosy psihologii [The Issues of psychology]. 1978;1:70-80. (In Russian)



- 11. Brushlinskij A.V. Dejatelnost, dejstvie i psihicheskoe kak process [Activity, action and the mental as a process]. *Voprosy psihologii* [The Issues of psychology]. 1984;5:17-29. (In Russian)
- 12. Levin K. *Dinamicheskaja psihologija: izbrannye trudy* [Dynamic psychology: selected works]. Moscow: Smysl press; 2001. 572 p. (In Russian)
- 13. Asch S. *Social psychology*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall press; 1952. 646 p.
- 14. Newtson D., Hairfield J., Bloomingdale J. Cutino S. The Structure of Action and Interaction. *Social Cognition*. 1987;5(5):191–237.
- 15. Vallacher R., Nowak A. The emergence of dynamical social psychology. *Psychological Inquiry*. 1997;8:73-99.
- 16. Bogatyh B. A. *Fraktal'naja priroda zhivogo: Sistemnoe issledovanie biologicheskoj jevoljucii i prirody soznanija* [Fractal nature of the living: A systematic study of biological evolution and the nature of consciousness]. Moscow: KD «LIBROKOM» publ.; 2012. 256 p. (In Russian)
- 17. Bejtson G. *Ekologija razuma: Izbrannye stati po antropologii, psihiatrii i jepistemologii* [Ecology of the mind: selected articles on anthropology, psychiatry and epistemology]. Moscow: Smysl; 2000. 476 p. (In Russian)
- 18. Newtson D. The perception and coupling of behavior waves. In: *Dynamical systems in social psychology*. San Diego, CA: Academic press; 1994, P. 139-167.
- 19. Lakoff Dzh., Dzhonson M. *Metafory, kotorymi my zhivem* [Metaphors we live by]: translated from English. Moscow: Editorial URSS press; 2004. 256 p. (In Russian)
- 20. Frejd, Z. *Po tu storonu principa udovolstvija. Psihologija mass i analiz chelovecheskogo «Ya»* [Beyond the pleasure principle. Psychology of the masses and analysis of the human "Self"]. Harikov: Folio publ.; 2009. 286 p. (In Russian)
- 21. Frejd Z. Navjazchivye dejstvija i religioznye obrjady [Obsessive actions and religious practices]. *Psihoterapija (obozrenie voprosov psihicheskogo lechenija i prikladnoj psihologii* [Psychotherapy (review of the issues on mental treatment and applied psychology)]. 1911;4-5:172-180. (In Russian)
- 22. Bern Je. *Transaktnyj analiz v gruppe* [Transactional analysis in a group]. Moscow: Labirint press; 1994. 224 p. (In Russian)
- 23. Shtajner K. *Scenarii zhizni ljudej. Shkola Jerika Berna* [Scenarios of people's lives. Eric Burn's School]. St. Petersburg: Piter press; 2003. 416 p. (In Russian)

- 24. Dzheri D., Dzheri Dzh. *Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar'* [Great Sociological Explanatory Dictionary]. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: AST, Veche press; 1999. 528 p. (In Russian)
- 25. Tarasenko V. V. *Fraktalnaja semiotika: «slepye pjatna», peripetii i uznavanija* [Fractal semiotics: blind spots, up and downs and recognitions]. Moscow: KD «LIBROKOM» press; 2009. 232 p. (In Russian)
- 26. Nikolaeva E.V. Fraktalnye smysly teisticheskikh ontologiy i sakralnykh artefaktov [Fractal meanings of theistic ontologies and sacred artifacts]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktik* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art history. Questions of theory and practice]. In 2 volumes. Vol. 2. part 1. 2014;3(41):114–117. (In Russian)
- 27. Jazydzhi S. *Osnovy islamskih znanij: verouchenie, poklonenie, nravstvennost', zhizneopisanie Proroka Muhammada* [Basics of the Islamic knowledge: creed, worship, morality, biography of the Prophet Muhammad]. Ankara: Presidency of Religious Affairs publ.; 2013. 396 p. (In Russian)
- 28. *Islam: Enciklopedicheskij slovar* [Islam: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury publ.; 1991. 315 p. (In Russian)
- 29. al'-Gazali abu Hamid Muhammad at-Tusi. *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [Revival of religious sciences]. Translation from the Arabic language of the book "Ihya' 'ulum ad-din." In ten volumes. Volume 2, 1st edition. Mahachkala: Nurul irshad press; 2011. 460 p. (In Russian)
- 30. Naziri Dzhamil Ahmad. *Namaz Poslannika Allaha* [The prayer of Allah Messenger]. Kazan: Religious education publ.; 2006. 288 p. (In Russian)
- 31. Nurgaleev R.M. *Sovershenie namaza po mazhabu Abu-Hanify: uchebnoe posobie* [Namaz Performing according to Abu Hanifah's Mahhab: the tutorial]. Kazan: ID «Huzur Spokojstvie»; 2015. 48 p. (In Russian)
- 32. Knysh A.D. *Musul'manskij misticizm: kratkaja istorija* [Muslim mysticism: a brief history]. St. Petersburg: Dilya press; 2004. 464 p. (In Russian)
- 33. Henderson T., Boje D. *Organizational development and change theory: managing fractal organizing processes.* New York: Taylor & Francis press; 2015. 208 p.
- 34. Samarina T.S. Fenomenologija, noumenologija, postfenomenologija religii [Phenomenology, noumenology, post-phenomenology of religion]. Moscow: IF RAN publ; 2019. 296 p. (In Russian)



- 35. Ivanov V.V., Toporov V.N. Slavjanskie jazykovye modelirujushhie semioticheskie sistemy: (Drevnij period) [Slavic language modeling semiotic systems: (Ancient period)]. Moscow: Nauka press; 1965. 246 p. (In Russian)
- 36. Burkhart T. *Iskusstvo islama. Jazyk i znachenie* [The art of Islam. Language and meaning]. Taganrog: Irbi; 2009. 288 p. (In Russian)

Информация об авторе

Камиль Исхакович Насибуллов, кан- Kamil мусульманам, г. Казань, Российская Фе- Kazan, Russia. дерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

та интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 октября 2019 Одобрена рецензентами: 21 ноября 2019 Принята к публикации: 26 февраля 2020

About the author

I. Nasibullov. Cand. дидат психологических наук, старший (Psychology), a Senior Researcher in научный сотрудник Академии наук Pe- Tatarstan Academy of Sciences, Member спублики Татарстан, член правления of the Board of the Association of Ассоциации психологической помощи Psychological Assistance to Muslims,

Conflicts of Interest Disclosure

Автор заявляет об отсутствии конфлик- The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: October 19, 2019 Reviewed: November 21, 2019 Accepted: February 26, 2020