

Хоружий С.С.
О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СУФИЙСКОЙ ПРАКТИКИ

Этот небольшой и неакадемический текст, без цитат и ссылок, можно рассматривать как предварительные заметки для размышления: запись некоторых наблюдений и гипотез, возникших при сравнительном изучении структур опыта в широком спектре мировых традиций духовной практики. Каждая из таких традиций – явление удивительное и уникальное, несущее в себе некую свою тайну: *тайну, как человеческому существу достигать самопревосхождения*. Но при этой всеобщей уникальности, когда весь класс явлений словно оказывается состоящим из одних исключений, суфизм упорно обращал на себя внимание еще какой-то своей особенной выделенностью и уникальностью, представлялся как бы исключением из исключений. В одних отношениях в нем виделось некое несравненное, как нигде более, богатство, в других – напротив, непостижимое отсутствие таких вещей, что в других традициях были едва не главной заботой. В этих впечатлениях было необходимо разобраться. Конечно, полное исследование проблем, которые тут встают, – дело настоящих специалистов, экспертов, а не той общей компаративистики, которою ограничивалась почва моего анализа. Но в ожидании суда экспертов, и в качестве материалов к нему, я попытался сгруппировать некоторые факты, проследить некоторые связи. При этом, концептуальной базой для излагаемых соображений служила общая трактовка феноменов духовной практики, предложенная мною в книге «О старом и новом» (СПБ., 2000).

Итак, суфизм – древняя школа духовной практики, которая, подобно православному исихазму, имеет в своей основе дисциплину непрестанной молитвы. В данном случае, эта дисциплина именуется «зикр» и представляет собой непрерывную рецитацию краткой коранической или культовой формулы. Как во всякой духовной практике, здесь есть мистический Путь, посредством некоторой холистической (интеллектуально-психо-физической) активности последовательно возводящий адепта к искомому духовному состоянию – высшей цели практики, которая, вообще говоря, является уже не эмпирической, а мета-эмпирической (предельной, граничной по отношению к горизонту эмпирического бытия) и именуется нами «транс-цель» или «телос». Однако уже здесь начинаются специфические отличия. Строение Пути суфия нельзя представить с полной отчетливостью, ибо известно множество его вариантов, переплетающихся и состоящих в неясных взаимоотношениях. Ни в чем нет единства: ни в схеме этапов или ступеней Пути, ни в методе прохождения этих этапов, ни в тексте зикра. Различные течения внутри суфизма отличаются между собой кардинально: в одних молитва является коллективной и громкой, в других уединенной и безмолвной и т.п. Но можно все же увидеть за этой пестротой определенную общую картину: как мы показываем в книге «О старом и новом», суфийская традиция может мыслиться как сочетание или наложение двух тенденций, двух линий, одна из которых соответствует классическому типу строгой, систематичной духовной дисциплины, тогда как другая отличается во многом противоположными свойствами. Мы именуем эти линии «высокой» и «низкой».

Содержание «высокой» линии включает все основные элементы парадигмы духовной практики. Суфийский путь структурирован на ступени – «стоянки» (*макамат*); он открывается борьбой с низшими силами и слоями

психики, обращенными к плоти и чувственному миру, преданными эгоистическим вождениям; затем с помощью техник концентрации и молитвы он совершает «очищение сердца», формирует в человеке устойчивый духовный центр – духовное сердце (*калб*); и наконец продвигается к высшим духовным состояниям (*фана* и *бака*), для которых характерны экстаз, световые созерцания и всецелое растворение в Боге. Но и в этой универсальной структуре можно заметить некоторые характерные отличия. Духовная практика как таковая всегда включает в себя формирование некоторого средоточия, фокуса, единого управляющего центра человеческого существа, в котором соединяются начала интеллектуальное и эмоциональное, «ум» и «сердце». И очень важен характер этого соединения, синтеза. В эллинской мистике и философии верховная роль решительно отводилась уму, в неоплатонизме сам Путь представлял как путь ума, интеллектуальный процесс (что задавало образец, парадигму для всего классического европейского философствования, признавшего ум монопольным носителем трансцендирующего начала в человеке). Православие и исихазм скорее рассматривали два начала как равноценные; они стремились к их равновесию и гармонизации, и в исихастской практике посредством знаменитого процесса «сведения ума в сердце» формировалось единое «умосердце». Но «калб» – именно сердце, а не ум. Ислам и суфизм со всею определенностью утверждают примат сердца, ставят сердце выше ума, причем онтологически выше: как греческая и западная мысль приписывают онтологическую выделенность уму, так ислам утверждает, что прерогатива связи с Божественным дана сердцу и только сердцу.

С этим перекликается и другая особенность, относящаяся к дискурсу высших духовных состояний. Разумеется, ни в одной из практик человека не дается детального дискурсивного описания этих состояний, предельно приближенных к антропологической границе; но все же не только в исихазме, но и в дальневосточных традициях, где мысль избегает концептуального языка и силлогистической организации, мы найдем вполне информативную речь о высших духовных состояниях, с прецизионным наблюдением внутренней реальности, точными характеристиками соматических и психических эффектов. Совсем иное – речь о высших духовных состояниях у суфиев. Она поражает богатством, поэтической красотой – и почти совершенным отсутствием точной, недвусмысленной информации. В описаниях немало конкретного, однако это конкретное столь тесно переплетено с запутанной и цветистой символично-аллегорической речью, что однозначная интерпретация невозможна. В итоге, ответы на ключевые вопросы об онтологическом статусе телеса суфийской практики, о природе перцептивных и прочих трансформаций, сопровождающих приближение к телосу, остаются тоже неоднозначны и смутны, предположительны.

Черты подобного рода еще более сгущены в тех опытных феноменах суфизма, которые мы характеризуем как «низкую линию» последнего. Укажем основные из таких феноменов. 1) Распространенной формой суфийского ритуала служит «радение», т.е. коллективный сеанс достижения массового психического возбуждения и экстатического транса. 2) Для вхождения в транс разработан богатый спектр психосоматических приемов, перцептивных воздействий: используются вокал, музыка, танец, смены ритма и частоты дыхания, положения тела. Часто важная роль принадлежит кинестезии: практикуются раскачивания, прыжки, а особенно, специфический танец, направленный к нагнетанию возбуждения, со втягивающим и полонящим

ритмом («танец вертящихся дервишей» в братствах мевлеви). Иногда применимы искусственные стимуляторы (кофе, алкоголь) и наркотики. 3) В отдельных популярных ветвях суфизма рецитируемым текстом служит не молитва, но бессмысленное звукосочетание. В основных же формах молитвенный текст обесмысливается в ходе рецитации, которая концентрируется не на смысле, а на физическом акте повторения, предельно наращивая его скорость и интенсивность и за счет этого генерируя психическое возбуждение. 4) Вхождение суфия в экстатический транс нередко сопровождается проявлениями иступления, бешенства и неистовства: конвульсиями, воплями, раздираньем одежд и нанесением себе ран.

Научная оценка перечисленных явлений не представляет труда: весь их репертуар хорошо знаком в психоанализе и смежных направлениях современной психологии. Здесь перед нами – психомоторные сцепления, перцептивные атаки, гипнотизирующие и кодирующие (в том числе, с подпороговым кодированием) приемы. У всей этой техники имеется общий знаменатель, который и дал нам основание объединить ее под титулом «низкой линии»: все подобные элементы носят характер воздействий на сознание и поведение со стороны низших, а не высших функций и уровней организации человека: из сфер соматики и нейрофизиологии, подсознания и бессознательного. И мы заключаем, что в данной линии суфийскую практику составляют, по преимуществу, техники работы с паттернами бессознательного.

Далее надо подчеркнуть принципиальное обстоятельство: описанное разделение на две линии проводится лишь в научном анализе, оно отнюдь не является признанным и проводимым самой традицией в ее жизни. В реальном историческом существовании суфизма, в корпусе его текстов обе тенденции нераздельно слиты, образуя сращенное, нерасчленимое целое. Это делается возможным за счет вышеуказанных особенностей первой, «высокой» линии. В других традициях духовная практика обычно включает в себя особый развитый аппарат критического анализа духовного опыта, его квалификации и проверки. Главная цель такого анализа – отличить и отделить опыт подлинный (т.е. отвечающий действительному продвижению к мета-эмпирическому телосу практики) от поддельного, лишь имитирующего облик подлинного. Феномены поддельного опыта существуют во всех духовных практиках; в исихазме их именуют «прелестью», *πλαν*≈ (греч.). Суть их составляет утрата ориентированности к телосу, которая приводит к подмене «Внеположного Истока», конституирующего динамику мета-антропологического восхождения; и от подлинных ступеней-энергоформ духовной практики они отличаются иной энергетикой (как наглядное отражение этого, можно упомянуть, что, по исихастским свидетельствам, световым созерцаниям в подлинном Богообщении присущ «небесный» или «сапфирный» колорит, тогда как явлениям прелести – колорит нижней, красной части видимого спектра). Питающие энергии ложных явлений имеют иной исток, чем истинные ступени практики, и как правило, этот исток можно идентифицировать как бессознательное.

Мы получаем, таким образом, определенные выводы о структуре и типологии суфийской мистики. Как неразличающее слияние «высокой» и «низкой» линий», суфизм, в отличие от других духовных практик, фактически не имеет в своем составе сферы проверки, критериологии опыта, которая, отделяя «высокое» от «низкого», несла бы функцию самоконтроля, самоочищения духовной практики, блюдения ее границ. Наличие этой сферы

вносит в практику самый заметный элемент строгого, трезвого, неусыпного внимания; одно из центральных понятий в исихазме – «трезвение». Но в суфизме основная и постоянная метафора для высших духовных состояний – вино, опьянение, «опьяненность Богом». Взамен же сферы трезвения – другое отличие! – здесь необычайно развито эстетизированное, художественное видение духовного опыта; словесно-образное, метафорическое, риторическое богатство суфийской и исламской речи удивительно, непревзойденно. При этом, вследствие догматического запрета на изображение человека, господствующим является декоративно-орнаментальный стиль, вытесняющий нравственно-экзистенциальные измерения дискурса, не говоря уже об аналитических. Суфийское сознание пребывает в художественном – и, по преимуществу, декоративно-художественном – элементе, совершая изощренную эстетическую проработку опыта, но отказываясь от испытания и квалификации возникающих духовных явлений по их истоку, – а с тем, и от отделения, отбрасывания того, что в других практиках было бы отброшено как ложный опыт. В итоге, духовный процесс носит здесь смешанный характер: в нем *подлинны энергоформы духовной практики как восхождения к инобытию, трансцендирования человека, не отделены от паттернов бессознательного.*

Отсюда мы подходим и к иным, более злободневным выводам. Ибо что же такое паттерны, или «фигуры» бессознательного? В обобщенном, широком смысле, Лакан называл их область – областью безумия. Безумие развивалось вместе с человечеством (и пожалуй, успешней). Еще до появления ислама, паттерны бессознательного обнаруживались и описывались древними аскетами-исихастами как «страсти», и устранение, искоренение их выдвигалось как важнейшая задача начальных этапов практики. В ту эпоху все главные страсти сводились к списку всего из восьми; но сегодня эта старинная осьмирица диакона Евагрия заведомо недостаточна. Ныне паттерны бессознательного, со всеми производными от них, – огромная, разнообразнейшая сфера. Психоанализ выделил большой ряд их видов, механизмов: неврозы, психозы, мании, фобии и т.д., и многие из этих видов, в свою очередь, имеют широкую сферу крайне различных проявлений. С ними тесно связана, например, художественная деятельность: эта связь резко усилилась, начиная с эпохи модернизма, и многие современные направления не только имплицитно, на уровне практики, но и эксплицитно, на уровне платформы, ставят себя под эгиду бессознательного.

Однако современная реальность заставляет особо выделить другую связь: с паттернами бессознательного может быть связана не только художественная, но и, увы, криминально-террористическая деятельность. Сюда относятся маньяки, так любимые сегодняшними СМИ и кино; но, к сожалению, далеко не только маньяки. Обширной сферой паттернов бессознательного, все более заметной на социальной сцене, привлекающей внимание и в науке, и в искусстве, стали сегодня радикальные и экстремальные антропологические практики. Главные из них – практики трансгрессии, преступления норм, законов и всех остальных границ человеческого сообщества. Эти практики могут включать состояния одержимости – в частности, одержимости ненавистью, экстаз разрушения, уничтожения, самоуничтожения (как доказывал еще Фрейд, с паттернами бессознательного ассоциируется влечение к смерти). В истории, в социальной действительности подобные проявления способны приводить к особенно жестоким последствиям, когда осуществляющее их сознание каким-

либо образом обретает религиозную санкцию, подкрепляющий религиозный стимул – иными словами, когда реализация паттерна представляется как деяние богоугодное, приближающее к Богу, «святое». Феномен смыкания трансгрессивных паттернов бессознательного с религиозным сознанием, когда религиозное сознание поддерживает и оправдывает реализацию таких паттернов, причисляя их к своей сфере, законно называть **узурпацией харизмы**.

Можно с уверенностью утверждать, что подобные феномены смыкания религиозного сознания с агрессивными и трансгрессивными импульсами, питаемыми из бессознательного, представляют собой один из главных психологических и антропологических механизмов, стоящих за всю обширную сферу явлений насилия на религиозной почве, призывов к таким явлениям, оправдывающих их идеологий и т.п.. В религиозных конфликтах и войнах, в фундаменталистских движениях, в очагах и вспышках религиозного агрессивного фанатизма, наконец, в современных явлениях религиозно мотивируемого терроризма – всюду мы без труда обнаружим этот механизм. всюду в этих явлениях насилие, ярость, бешенство, одержимость ненавистью и злобой, рождаясь и заряжаясь из темных бездн бессознательного, получают санкцию религиозного сознания, берутся им под свою эгиду, освящаются им – узурпируют его харизму. Этот союз религиозного и бессознательного – противоестественный союз, могущий возникнуть лишь на базе тяжелых деформаций, аномалий религиозной сферы: ибо, как мы разъясняем в этой книге (см. текст «Практика себя»), «бессознательное – парадигматический коррелат сатаны». И тем не менее, вопреки своей противоестественности, союз воспроизводится вновь и вновь, принимает широкие масштабы. Как же и отчего он складывается?

При ближайшем рассмотрении, противоестественное оказывается, увы, – не скажем, естественным, но возникающим с легкостью, с большим вероятием. За феноменом узурпации харизмы лежит общая, классическая особенность паттернов бессознательного: их вкрадчивость, делающая их появление незаметным, а распознавание трудным. Этот «предикат вкрадчивости» – прямое следствие самой природы паттернов: индуцируясь бессознательным, они, тем самым, появляются не по воле и не под контролем сознания, а вне этого контроля, незаметно. Незаметность же значит не что иное как неотличимость от фона – от обычных и типичных явлений той сферы антропологической реальности, в которую паттерны вкрадываются; иными словами, в своих начальных стадиях эти паттерны формируются по законам мимикрии, имитации. И если речь идет о сфере духовной практики, то в ней, стало быть, паттерны бессознательного возникают под обликом энергоформ – ступеней восхождения к Инобытию. Однако мимикрия – свойство только начальных стадий; развиваясь и входя в силу, паттерн обнаруживает свою истинную природу – и хотя эта природа диаметрально далека от духовной Лествицы, но паттерн уже достиг власти над человеком (доминантности в его энергийном образе), и человек остается его рабом.

Описанный механизм «прокрадывания» бессознательного в духовную практику отлично известен во всех практиках с развитым аппаратом анализа и проверки опыта; мы уже говорили выше, что опознание поддельного опыта – одна из главных функций этого аппарата. В христианстве возможность и опасность имитации духовного опыта, духовных явлений подчеркнута уже в самом Новом Завете, изначально: по слову апостола Павла, «сатана принимает

вид ангела света» (2 Кор 11, 14). Это не значит, что на почве таких практик не возникают явления «прелести», смыкания религиозного и бессознательного и, в частности, явления узурпации харизмы, – они возникают, увы, на любой почве. Но это значит, что в таких практиках и в соответствующих религиях ставятся задачи и существуют средства борьбы с этими явлениями, и благодаря этому последние не получают здесь беспрепятственного развития¹.

В ином положении – суфизм (и, в известной мере, вся сфера мусульманской религиозности). Возвращаясь к нему, мы заключаем, что за счет специфических особенностей его дискурса и его органа, он представляет собой наиболее благоприятную почву для смыкания сфер религиозного и бессознательного – а тем самым и для феноменов узурпации харизмы, для религиозной санкции на насилие. Шейх-суфий, являющийся лидером террористической группы, – образцовая, эталонная иллюстрация феномена узурпации харизмы.

Подчеркнем, однако, что пока все сказанное нами оставалось сугубо в сфере антропологического и религиоведческого анализа, на уровне «принципиальных соображений»; фигура шейха лишь умозрительна, и я очень надеюсь, что таковых нет в жизни. Если же мы хотим продвинуться к практическим выводам, необходимо учесть еще очень немало факторов. Прежде всего, необходимо изучить ключевой феномен узурпации харизмы, который пока мы всего лишь бегло определили. Для этого необходимо обособить из всего спектра паттернов бессознательного именно агрессивные и трансгрессивные, связанные с насилием, и рассмотреть их гораздо пристальней; затем надо столь же пристально проанализировать их появление в сфере духовных практик в роли прокрадывающихся явлений «прелести». При этом, общее рассмотрение необходимо затем специализировать на случай суфийской практики. И здесь, кстати, мы увидим, что критическая рефлексия опыта, конечно, не полностью отсутствует в суфизме. С самого начала мы подчеркнули его пестрый, мозаичный характер, и в этом мозаичном целом найдутся всякие элементы – хотя выделенная нами черта все же явно отвечает ведущей тенденции.

Еще один фактор, который надо учесть, – иного рода. Подмеченный нами механизм – заведомо не единственный, каким могут порождаться явления насилия на религиозной почве. Существует и куда более очевидный, лежащий на поверхности механизм: разумеется, это – простая эксплуатация религии в политических целях, производящая редукцию и профанацию религиозного, его низведение в политику и политиканство, к чисто эмпирическим целям (чаще всего – но отнюдь не обязательно – националистическим). Поэтому, обращаясь к конкретной реальности, необходимо учитывать оба априори возможных объяснения. Но стоит заметить, что простой механизм отнюдь не исключает и не вытесняет того, что описан нами, – напротив, он старается его поддерживать. «Мистический» механизм, предполагающий ослепленную, фанатичную убежденность, несет огромную энергию, и потому политиканы нуждаются в узурпации харизмы, в «мистиках» (и, натурально, пытаются

¹ В логике наших идей, исключением представляются еврейские погромы в России, где явно присутствовал немалый элемент религиозной ненависти; и существенно знать, есть ли это лишь исключение, подтверждающее правило. Однако достаточно важные вопросы: *Какую роль играло в погромах Православие? и что это о Православии говорит?* – никогда не ставились даже православною мыслью, хотя не подлежит сомнению, что для судеб Православия отворачиваться от подобных вопросов куда опаснее, чем их обсуждать.

манипулировать ими). Прагматики-циники и фанатики-«мистики» – два типа, которые по преимуществу образуют среду религиозного экстремизма, среду, где вызревает и осуществляется насилие на религиозной почве. Разумеется, на эмпирическом уровне, это – элементарное, давно известное наблюдение; однако наше рассуждение приоткрывает генезис и внутреннюю структуру второго, более сложного из этих типов.

Не будучи ни исламоведом, ни социологом, я воздержусь от дальнейших выводов, но выскажу некоторые рабочие гипотезы. Ситуация в мире заставляет, увы, считать весьма актуальной задачу понять и реконструировать внутренний мир, тип сознания, стоящий за современными явлениями исламского терроризма и в особенности, терроризма суицидального. Все описания, все попытки анализа этих явлений признают как очевидность, что в картине их мотиваций присутствует, а часто и преобладает, религиозный аспект. И будет, бесспорно, весьма примитивным и ошибочным сводить этот аспект лишь к грубому суеверию, ожиданию загробной награды в виде чувственных утех. Духовный мир ислама необходимо видеть и учитывать гораздо глубже.

Необходимо учитывать тонкую специфику суфийского и исламского сознания: специфику, выражающуюся в крайнем умалении аналитического, критического подхода к явлениям духовного опыта – в пользу неограниченной власти эстетического подхода. Не это ли умаление влечет ту странную и опасную размытость традиции, при которой одни ее служители искренне заверяют, что ислам не имеет ничего общего с терроризмом, меж тем как другие, столь же законные духовные лица выступают вождями террористических групп? И не кроется ли в корнях сегодняшних тупиков радикального ислама – извечная *трагедия эстетизма* – в новом и неожиданном облике?

2002