

## ОСВОБОЖДЕНИЕ И ОБЩЕСТВО

В известной работе П.Бергера и Т.Лукмана было сформулировано не менее известное положение. Оно заключается в том, что об обществе можно сказать многое, приняв во внимание ту психологию, которая в нем практикуется. Естественно, психология тут понимается широко, то есть как особая наука или же философское или религиозное учение о человеческой душе.

Эта точка зрения подразумевает, что психология (в упомянутом смысле) есть нечто функциональное для общества как целого. Другими словами, играет в обществе роль, существенно важную для функционирования и воспроизводства его важнейших структур и связей. Поскольку она является учением о человеческой душе, постольку ее роль состоит в том, чтобы объясняемый и корректируемый ею индивид вписывался в социальные структуры и отношения настолько успешно, насколько это возможно. Таким образом, возвращаясь к высказыванию П.Бергера и Т.Лукмана, мы должны иметь в виду прежде всего социализаторскую функцию психологии. Но можем ли мы адекватно понять значение этой функции в каждой конкретной культуре, усвоение языка и символики которой для нас как внешних наблюдателей проблематично?

Мы говорим здесь еще о “живой”, то есть движимой своим “пер-вофеноменом” культуре, понимая этот первофеномен так же, как и О.Шпенглер. Оставаясь на шпенглеровской точке зрения — вполне релятивистской, — мы, казалось бы, можем дать однозначно отрицательный ответ. Тем самым привилегия использования интуиции Бергера и Лукмана остается на долю тех, кто все-таки верит в возможность адекватного познания одной культуры с точки зрения другой. Однако, поскольку речь идет все-таки не о культурах в шпенглеровском понимании, а об обществах, возможна и иная точка зрения. Общество может быть как “культурой”, так и “цивилизацией”. Поскольку же формы проявления цивилизации даже и по Шпенглеру везде сходны, постольку и у сторонников гносеологического релятивизма в социологии и у его противников

появляется, по крайней мере, одно поле деятельности, где они могли бы, не подвергаясь мукам со стороны своей теоретической совести, использовать универсалистские методы. Речь идет, конечно, о цивилизациях с их высоким уровнем универсализма, формализованности и структурированности. (Думается также, что и противники шпенглеровского подхода не стали бы возражать против такого положения: природу психологий следует рассматривать, исходя из того, на каком этапе эволюции, характеризующейся сменой стадий развития внутри одной культуры, эти психологии возникли. Только в таком контексте можно адекватно понять их смысл и историческое значение.) Итак, на примере обществ-цивилизаций мы можем выявить хотя бы один из существенных видов связи психологии и общества.

Выше мы отметили, что психология нас интересует в свете ее социализаторской функции. В чем заключается специфика выполнения психологией своей социализаторской функции в обществе-цивилизации? Для ответа на этот вопрос мы должны, во-первых, напомнить себе, что представляет собой общество-цивилизация в человеческом измерении. Иначе говоря, каково традиционное представление об индивиде, живущем в этом обществе. В самых общих чертах индивид, обитающий в цивилизации, — это существо, испытывающее под тяжестью наследия окостеневшей культуры. Это наследие воспринимается им как совокупность символов, которые уже не являются “нуминозными”, и как совокупность ролей и обязанностей, выполнение которых является не более чем данью устойчивой традиции. Человеку цивилизации тяжело платить эту дань именно потому, что он отчетливо ощущает: нет смысла подчиняться тому, что уже не нуминозно, то есть не насыщено энергетически, не затрагивает глубинные (и лучшие) струны души, не вдохновляет. Он, этот человек, ощущает себя просто втянутым в какой-то безличный водоворот, цели и смыслы которого ему чужды, но которому надо подчиняться ради достижения относительного внешнего комфорта. И хотя комфорт имеет некоторую ценность, однако она не пропорциональна тому бремени социальных обязанностей, которые с полным пониманием и воодушевлением несет только культурный, но отнюдь не цивилизованный индивид. Традицион-

ные, то есть “культурные” психологии ничего не могут предложить этому человеку, потому что точкой их приложения и одновременно инструментом их воздействия являются именно те нуминозные культурные смыслы (архетипы), которые для цивилизованного человека значения уже не имеют. Таким образом, в условиях цивилизации психология не может выполнить своей социализаторской функции обычным для культуры позитивным, архетипическим, традиционно-религиозным путем. Это утверждение в равной мере относится ко всем культуuroобразующим религиям.

Однако в обществах, достигших в своей эволюции стадии цивилизации, появляются особые виды психологий, которые нетрадиционным образом выполняют традиционную для психологии социализаторскую функцию. В зависимости от культур (ставших уже цивилизациями), в которых они возникают, эти психологии могут принимать обличье религии, философии и даже науки. Тем не менее все они могут быть охарактеризованы, по меткому выражению А. Уотса, как “пути освобождения” (“учения об освобождении”).

Вот несколько ярких примеров учений об освобождении, несомненно, принадлежащих к радикально отличающимся друг от друга культурам, но все же отмеченных одной печатью: буддизм, даосизм, стоицизм и психоанализ. Прежде чем более детально описывать их специфику именно как учений об освобождении, мы должны в общих чертах охарактеризовать тот способ, которым они, хотя бы и косвенно, выполняют свою социализаторскую функцию. Итак, являясь прежде всего теориями и практиками освобождения, эти учения ставят своей целью избавить человека от тех внешних (и интериоризированных) социокультурных ограничений, которые, если воспринимаются всерьез, становятся источниками острого психологического страдания. Все эти учения направлены на то, чтобы научить человека не отождествлять себя с теми своими внутренними состояниями, которые вызваны исключительно внешними, искусственными, социокультурными причинами. Не будучи “привязанным” ни к одному из этих состояний, человек ощущает себя поистине свободным как “в себе”, так и по отношению к окружающему миру. Теперь он становится неспособным воспринимать этот окружающий мир культуры и цивилизации иначе, чем

как ролевую игру, то есть как нечто совершенно условное. Поскольку все есть игра — а индивид к ней уже эмоционально “не привязан” и потому не заинтересован в ее результатах, — постольку этот освобожденный индивид способен с высокой степенью непредвзятости и точности воспринимать правила этой игры. И, следовательно, он может при необходимости играть очень хорошо и эффективно. Именно последний эффект и есть цель любой социализаторской стратегии, так как с формальной точки зрения для нее не слишком важно, какими мотивами руководствуется эффективно и правильно играющий человек. Неформальная же точка зрения в этом вопросе — это точка зрения культуры, еще не ставшей цивилизацией и по этой причине не равнодушной к мотивам своих носителей. Однако общество-цивилизация по определению больше заинтересовано в соблюдении буквы закона, нежели его духа, и в эффективности — больше, нежели в заинтересованности. Поэтому для цивилизации описанный способ социализации является приемлемым и в конечном счете даже наиболее предпочтительным из возможных, так как он одновременно исключает и беспринципный цинизм и угрожающую существованию “системных” структур излишнюю эмоциональную вовлеченность. Таким образом, в практике учений об освобождении социализация осуществляется на первый взгляд парадоксальным образом — через культивирование у субъекта чувства глубокой отстраненности от того, во что он социализируется.

Структуры цивилизации, нуждающиеся в социализированных индивидах, фактически вынуждены смириться с таким положением дел, когда успешная социализация становится едва ли не побочным эффектом не направленной на нее явно стратегии. Теперь приступим к более детальному описанию сущности учений об освобождении.

Почему именно сейчас нам необходимо более детальное и дифференцированное описание учений об освобождении? Ответ лежит на поверхности. Уже общим местом стало признание того, что мы живем в эпоху кризиса культуры и господства цивилизации. Поскольку же именно в такие эпохи и начинают играть активную роль рассматриваемые учения, постольку нам нужно научиться отличать их от иных феноменов духовной жизни общества,

уяснить себе их значение в общем цикле смены культур и цивилизаций и, быть может, главное — не питать по их поводу неоправданных иллюзий. Иллюзии могут возникать с весьма большой вероятностью из-за того, что мы не сможем отличить какое-либо учение об освобождении от чего-либо иного, втайне наиболее нами желанного. Ведь любой из нас, испытывая тоску по культуре, а не по ее цивилизационному остову, может спутать учение об освобождении с “культурной” религией, “культурной” философией или “культурной” психологией как наукой. Учения об освобождении могут давать основания для такого смешения, что само по себе требует анализа глубоких экзистенциальных причин вышеупомянутых иллюзий. Без этого картина взаимоотношений общества и учений об освобождении (в аспекте специфики их социализаторской роли) останется неполной. Учения об освобождении можно и нужно рассматривать как особый вид психологии, однако их значение, будучи помещенным в смысловой контекст смены культур и цивилизаций, не сводится только к социализаторской функции.

*Учение об освобождении как религия.* Перед нами в качестве примеров учений об освобождении имеются буддизм, даосизм, стоицизм и психоанализ. В общих словах, таковыми их делает присущая им направленность на “критику культуры”. Они могут принимать (и всегда принимают) формы каких-либо позитивных культурных феноменов: философии, религии, науки. Поэтому, чтобы выявить их специфику, надо прежде всего показать, чем они не являются либо являются, но в специфическом смысле и до определенной степени. А это означает, что мы должны пересмотреть расхожие стереотипы относительно этих учений и показать, насколько эти стереотипы оправданы, а насколько нет.

В случае с буддизмом и даосизмом мы сталкиваемся с тем, что их считают в первую очередь религиями. Однако, если это и верно, то только до некоторой степени. По крайней мере, буддизм и даосизм не являются религиями в том смысле, как христианство, ислам, иудаизм, античный политеизм и так далее. Отличие заключается в том, что названные религии — в полном смысле культурные, то есть культуuroобразующие; они содержат в себе “идеи” такого рода, о которых говорил Г.Лебон, или же являются основой тех “перво-

феноменов”, о которых писал О.Шпенглер. Когда такие религии параллельно выполняют еще и социализаторскую функцию, то они делают это культурным, то есть сугубо позитивным образом, воспитывая в индивиде стойкую эмоциональную привязанность к определенным ролям, нормам и ценностям. Для этих религий социализация индивида вовсе не побочный продукт каких-либо совсем в другую сторону направленных стратегий. Что касается буддизма и даосизма, то о них мы вряд ли можем сказать то же самое. Уже тот факт, что буддизм и даосизм возникают в эпоху заката индийской и китайской культур, наталкивает на мысль, что социально-культурный смысл этих учений является каким-то принципиально иным, чем у предшествовавших им религий. Действительно, буддизм и даосизм являются вовсе не культурными религиями, а скорее, весьма схожими стратегиями “критики культуры”. Так, неотъемлемой чертой буддизма является его равнодушно-негативное отношение ко всякому религиозно-метафизическому (в культурном смысле) умствования, к кастовому делению общества, ко всем наличным социальным нормам и традициям. С точки зрения буддизма все это — насквозь лживо и неестественно, а истинным и естественным признается лишь то, что следует действительному, онтологическому порядку вещей. Этот порядок можно назвать божественным или природным — в любом случае культурным он не является. Культурный порядок — это как раз то, от чего следует освободиться, чтобы избавиться от разнообразных видов страдания. Даже когда описываются, казалось бы, сугубо индивидуальные источники страдания (как, например, жадность, гнев, умственное смятение и так далее), всегда подразумевается их социокультурная объект-субъект-ная подоплека.

Все сказанное по поводу буддизма справедливо и для даосизма. Точно так же для последнего характерна подчас ироничная, часто юмористически настроенная, но всегда непримиримая критика культуры. Для даоса культура не имеет ценности, даже если речь идет о ее, казалось бы, сугубо привлекательных качествах. Добродетель и человеколюбие возникли только тогда, когда людьми овладели порочность и жестокость. Беззаконие начало твориться с тех пор, как появилась законность с ее “верными слугами”.

Иначе говоря, культура есть отклонение от Пути, явным доказательством чего является то, что она не может создать лицевую сторону медали без обратной. Всякая живая культура, основанная на соответствующей религии, имеет свою конкретную, эмоционально-ценностно насыщенную, архетипическую символику. Эта символика личностна и адресована личности; она есть нечто воплощенное и направлена на формирование воплощенного, культурного. Культурной религии вовсе не нужно выставлять на первый план знание о божественном как о чем-то не поддающемся определению. Если такое знание и существует, то оно является уделом немногих — мистиков и святых. Но и последние, если только они отчетливо представляют себе нужды культурного целого, не стремятся к обесцениванию конкретно-сакрального символизма. Напротив, в учениях об освобождении, подобных даосизму и буддизму, акценты смещены прямо противоположным образом, и приверженность всякой символике считается признаком ограниченности, недостаточной освобожденности, захваченности в очередную “ловушку сознания”. Таким образом, учения об освобождении являются чем-то “меньшим”, нежели то, что мы привыкли понимать под религией. Как религии они действительно связывают человека с абсолютным, и даже более непосредственным образом, чем их культурные аналоги. Но как учения об освобождении они не ставят своей целью налаживание символических и формализованных связей между членами человеческого сообщества.

*Учение об освобождении как философия.* Теперь на примере стоицизма рассмотрим, как учение об освобождении может принимать форму философии. Стоицизм, несомненно, является именно учением об освобождении. Если в отношении ранних его версий это утверждение и может показаться неочевидным, то поздний, римский по преимуществу, стоицизм вполне отвечает основным характеристикам данного вида учений. Прежде всего отметим стремление показать человеку бренность и незначительную ценность окружающего его мира социокультурных связей. Это стремление, порождающее в стойке высокую степень отчужденности от бурного круговорота жизни, явно выходит на первый план у столь различных представителей стоицизма, как Марк Аврелий, Эпиктет

и Сенека. Упорное желание внутренне освободиться от власти над собою со стороны многообразных внешних воздействий, встать, по выражению Рам Дасса, в “центр циклона”, превращает стойка в некое подобие “мраморной статуи”. Именно поддержание в себе такого отчужденного состояния и является прочной основой для сохранения известной стоической добродетели. Стоицизм строго предписывает избавляться от всякой заинтересованности в том, что от человека не зависит. И показательно, что первым делом в круг независимого попадают самые разнообразные социальные отношения и связи. Власть, богатство, слава, а также то, что они дают, — все это вовлекает человека в порочный круговорот; крутясь в нем, он стремится обеспечить свое благоденствие теми средствами, которые не только ему неподвластны, но еще и усиливают его зависимость от массы внешних факторов. Но такими средствами нельзя воспитать в себе истинной добродетели, поскольку, согласно стоикам, несамодостаточный человек не может быть добродетельным. Самодостаточный же человек добродетелен именно потому, что он эмоционально не привязан к плодам своей деятельности. Если ему иногда и доставляет удовольствие творить добро, то это удовольствие — не более чем побочный результат уравновешенного состояния духа. Стоик не стремится к удовольствию; он стремится быть добродетельным, то есть самодостаточным и уравновешенным. Добродетель — сама себе высшая награда.

Здесь мы сталкиваемся с описанным выше социализаторским эффектом, который является побочным продуктом всякой психологии, тождественной учению об освобождении. Стоик именно в силу своей внутренней уравновешенности и эмоциональной незаинтересованности во всем внешнем склонен “хорошо играть” по не зависящим от него социокультурным правилам. Стоик отстранен от них, поэтому его действия эффективны. Стоическая добродетельность именно по этой причине очень часто приобретала ярко выраженные черты высокой гражданственности. Однако высокая гражданственность — это все же не более чем побочное явление; она обусловлена вовсе не имманентными чертами учения об освобождении, а той социокультурной средой, где это учение возникло. В данном случае это среда римской культуры и цивилизации с



присущей ей приверженностью *res publica*. Иначе говоря, акцентированность на неукоснительном выполнении гражданского долга — это не более чем дань со стороны по сути внекультурной стратегии освобождения конкретно римской культуре, одна из многих одежд, которые учение об освобождении может на себя надевать.

Все сказанное выше характеризует лишь одну сторону стоицизма как учения об освобождении. Приняв ее во внимание, можно утверждать, что стоицизм является особой философией. Однако именно как всякое учение об освобождении, он не просто философия, а нечто в определенном смысле большее. Он еще имеет и типичную для учений об освобождении религиозную направленность. Здесь мы сталкиваемся с тем же самым представлением о божественном, которое в ярко выраженной степени присуще буддизму и даосизму. Божественное (Бог) в стоицизме абсолютно безлично; если его и называют иногда Юпитером, то это не должно сбивать нас с толку. Имя неважно, важно то, что божество это представляет собой высший закон и порядок всех вещей (природы). Стоицизм вовсе не атеистичен и не материалистичен, как с известной долей пренебрежения замечал О.Шпенглер. Стоик испытывает очень сильную тоску по божественному и характеризуется стремлением обрести гармонию именно с сакральным, а не каким-либо иным порядком вещей, с космосом в изначальном смысле этого слова. Стоицизм потому и наполнен горьким скепсисом и неприязнью по отношению к социокультурному и телесному, вдобавок, миру, что этот мир вовлекает человека в свой inferнальный водоворот и тем самым скрывает от него истинную, божественную и сущностно сродную человеческой душе природу бытия. Стоик вполне мог бы подписаться под тертуллиановским: “душа по природе христианка”. И стоицизм не был бы подлинным учением об освобождении, если бы не обладал ярко выраженным религиозным характером и не отвечал на вопрос: освобождение ради чего? Потому что человек эпохи цивилизации отнюдь не в меньшей степени нуждается в поддержке со стороны сферы сакрального. Он уже не имеет этой опоры в ее архетипически-конкретном, культурно-религиозном виде и устремляется к некоему субстанциальному (как сказал бы Гегель) Абсолюту, который если и не религиозен в культурном смыс-

ле, то все-таки не менее божествен. До какого бы самоуничтожения ни доходил человек, называя себя “душонкой, обремененной трупом”, он всегда подразумевал за собою право обладать тем высшим смыслом, который всегда будет дан ему если не в религиозно-культурном, так в субстанциальном, свойственном божеству учений об освобождении, облике.

*Учение об освобождении как наука.* Наконец, рассмотрим третью и последнюю из форм учения об освобождении. Это собственно психология, то есть наука. Здесь мы уделим особое внимание психоанализу, хотя, как станет ясно из дальнейшего изложения, он только отчасти может быть охарактеризован в качестве учения об освобождении, поскольку является в известном смысле несовершенным его воплощением. Однако в европейской культуре психоанализ играет исключительную роль, роль основной теоретической и практической предпосылки возникновения специфических именно для этой культуры и цивилизации учений об освобождении. Психоанализ уже с самого начала, во фрейдовских формулировках, был не чем иным как критикой культуры. Уже само стремление Фрейда низвести культуру с того высокого пьедестала, на который она себя поставила, весьма симптоматично. На самом деле, по Фрейду, все возвышенное, разумное, моральное и прекрасное вырастает как сублимация первичных инстинктов и витальных устремлений. Вначале Фрейд отводил главную роль либидо, затем — Эросу и Танатосу. Как бы то ни было, культуре и цивилизации фактически предъявлялся упрек в “низком” происхождении. На этом основании психоанализ уже во времена Фрейда относился к культуре с язвительной иронией пополам с фундаментальным недоверием к ее высказываниям по поводу самой себя. Это иронически-негативное отношение подкреплялось такого рода анализом поведенческих установок, норм и ценностей культурного и цивилизованного человека, который заставлял усомниться в их высоком происхождении. В дальнейшем такие последователи Фрейда, как Адлер, Хорни, Фромм, Юнг окончательно сместили свои интересы именно в сторону критики культуры. По сути, девизом их теории и практики стало следующее стремление: помочь человеку разобраться в том, каким образом его социокультурное окружение может служить источником внутреннего дискомфорта. Иначе говоря, индивиду предлагалось усомниться в та-

ком, казалось бы, очевидном, положении: все, что я делаю, я совершаю по собственной воле, и все ценности, которые я разделяю, я также принимаю осознанно. В процессе терапии ради преодоления бессознательного сопротивления психоаналитик, в сущности, навязывает своему пациенту особый вид игры, весьма схожий с аналогичными практиками, например, дзен-буддизма. Пациенту просто предлагается попытаться проанализировать свои проблемы на основании приходящих ему же в голову “разумных” и вроде бы вполне оправданных интерпретаций. По мере того как такой анализ осуществляется, майевтическая стратегия психоаналитика приводит к тому, что пациент вполне логическим путем достигает абсурда. Будучи повторенной энное количество раз, эта процедура существенно меняет отношение пациента к своей разумности, равно как и ко всему социокультурному контексту, который ее питает. Если целью всякой культуры и цивилизации является навязывание человеку своих определений (причем таким образом, чтобы он верил, что принимает их добровольно), то цель психоанализа — “разотождествление” человека с этими определениями. При этом можно апеллировать к либидо, как Фрейд, либо к самости, как Юнг, но методологическая стратегия остается идентичной во всех случаях. Можно даже утверждать, что теоретическое обоснование той или иной версии психоанализа всего лишь создает определенный миф о природе человека и общества, который, правда, играет важную терапевтическую роль. Аналоги таких терапевтических мифов всегда присутствуют в учениях об освобождении, продвинутые представители которых с полным основанием полагают, что человека нельзя (да и невозможно) сразу поставить лицом к лицу с неприкрытыми истинами бытия. Чтобы извлечь человека из контекста его социокультурных определений, нужно вначале увлечь его захватывающим рассказом о тех мифологических скрытых сущностях, которые правят его существованием. Только на базе такого первичного “извлечения” становятся возможными дальнейшие шаги с целью освобождения. Психоанализ, однако, является учением лишь о частичном освобождении. В чем проявляется эта частичность?

Во-первых, в том, что психоанализ — это все-таки по преимуществу “психология” в традиционном для нас смысле этого слова. Как всякая психология, он с необходимостью ориентирован

на ресоциализацию “ненормального” индивида. И эта генетическая необходимость всегда вступает в конфликт с критическими, освобожденческими установками психоанализа. Таким образом, с помощью психоанализа человек приобретает только некоторую долю релятивизма по отношению как к своим проблемам, так и к правилам игры, наличествующим в социуме. Этот терапевтический эффект, как мы уже показывали, парадоксальным образом приводит к лучшей социализации индивида. Но и не более.

Во-вторых, подавляющее большинство версий психоанализа либо исключает отсылку к потустороннему плану бытия, либо не идет дальше оперирования религиозно-мифологическими представлениями, трансцендентальный характер которых может вовсе исключаться (как у Фрейда), или же признаваться с известными оговорками (как у Юнга). Серьезная отсылка к Абсолюту, к божественному, к дао и т.п. здесь практически невозможна. И это также делает психоанализ учением только о частичном освобождении, поскольку лишает его конечного ориентира. Другими словами, итогом терапевтической процедуры не является истина, имеющая безусловный, трансцендентный характер. То, что на определенном этапе эволюции европейской культуры должны были появиться учения об освобождении, — это так же неизбежно, как и то, что вначале они (в виде различных версий психоанализа) приняли “усеченный” характер. Эта “усеченность” объясняется унаследованным ими научным духом европейской цивилизации, который в психологии проявился, прежде всего, в установке на безусловную ресоциализацию больного индивида. В свою очередь, эта терапевтическая установка, как проницательно заметил Фуко, своими корнями уходила в ранние, вполне “политические” и механистически-функциональные представления о “послушном теле”, об управлении природой и обществом подобно управлению государством и так далее. Неудивительно, что и психоанализ первой своей задачей ставит возвращение индивида в общество, а вовсе не полное освобождение. Тем не менее современное состояние дел свидетельствует о том, что на европейской культурной почве начинают вырастать и гораздо менее усеченные варианты учений об освобождении. Мы имеем в виду прежде всего развитие трансперсональной психологии, психосинтеза, а также распространение множества полурелигиозных психотерапий. Унасле-

довав от психоанализа культурный критицизм, эти новые течения прямо основывают свою терапевтическую стратегию на задействовании трансцендентных сущностей и религиозных по характеру переживаний. Они также ясно осознают свое родство с восточными и иными версиями учений об освобождении и стремятся к активному заимствованию у них как теоретических представлений, так и практических методов. И это тоже неудивительно, поскольку сам характер европейской науки подразумевает живой интерес не к форме явления, а к его сути в данном контексте, не столько к конкретно-религиозным оболочкам учений об освобождении, сколько к их внутреннему смыслу и к эффективности их методов.

Можно было бы просто ограничиться сказанным, то есть просто констатировать факт появления в истории культур такого феномена, как учения об освобождении. Но, к счастью или к несчастью, человеческий разум только путем жесткого методологического самоограничения может отказать себе в потребности выносить “всеобщие” суждения — невзирая на степень их оправданности. В данном случае это человеческое свойство принуждает нас задаться вопросом о смысле и назначении в истории культур учений об освобождении. Отчасти мы уже ответили на него в разделе, посвященном стоицизму. Если мы признаем за человеком право иметь доступ к божественному, к наиболее сокровенному и наиболее всеобъемлющему смыслу всего, что происходит с ним самим и миром, то учения об освобождении имеют высшее из всех возможных оправданий. В конечном счете человек не виновен ни перед Богом, ни перед самим собою в том, что ему нередко приходится жить в эпохи кризисов и упадка культур. Человек, даже если считать, что он что-то “должен” культуре и цивилизации, имеет полное моральное право не отдавать этого “долга” в тех случаях, когда и культура по отношению к нему уже не выполняет своих высших обязанностей. И поэтому презрительное отношение О.Шпенглера к учениям об освобождении — презрительное из-за того, что он не терпит людей, более не желающих выносить бремя культуры и поэтому бегущих от нее, — ни в коем случае нельзя считать оправданным. Тем не менее тот, кто ищет в условиях нынешнего кризиса намеки на зарождение новых культур, обязан питать к учениям об освобождении определенную степень недоверия. Потому что эти учения, какую бы культурную

оболочку они ни имели, по своей сути внекультурны, абстрактны и универсальны, как и сама цивилизация, порождением которой они являются. Учения об освобождении — не более чем особые психотехнологии (с трансцендентальной подоплекой или без), которые, конечно, ориентированы на определенные культуры — но не в более глубоком смысле, чем пила соотносится с сортом дерева, которое она пилит. Именно по причине своей универсальности учения об освобождении всегда переживают породившие их цивилизации, а также довольно легко укореняются в иных культурах, как только те начинают склоняться к закату. Этим, отчасти, можно адекватно объяснить нынешнюю популярность в Европе и Америке восточных вариантов учений об освобождении. Но это не единственная причина упомянутой популярности. Помимо того что учения об освобождении могут привлекать людей определенного рода мифологией, они также способны создавать эффект, который следует назвать “культурной иллюзией”. Иначе говоря, тем, кто испытывает тоску по живой культуре, может казаться, что под видом учения об освобождении они имеют дело с пусть даже непривычным для них, иным, но все-таки культурным феноменом. Ведь учение об освобождении, особенно чужое, всегда несет на себе печать той умирающей культуры, в среде которой оно появилось. И все-таки это не более чем иллюзия. Учение об освобождении, конечно, является выходом для культурного и цивилизованного человека, но не является выходом для культуры. В лучшем случае учение об освобождении дает шанс “заморозить” социокультурный кризис, ослабить борьбу внутрикультурных противоречий, которая либо приводит культуру к истощению и гибели, либо заканчивается появлением так называемого “объединяющего символа” (К.Юнг), то есть зародыша нового культурообразующего смысла. На индивидуальном уровне кризис и упадок культуры выражается в глубочайшем дискомфорте, в тяжелых страданиях души, переживающей свою “темную ночь”. Только после ночи становится возможным появление новой культуры и соответствующего ей человека. Но как раз от страдания и стремятся избавить человека учения об освобождении. И поэтому если мы нередко связываем с ними надежду на “возрождение духовности”, то прежде всего следует спросить себя: а та ли это духовность, которой мы хотим? Культурная ли это духовность? Тут возникает и другой вопрос. Поскольку мы вели

речь о “первофеномене” культуры как об одном из воплощений божества и противопоставляли ему невоплощенное божество учений об освобождении, то мы должны признать, что у нас нет такого безусловно-го критерия, согласно которому мы могли бы установить приоритет первого над вторым или второго над первым. Культура и воплощенное в ней божество безусловно ценны только с точки зрения культурного же человека. Но мы, даже и являясь культурными людьми, не знаем, какую ценность эта наша культура имеет в глазах самого Бога. Обладая известной смелостью, можно было бы, подобно Гегелю, реконструировать божественный план истории, в котором смена культур и воплощений божества имела бы ясный смысл. Мы не знаем такого плана. Единственное, что дает нам как культурным людям право упорствовать в своих надеждах, — это бесспорный факт нашего бытия в истории, который одним своим наличием придает хотя бы тень смысла нашим индивидуальным и социокультурным кризисам. Если благодаря этому факту мы не знаем и в глубине души не допускаем иного способа обретения смысла, кроме как через страдание, значит это страдание осмысленно и не в меньшей степени оправданно, чем избавление от него. Периодическое появление в истории учений об освобождении имеет не только чисто социологическое значение, заключающееся в том, что умирающая культура использует последнее парадоксальное средство, чтобы удержать в своих формальных пределах ее носителей. Наступление таких периодов с потрясающей яркостью выявляет самую фундаментальную из свобод человека в глазах Бога: свободу страдания и избавления от него. Но если большинство из нас не обнаруживает склонности полностью освободиться от страдания, не значит ли это, что история пока не исчерпала всех своих смыслов и что мы еще нужны Богу именно как активные, и в силу этого сострадающие соучастники его творения?