

С.С. Хоружий

ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ РУССКОГО СОЗНАНИЯ

Лекция, прочитанная на факультете психологии МГУ,
в рамках курса «Духовная и культурная традиции в России»
19 декабря 2008 г.



Братусь Б.С.: Сегодня у нас выступает Сергей Сергеевич Хоружий. Тему вы знаете. Тема называется «Эволюция культурно-исторических форм русского сознания». Слово «постчеловек», это я уже добавил. Потому что я знаю, что Сергей Сергеевич употребляет этот термин. Ну что же, предоставим слово Сергею Сергеевичу.



Хоружий С.С.: Спасибо, Борис Сергеевич. Коллеги, очень рад вновь быть в этом зале. Как говорится, тут некогда читал и я. Но сегодняшняя лекция - весьма экспериментальное предприятие. Элемент эксперимента состоит в том, что наша лекция, как уже отчасти намекнул Борис Сергеевич, двоякого назначения. Для наших хозяев, психологов, для большей части аудитории, это отдельная лекция, где я должен представить определенную концепцию, как обозначено в названии. Это концепция эволюции культурно-исторических форм русского сознания. Согласно данной концепции, эволюция эта формируется в совокупности базовых традиций, которые слагают культурно-цивилизационный организм России. Эволюция определяется, как я нахожу и аргументирую, в изменяющемся соотношении и взаимодействии двух ведущих традиций: духовной и культурной.

Когда с этой концепцией ознакомился Федор Ефимович Василюк, он мне сразу заметил, что здесь есть определенная родственность с культурно-историческим подходом Л.С. Выготского. Я вполне с ним согласился, добавив однако, что отличия все-таки здесь имеются. Культурно-исторический подход налицо, однако этот культурно-исторический подход здесь уже как бы перенесен в следующее поколение гуманитарного мышления. Мы развиваем более обобщенные видения, отправляющиеся уже не от психологии (да простят меня психологи в этих стенах), как в случае Выготского, а отправляющиеся от антропологии. А вот что это значит — развивать подход к структурам русского сознания и социума, отправляясь от антропологии — мы и должны будем раскрыть. Это общая концепция. Концепция в начале формулирует свои понятия, теоретические основы, а затем реализуется, производя структурный анализ последовательных эпох, наивно, прямолинейно рассматривая русскую культурную историю от ее генезиса, от крещения Руси и до наших дней. Это история от Владимира Святого до Владимира Путина, если их тоже считать формациями.

Но, тут есть и другая часть аудитории, для которых это заключительная лекция уже прослушанного ими курса. Извиняюсь за несколько корявую преамбулу, она необходима, потому что аудитория неоднородная. Для части аудитории данная лекция - это последняя лекция уже прослушанного ими курса. Курса, в котором я уже изложил и концепцию, и

приложение к историческому процессу. И осталось к данной последней лекции рассмотреть только заключительный период. А именно - период советский и постсоветский от крушения империи. И соответственно мне нужно как-то исполнить это двойное назначение. И компромиссная концепция такова - я попробую вкратце изложить основные понятия и принципы концепции. Затем пунктиром, назывным образом обозначу эпохи приложений. А затем следует подробнее рассмотреть приложения к современному периоду.

Казалось бы, программа удовлетворительная. И волки сыты и овцы целы. Но, тут еще дело в том, что современный период очень плохо подходит для иллюстрации концепции. История здесь начинает плохо следовать моей модели и не следовать вообще никаким известным моделям. В последний период исторический и антропологический процесс в нашей концепции, как я уже упомянул, связаны неразрывно. Здесь история у нас будет возникать как субспеция антропология. Так вот, оба процесса перестают быть эволюцией, определяемой взаимодействием духовной традиции и культурной традиции. И советский тоталитаризм, и постсоветский период - это уже не столько классическая эволюция, формируемая ансамблем базовых традиций, сколько периоды исключительные с какой-то новой динамикой, для которой общих теорий не построено, ни мной, ни, насколько я знаю, вообще в науке. Вместо эволюции тут перед нами серия некоторых метаморфоз, фазовых переходов, если употребить физические термины. Или «репетиция смерти», если употребить термин еще из другого дискурса. И тому подобное. Современность - эпоха антропологических перемен, требующая кардинальной смены моделей и парадигм. Поэтому я изложу тут некую концепцию. А доказать, что она действительно работает, я едва ли сумею. Ну, что поделаешь.

Переходя к делу, я должен ввести базовые понятия. Описывать мы желаем эволюцию культурно-исторических форм, эволюцию культурно-исторического, культурно-цивилизационного организма. Здесь мы в качестве главного отправного концепта изберем концепт трансляции какого угодно содержания. Что не транслирует себя, то и не существует. Воспроизведение существования может обозначаться этим самым общим словом «трансляция». Однако на трансляциях можно строить описание физических, естественно-научных систем. И оно оказывается уже достаточно содержательным и продуктивным. В социо-культурном пространстве понятие трансляции как таковое еще слишком малосодержательно. Оно является слишком общим. Мы выделяем некоторый класс трансляций, наделяя его дополнительными характеристиками. Так вот, этот класс трансляций, это и будет традиция. Это центральный концепт того способа описания культурно-цивилизационного организма, который я предлагаю.

Что такое традиция? Во-первых, мы формулируем основные предикаты, которыми выделяются такие трансляции. Что можно назвать традициями? Это несколько менее широкий и всеохватный термин, нежели трансляция. Те предикаты, которыми мы наделяем традицию, это в первую очередь предикат памяти. В процессе трансляций сохраняется, если не идентичность транслируемого содержания, то, во всяком случае, некоторые определенные свойства транслируемых содержаний. И вот такая совокупность трансляций, наделенная памятью, это тоже еще не вполне традиция. Мы полагаем, что традиция должна быть наделена еще и некоторым ценностным аспектом. Во-первых, само собой, очевидно, что поскольку мы в социо-культурном пространстве, то традиция есть некий социальный феномен. Есть некоторое сообщество участников. Ценностный аспект существует в сознании участников. За транслируемым, за передаваемым содержанием они должны признавать некоторую ценностную нагрузку, ценностный аспект.

Память и ценностность – это, пожалуй, рабочий минимум. Но в каждом случае, вводя каждый предикат, мы можем понимать, какой объект у нас получается по размежеванию. Когда мы вводим требования памяти, то понятно, что мы этим исключаем хаотические трансляции, которые происходят во множестве в любых системах, в том числе и в социо-

культурном пространстве. Это трансляции, лишенные связности, ненаделенные никакой связностью, хаотические. Мы их не рассматриваем. Когда мы вводим условия ценностного содержания, опять понятно, что при этом мы оставляем в стороне, не называем традицией. Довольно устойчиво транслируется масса вещей. Например, транслируются слухи. А могут они транслироваться с завидной прочностью памяти. Транслируются пережитки. Пережитки - это вещи разного рода: разные, глубоко сидящие поведенческие паттерны. Они, пожалуй, уже разделяются. Они могут наделяться ценностным содержанием, а могут и не наделяться. Участники трансляций осознают, что они такие, запоминают и передают, репродуцируют определенные паттерны. Но при этом они могут признавать, что ценностного аспекта в этих транслируемых содержаниях, может, и нет. Так принято. Так до нас делали. Это мы тоже оставим за гранью традиций, в области психологических стереотипов. Но часто такие социальные пережитки ассоциируются с ценностными переживаниями.

Тут как всегда мы отнюдь не в области математической аксиоматики. Все концепты, которые я предлагаю, достаточно размыты. Требуем мы от них другого, не аксиоматической строгости, аксеоматировать культурно-цивилизационный организм - это безумная задача, и я ее никак не собираюсь исполнять. А требуется совсем другое, требуется функциональность. Желательно, чтобы мы с помощью этих понятий сумели описать процесс с определенными объяснительными свойствами и потенциями. Вот такая функциональная способность дескрипций - тот минимум, который я в моей концептуализации требую. Разумеется, это не аксиоматика. И набор традиций обладает этими же свойствами размытости.

Традиции многочисленны и разноприродны. Мы описываем существование культурно-цивилизационного организма, как формируемое некоторой совокупностью базовых традиций, основных. Основной набор понятий в рамках этого описания соответствует главным видам традиций. Прежде всего, особую выделенную роль для нас играет духовная традиция. Как я уже сказал, основное отличие, специфика концепции - тесная связь с антропологией. Я подчеркнул, что традиция - это социальный феномен. Дескрипция в терминах традиций могла бы быть в социальной философии. Такие способы есть. Но наше отличие в том, что в сообществе традиций мы выделяем одну, которая обладает прямой связью с антропологическим уровнем реальности. Вот это духовная традиция и будет. Она в центре всей концепции.

Что мы называем духовной традицией? Сам по себе термин, как часто бывает в философской работе, принадлежит к обыденному словарю. Это звучит и в обычном историческом анализе и в публичной риторике. Предполагается, что это нечто вполне понятное. Термином «духовная традиция» оперируют все и полагают, что тут никакой неясности нет. Вот от этого обыденного употребления мы дистанцируемся. Мы терминологизируем духовную традицию. Мы изымаем ее из обыденного семантического гнезда и строим гнездо новое и свое. Духовной традицией мы называем сообщество участников духовной практики. Приходит новый концепт – «духовная практика». Он тоже для нас базовый. И он уже принадлежит сфере антропологии, если угодно, и сфере религиозных практик, сфере религиозного сознания.

Здесь сказывается то, что вся моя концепция принадлежит тому более широкому концептуальному целому, которое я развиваю и которое называется синергической антропологией. Духовная практика - это одно из главных понятий синергической антропологии. И я боюсь, что в рамках моего бюджета времени о синергической антропологии у меня нет никакой возможности говорить. Я поэтому самым кратким и нестрогим образом попытаюсь сказать, как тут понимается духовная практика. Сейчас здесь мне это немного легче объяснять, потому что русская научная аудитория за последнее время ознакомилась с концепциями Мишеля Фуко и с поздними его теориями, где он развивал концепцию практик себя. Эта концепция очень подробно изложена в

книге которая вышла года два назад и называется «Герменевтика субъекта», это курс его лекций. В оригинале он опубликован не так давно, к сожалению, и во Франции это вышло лишь в 2001 году. Так вот, концепция Фуко с которой уже бегло научное сознание знакомо, развивает антропологическую дескрипцию в терминах антропологических практик, отходя от классической антропологии, которая отправлялась от понятий сущностного ряда, природы и сущности человека. От этого классического русла, когда антропология строилась в рамках классической метафизики, Фуко отходит. И синергийная антропология точно так же отходит. Антропологическая дескрипция строится в терминах практик человека.

Мы достигнем такой же полноты описания как и в классической антропологии, в сущностном подходе. В качестве такой базовой практики у Фуко выбирается одно, а в синергийной антропологии существенно другое. В синергийной антропологии выбираются духовные практики. Понятно, чего мы должны требовать от базового класса практик. Мы должны от них требовать конститутивности, чтобы в терминах данных практик можно было описать конституцию человека, конституцию личности и идентичности. И со всем концептуальным гнездом - топосом мы должны описать всю икономию личности и идентичности. Если мы сумели выделить такой класс практик, в которых человек действительно конституируется в своих структурах личности и идентичности, тогда мы действительно получили, как говорится, «Архимедов рычаг», мы можем строить альтернативную антропологию, что мы и пытаемся делать. Фуко это делает на основе практик себя, синергийная антропология - на основе духовных практик.

Я очень упрощаю, не только духовные практики тут важны, но сейчас об этом нет возможности говорить. Базовый класс все равно составляют духовные практики. Определение их таково: духовные практики - это такие антропологические практики, которые, во-первых, в смысле Фуко являются *практиками себя*, то есть практиками аутотрансформации, практиками самопреобразования человека.

При этом они необходимо наделены своей телеологией. Это самопреобразование самого себя, которое человек осуществляет, целенаправленно их выстраивая. Стало быть, тут уже ясно, что речь идет и об антропологических стратегиях. Каждая практика есть и стратегия, и эта стратегия направляется к достижению некоторого финального состояния, в которое человек хочет себя привести. Направляется, как чаще всего в таких теориях говорят, к выстраиванию некоторого истинного себя. Практика выстраивает путь от себя к себе. От некоего эмпирического себя к истинному себе.

Понятно, что и начало пути, и конец пути могут концептуализоваться необычайно по-разному. Вокруг словечка «себя» развивается целая теория субъектности, касающаяся большого различия между «себя» и «я». Концепция «эго» и концепция «себя» - это существенно разные подходы к субъектности, разные модусы субъектности. Отсюда возникают лексические трудности, когда я говорю, что такое «истинное себя», это звучит, конечно, косноязычно. Но я не могу сказать, что это «истинное эго», «истинное я». Я перейду на совершенно другую почву. Мне некогда этим заниматься, но это очень важные сюжеты. Дискурс «Эго» - это дискурс классической декартовой субъектности. И это то именно, что провалилось в европейской интеллектуальной истории, закончило свою историю, и чему мы подыскиваем альтернативы. «Язык себя», язык субъектности понимаемый как притяжательное местоимение, но не как не личное местоимение - это язык другой субъектности. Это существенно. И как Фуко, так и я в этом дискурсе субъектности. И духовная практика направляется к некоторой инстанции истинного себя, выстраивает путь, выстраивает стратегию аутотрансформаций.

Отличием духовных практик от всех прочих практик себя является онтологический их характер. Что имеется в виду? Финальная инстанция финальных самопреобразований принадлежит и локализуется в ином онтологическом горизонте. Путь к истинному себе -

это путь актуальной онтологической трансформации. Этого в практиках себя у Фуко уже не предполагается. А в духовных практиках предполагается. Это путь к инобытию.

Но мы будем говорить о России. Я боюсь, что уклонился в слишком общие горизонты. В российском случае, разумеется, будет иметься в виду христианская, еще точнее Восточно-христианская духовная практика. Точнее исихастская практика. И здесь эта инстанция «истинного себя» есть попросту ипостась Христа. И путь к истинному себе - это путь христоцентрического богообщения, который развертывается в способе личного общения. Вот этот личностный характер и есть главное специфическое отличие той духовной практики, которая для нас будет базовой.

Мы выделяем в антропологическом горизонте эту базовую, духовную практику. И мы говорим, что с каждой такой практикой ассоциировано сообщество ее участников, adeptов, ее хранителей. Но прежде чем стать хранителями, члены этого сообщества должны быть ее создателями. Она не берется откуда-то. Сначала человек должен создать, выработать эту практику, ее достаточно сложное внутреннее устройство. В синергийной антропологии оно достаточно развернутым образом концептуализуется. Оказывается, для того, чтобы практика себя была действительно онтологической практикой (это второе отличие, которое лежит в методологическом горизонте), эта практика должна обладать полным методом. Иначе онтологической цели она не достигнет. Та практика себя, которая направляется к какому-то истинному «себе», лежащему еще вполне в здешнем же бытии, в здешнем плане существования, она может мало ли как выстраиваться. Разными способами она может выстраиваться. Мы не можем утверждать, что здесь необходим строгий канон и полный метод. Но для онтологической практики это оказывается первейшим и необходимым условием, она должна выстроить свой полный и строгий метод, она должна иметь путевую инструкцию. Иначе она не сможет проходить свой путь. Вот это такие базовые свойства духовной практики.

Так вот, сообщество участников оно и должно прежде всего создать, выработать полный метод и аппарат этой практики, полный канон правил выстраивания особенного опыта, который продуцирует эта практика. Правил, которые регламентируют организацию этого опыта, его постановку, говоря в терминах научного эксперимента. Возникает всегда обоснованное сомнение, соответствует ли полученный опыт действительному пути? Как говорит Исаак Сирийский: «На каждом шаге ты должен проверять, не сбился ли ты с пути». С проверкой такого опыта связана своя достаточно сложная духовная критериология. И, наконец, далее интерпретация опыта и интеграция его в некоторое опытное целое, в совокупный опыт духовной практики и духовной традиции. Выработкой всего этого антуража занимается сообщество участников духовной практики. Духовная традиция - это такое особенное сообщество.

По сложности понятно, что это достаточно узкое избранное сообщество. Требуется полнота погружения. Это из первейших правил духовной практики. Оказывается, что она является холистической практикой. Для своего действительного осуществления она должна затрагивать все уровни человеческого существа. Для нее не достаточно быть чисто интеллектуальной практикой. Вот здесь находится грань с известнейшим и обширнейшим полем европейской культуры, наиболее знакомым и проработанным — с полем западной мистики, интеллектуальной, визионерской, экстатической и других видов. Общее у них то, что это интеллектуалистская мистика. Духовная практика категорически к этому роду опыта не относится. Она должна быть интегральной антропологией. Она должна быть холистической практикой. И это требует полнейшего погружения.

Соответственно, духовная традиция - это узкое сообщество прежде всего. Для его участников необходимо дистанцироваться от всех эмпирических занятий, от всех стратегий и практик обыденного существования. Необходим, как это всегда на аскетическом языке говорится, исход из мира. Здесь возникает свое особое понятие мира. Эта установка именно практическая, нужно заниматься так, чтобы ничто не отвлекало.

Совсем не обязательно, но и это может помогать делу, если вдобавок вырабатывается некоторая осудительная установка по отношению к тому, от чего тебе, хочешь ты или не хочешь, нужно отказаться. Но по существу в духовной практике это не заложено. Никакой идеологии мироосудительства тут нет. Но просто, если хочешь осуществлять такую практику, то ничего другого ты осуществлять уже не можешь. Не получится. Таким образом, мир здесь понимается энергийным образом как совокупность стратегий, которые мешают, которые нужно отставить в сторону, от которых нужно дистанцироваться. И соответственно, то, что требуется, это опять совокупность стратегий некоего другого рода. И здесь возникает такой вот практически энергийный взгляд на человека.

Мы принципиально не рассуждаем о том, что у человека за сущность, какие отвлеченные начала его складывают, и складывают ли вообще? Дело не в этом. Нам нужен некоторый род опыта, и мы смотрим, как нам его осуществлять. Таким путем возникают, если угодно, маргинальные, если угодно, асоциальные сообщества, которые я называю «духовными традициями». И уже видно, что это не особо расходится и с обычным словоупотреблением. Я никак не революционизирую его, а, если угодно, уточняю, вглядываюсь, что в глубине этого понятия должно лежать. Должна лежать связь с духовной практикой.

Нас интересуют культурно–исторические формы русского сознания. Духовная традиция, как мы сейчас ее характеризовали - нечто выделяющее себя, дистанцирующее от исторического процесса, от социального процесса. С какой стати она может быть в этом процессе чем–то существенным? А, тем не менее, она оказывается ведущим фактором. Получается это за счет весьма многих обстоятельств. Но, прежде всего, за счет того, что, продуцируя особо чистый опыт, с которым в широком сознании связывается высокая ценностная нагрузка. Продуцируя такой чистый опыт, традиция оказывается влиятельной. Она обособлена, дистанцирована от широкого общества, но она на него оказывает существенное воздействие и влияние. Она обладает высокой способностью излучения. И вот это излучение реальным образом сказывается в том, что вокруг этого узкого сообщества возникает примыкающий слой. Это слой тех, на которых содержимое традиций, ее особый способ существования оказывает особое влияние, действенное влияние. Эти люди в той или иной мере начинают изменять свои собственные стратегии существования под воздействием духовной традиции. Они не избирают полной и безраздельной к ней принадлежности, это, как говорится в Евангелии, узкий путь, или это «слишком круто», как говорится нынче. А вот включать в свое существование хотя бы ориентацию на такие традиции - это могут многие. И складывается такое отношение *примыкания*. Прямо я не вхожу — по разным причинам: у одного одни, у другого другие причины, — но я в доступной мне мере примыкаю к этому.

Примыкание может выражаться в массе элементов. Это сугубо индивидуально. Одни усваивают себе интеллектуальные установки. Другие усваивают стратегии поведения. Некоторые, наиболее близко примыкающие, смотрят на самое ядро духовной традиции, то есть на духовную практику и пытаются посильно ее осуществлять. Одним словом, возникает обширный и разнообразный примыкающий слой. Каков этот слой конкретно? Это определяется великой массой конкретных обстоятельств.

Это не единственный способ, через который узкое сообщество оказывается значимым для более широкого сообщества. Но уже одного этого механизма достаточно. В определенные периоды этот *примыкающий слой* может достигать весьма значительной широты. Широты, сравнимой даже с социумом в целом. Разумеется, такие ситуации нечасты. Они зависят от стечения массы обстоятельств, и духовных, и исторических, и политических, если угодно. Но когда такая констелляция совершается, такие конкретные периоды в жизни Восточно–христианской традиции называются исихастскими возрождениями. Классический пример - это исихастское возрождение Византии XIV-го столетия. Все, хотя бы поверхностно знакомые с историей Византии, знают, что XIV век,

середина его, была вот таким совершенно необычным периодом, когда проблемы касающиеся аскетической практики, и даже очень узких ее вопросов, оказались центральными вопросами жизни византийского социума. Выделяется эпоха исихастских споров, когда предметом и придворных конфликтов, и целых войн, и социальных конфликтов, одним словом, главным предметом всего исторического существования Византии оказалась проблематика высших ступеней исихастской практики. Здесь византийский социум являл собой примыкающий слой к камерному аскетическому сообществу.

Другое исихастское возрождение было в России. И происходило это с конца XVIII столетия, условно говоря, и вплоть до большевистского переворота. Протекало оно уже совсем иначе, в других формах. Классической дескрипцией того, что это было, является роман «Братья Карамазовы». Практика старца Зосимы в романе и есть зарисовка из жизни русского исихастского возрождения. Главным его отличием был феномен русского старчества, которого Византия не знала и которое было творчеством русского исихазма. А в нашей интерпретации эффектом этого исторического периода как раз и была невероятная экспансия, разрастание, расширение примыкающего слоя духовной традиции. Главы в «Братьях Карамазовых», посвященные служению старца Зосимы, описывают очень живо, какой необъятности достигал этот примыкающий слой в России второй половины XIX века. Но это духовная традиция. Духовная традиция ключевой концепт. В нем специфика моего подхода. И объяснить ее нужно.

Культурно–историческую фактуру социума формируют, наряду с духовной традицией, еще и другие традиции, уже гораздо более знакомые, которые я никаким своим особым образом не определяю и не концептуализирую. Понятно, что духовная традиция входит как часть в состав религиозной традиции. Ясно, духовная практика - это религиозная практика. В чем это сказывается? В том, что в своих целях и принципах прохождения пути духовная практика принимает базовые положения некоторой религии. В случае Византии и России это православие. Не требует пояснений и то, что существует такое явление как религиозная традиция, в которую духовная традиция входит как часть, как одно из слагаемых. Религиозная традиция, в отличие от духовной традиции, не есть что–то единое, целое, а это целый конгломерат разнообразных традиций. Проследивание конкретного историко–культурного существования России и эволюции структур русского сознания требует разбраться с составом религиозной традиции конкретно и детально. Я соответственно произвожу ее структурирование.

В составе религиозной традиции удобно выделять три основных блока или компонента. Духовная традиция - один из них, выделенный из всех. Я еще раз подчеркиваю: если говорить в наших терминах, то традиция это то, что транслирует нечто. И тут мы определили духовную традицию, исходя из духовной практики. Это достаточно понятное определение. Но общий подход к традициям немножко иначе их характеризует. Каждая традиция, будучи видом трансляций, обязательно характеризуется двумя вещами. Тем, *что* она транслирует, и тем *как* она транслирует, то есть способом, механизмом трансляции. Так вот, духовная традиция осуществляет связь социально–исторического и антропологического уровня реальностей. За счет чего? За счет того, что она, будучи сообществом, есть социальный и социально–исторический феномен. Но транслируемое ею содержание существенно не социально, а аутентично антропологично и личностно. Поэтому она существует на социальном уровне, а действует как нечто антропологическое. В этом ее уникальность. Поэтому она является ключевым моментом в моей концепции, которая позволяет достичь антропологизации исторической дескрипции, позволяет понять историю как антропологию. Лев Семенович Выготский сумел понять историю как психологию. А в нашем случае, понимание истории как антропологии возникает именно через концепт духовной традиции. Это я еще раз подчеркиваю специфику духовной традиции.

Сейчас мы описываем следующую традицию - религиозную. И расчленим ее следующим образом. Наряду с духовной традицией мы, разумеется, должны выделить в составе религиозной традиции институциональный аспект: религиозная традиция сопряжена с институтом. В случае христианства это институт Церкви, прежде всего. Институциональный аспект имеет сложное строение, это целый конгломерат. Туда входит масса всего, начиная от каменных зданий, материальных вещей, которые транслируют себя сами своим вещественным существованием. Но что такое институциональный уровень, всем понятно, не будем на это тратить время.

Наряду с этим, следует выделить еще и уровень интеллектуальный, если угодно. В составе религиозной традиции важен и играет самостоятельную роль такой компонент, как вероучение, доктрина, догма, богословие. Эти три компонента для грубого, беглого описания уже достаточны. У нас постепенно вырабатывается аппарат, позволяющий проследивать процессуальность, процесс развития. Мы выделили в составе религиозной традиции три слагаемых, и у каждого из них есть какая-то своя жизнь во времени. Духовная традиция в один период может из этих компонентов стоять на первом месте, а в другие периоды она может оказаться на последнем. Институты в раннем христианстве, как мы знаем, практически вообще отсутствовали. А одно из главных обвинений секулярного мирского сознания в адрес позднего христианства заключалось в том, что в христианстве кроме институции ничего и не осталось. Таким образом, каждый из этих основных слагаемых имеет свою историю и, проследивая, как меняется их соотношение между собой, мы уже не так мало можем сказать о процессе. Еще больше мы начнем понимать, если мы введем еще другие традиции.

Уже в названии доклада присутствует культурная традиция. Не требует доказательства тот объект, который мы собираемся описывать и который называется *историко-культурный организм*. Здесь, разумеется, культурная традиция принадлежит к ведущим традициям. И опять-таки понятно, что, как и религиозная, культурная традиция представляет собой в еще большей степени конгломерат самых разных традиций: когнитивных, обучающих, научных. Каких только субкультурных традиций не существует. Все легко выстроят длинный список. И опять-таки понятно, что это помогает описывать процессуальность. Каждая субтрадиция имеет собственную историю, собственную динамику. А наложения разных эволюций и разных динамик формируют совокупную динамику культурно-цивилизационного организма.

Дальше я назывным образом упомяну, какие еще традиции входят в этот базовый набор. Конечно, социальная традиция, это уже совсем обширнейший конгломерат. Если угодно, это просто шапка для всех традиций какие бывают. Даже духовная традиция, как я уже упоминал, предельно удаленная от социальности по своей внутренней природе, тем не менее, в своих внешних аспектах тоже может рассматриваться как социальная традиция. И так далее. Понятно, что наряду с культурной традицией и всеми ее субтрадициями существует обширный набор социальных, которые все-таки культурными не являются. Традиции в хозяйственной сфере, хозяйственно-экономической, в практической, эмпирической жизни социума. Какие важные, а какие нет, это определяется конкретикой того организма, который мы решили рассматривать.

В случае русского культурно-цивилизационного организма зачастую заметную роль играют народные традиции. Что понимается под народными традициями? Тут мы выходим в область этнической антропологии. С народной стихией связывается понятие «низовой культуры» и так называемых «пережитков», которые я уже упоминал. Это сидящие на разных горизонтах глубинного сознания и глубинной памяти устойчиво транслируемые паттерны. В частности, в христианстве эти паттерны относятся к дохристианскому языческому сознанию. Нам некогда будет говорить о конкретных эпохах и, в частности, о Киевской Руси. Характернейшей чертой существования и структур сознания Киевской Руси всегда называют двоеверие. Вот двоеверие это и есть

феномен, когда народные традиции вышли на авансцену, удерживались на авансцене. Было осуществлено крещение Руси. Происходило интенсивнейшее внедрение и духовной, и культурной традиций, отвечающих христианству. Но в это же время продолжалось устойчивое существование народной традиции, в которой транслировались дохристианские содержания. Собственно это в структурных терминах и называлось двоеверием. Бывали периоды, когда эти глубинные пласты становились существенными, но это уже историческая конкретика. Вот такой базовый набор.

Конечно, для прослеживания процессуальности нужно нам еще концептуализовать, какие отношения складываются между традициями. Понятно, что все эти традиции не являются независимыми, а, наоборот, вступают в разнообразнейшие отношения. Здесь можно рассуждать на уровне математической логики. Здесь могут быть отношения взаимного исключения. Скажем, в массе случаев мы можем сказать, что если в данном социуме наличествует некая традиция, то целого ряда других заведомо быть не может. Есть отношения исключения. И наоборот, реализуются отношения включения, когда из существования данной традиции можно заключить о непреходящем существовании и других традиций. Наиболее существенным для нас являются уже упомянутые отношения примыкания, когда некоторая традиция усваивает определенные свойства, предикаты от другой традиции. Реализует себя как примыкающую, ассоциированную с какой-то другой традицией. Опять-таки заимствовать можно самые разные элементы: ценностные, поведенческие, психологические, чисто культурные и так далее. Тогда та традиция, от которой нечто заимствуют другие традиции, может именоваться «ведущей», а другие примыкающими или ассоциированными с ней.

Иногда бывает удобно для тех традиций, которые примыкают к духовной традиции, ввести особый термин. Духовная традиция уникальна тем, что она транслирует личный опыт, аутентично-антропологический опыт. Значит, что-то заимствовать существенное у духовной традиции, это значит разделять или по крайней мере пассивно пытаться разделить этот специфический личный опыт. Установки разделения опыта описывались в современной философии. Вокруг этого представления развивается диалогическая философия, и, в частности, прямо об этом толкует концепция участности Михаила Михайловича Бахтина. Когда осуществляется установка сочувственной заинтересованности, соучастия в другом сознании, в другой традиции, это называется концепцией «участности». Здесь как раз, не раздувая ее значения, как одно время делалось, а совершенно конкретно можно говорить, что те традиции, которые себя осознают как примыкающие к духовной, могут характеризоваться как участные по отношению к ней. А духовная традиция оказывается ведущей.

Далее, что для нас существенно, можно перейти к описанию процесса. Введены термины, аппарат, тот минимум понятий, которым можно ограничиться. На базе этого аппарата можно сформулировать два основных тезиса. Во-первых, определяющий фактор процесса развития культурно-цивилизационного организма заключается в отношении и взаимодействии духовной традиции и культурной традиции. Они оказываются ключевыми, и какое между ними сложится отношение, как это отношение будет развиваться - это и является (в моем способе дескрипции) определяющим фактором. То есть ядро метода теперь обозначилось отчетливо. Мы смотрим в каждом данном историческом срезе или в эпохе, идентифицируем состояние духовной традиции. Описываем состояние культурной традиции. Смотрим, каково между ними взаимодействие, и какие в этом взаимодействии заложены тренды. Так у нас и возникают определенные способы описания процессуальности. Разумеется, я не могу подробно описывать, почему это так. Из того, что я говорил, приблизительно ясно, что культурная традиция является ведущей для культурного организма, это можно не доказывать. А то, что и духовная традиция при всей ее узости и избранности тоже является ведущей, это ясно из всей моей идеологии. Поскольку происходящее в антропологическом пласте реальности определяет глобальную динамику, то это принимается в качестве исходных

позиций современного гуманитарного мышления. Понятно, что духовная традиция оказывается ведущей. И то, как у нее складываются отношения с культурной традицией, и является определяющим фактором, пружиной процесса.

Дальше мы можем переходить к прослеживанию русской истории. Но есть еще одно очень важное промежуточное понятие. Мы говорили о важности трансляций. Мы говорили, что культурно–цивилизационный организм России формируется традициями. А откуда берутся сами традиции? Существует генезис и он, конечно, очень существенен. Генезис представляет собой трансляцию на Русь фонда определенного культурно–цивилизационного, духовного содержания, которое я выражаю (это последнее специальное понятие) понятием Восточно–христианский дискурс. Это понятие постепенно начинает достаточно широко звучать. Тем не менее, пока оно все–таки мало распространено, и о нем надо сказать. Что имеется в виду? Это определенный дискурс в точном смысле семиотического процесса, способа означивания реальности. Это дискурс, который содержит духовный, концептуальный, эпистемологический фонд для формирования Восточно–христианского менталитета и культурно–цивилизационного организма. В этой модели все время возникает двойственность, связанная с тем, что дескрипцию мы строим одновременно. Мы говорим о русском сознании. Что это за сознание? Здесь всегда имеется в виду некое раздвоение. Мы можем говорить о валидности нашей дескрипции для индивидуального сознания и для культурно–цивилизационного организма. На самом общем уровне это проходит. В описании конкретных проблем нас могут взять за руку и сказать, что эти пласты надо различать – на уровне цивилизационного организма нечто справедливо, а на уровне индивидуального сознания, может, и нет. Или наоборот. Но это конкретика. Гуманитарный дискурс вещь крайне размытая и необязательная. На общем уровне пока никому не захотелось педантично возразить. Можно считать, что дескрипция развивается и для собственно сознания в обычном смысле, и для сознания нации, культурно–цивилизационного организма, пока мы сами не захотели сузиться и не оговорились, что это годится для одного из указанных пластов.

Так вот, Восточно–христианский дискурс содержит фонд для формирования и на том, и на другом уровне: и для формирования менталитета, и для формирования культурно–цивилизационного организма. У этого дискурса есть главное отличие, которое работает по–своему в каждой из эпох, всегда и постоянно. В этом фонде, главным ключевым элементом является опыт аутентично–христианского характера, опыт устремления ко Христу и соединения с ним. Это опыт аутентично–христианского сознания. Вокруг него выстраивается все остальное содержание Восточно–христианского дискурса как вокруг стержня, и в этом его специфика. Западно–христианский дискурс так не устроен. Установки на примат опыта там нет. И отсюда вытекает множество важных особенностей православной истории, которые мы, к сожалению, не имеем возможности проследить и упомянуть.

Запуск процесса, «triggering» — как говорят в психологии, происходит в результате трансляции Владимиром Святым, условно говоря, Восточно–христианского дискурса из Византии на Русь. Содержание этой трансляции — внедрение Восточно–христианского дискурса в новом ареале — и составляет содержание киевского этапа истории в нашем описании. Уже на этом этапе проявляется ряд ключевых особенностей. Формируется специфически русский культурно–цивилизационный организм, а отнюдь не клон византийского. Обстоятельство, что был протранслирован византийский фонд, а в результате трансляции возник специфический русский культурно–цивилизационный организм, я выражаю упрощенно формулой «парадокс Пушкина». У Пушкина в письме есть известная фраза о том, что *греческая вера дает нам всем особенный национальный характер*. Эта простенькая фраза парадоксальна по своему смыслу. Веру принесли греческую а она каким–то образом ухитряется давать нам наш особенный русский характер. Не подражание греческой вере, а наш особый характер. Как это возможно?

Разрешение парадокса оказывается простым. В терминах общей культурологии его можно довольно скучно проинтерпретировать. Трансляция воспринимается неким субстратом в определенных условиях и при наличии определенных способностей этого субстрата, и тогда транслируемый фонд оказывается новой возможностью. Транслируемое содержание работает как поле возможностей для самораскрытия, а не как образец для подражания. Для русского сознания и в нем — благодаря этому фонду — возникают новые измерения, которых оно не имело. И в этих измерениях русское сознание разворачивается уже по-своему. Вот такой простой ответ. При трансляции возможны, конечно, и другие варианты. Транслируемый фонд может быть использован как образец для подражания. Такое в культуре бывало сколько угодно. Пример — Россия XVIII века, когда происходила вестернизация русской культуры, что привело к становлению невероятно лоскутного, нетворческого и подражательного характера этой культуры.

В Киевской Руси было иначе. В качестве простейших иллюстраций я приведу пример первой канонизации святых, которая произошла на Руси. В 988 году (я говорю, конечно, очень схематично, упрощенно), совершилось крещение Руси. В 1015 году, через 27 лет после крещения, произошло убийство князей Бориса и Глеба. А уже в 1020 году совершился первый акт канонизации. Но вновь образованная епископия Константинопольской Церкви подняла вопрос и добилась с большим своим настоянием канонизации убиенных Бориса и Глеба, которые отнюдь не соответствовали имевшимся византийским представлениям о святости. С канонизации Бориса и Глеба был образован новый чин святых, новый чин святости — святых страстотерпцев. Борис и Глеб, как мы помним, не были мучениками за веру. Причисление их к лику святых для византийского сознания не было абсолютной очевидностью. Тем не менее, для русского сознания, только что ставшим христианским, за этим была некоторая духовная настоятельная очевидность. И Константинополь убедили в необходимости их канонизации. В их кончине был явлен-таки определенный род христианской святости. Святость эта выражалась в смиренном принятии кончины, дабы не приумножалась рознь, не приумножалось насилие. Это, если угодно, тоже способ соучастия в жизни и смерти Христа. Это соучастие в его способе смерти, и потому это было осуществление христианской святости. Разумеется, никаких богословских спиралей русское сознание в ту пору не выстраивало, но для него это было определенной духовной очевидностью, которая настоятельно требовала духовного события. И духовное событие состоялось. Это и есть парадокс Пушкина в действии. Протранслированный фонд выступил как реальная возможность самораскрытия культурно-цивилизационного организма.

В качестве других, следующих эпох я, естественно, выделяю *Московскую Русь*. Этот период является необычайно амбивалентным. Относительно него сталкиваются самые конфликтующиеся мнения, причем это авторитетные мнения в науке, а в журнальных баталиях. В науке существует линия восхваления, превознесения Москвы и линия шельмования Москвы — как «православного ханства» и т.п. вещей. Обе эти линии имеют под собой очень серьезные основания. Дальше — период *имперской России*. В этом выделении эпох я хочу прежде всего подчеркнуть, что наша концепция работает, что отношение духовной и культурной традиций действительно есть определяющий фактор.

Второй тезис общий я так и не огласил, а он состоит в том, что для русской культурной истории типично конфликтное отношение духовной и культурной традиций. И эта конфликтность в эпоху Московской Руси начинает проявляться в полной мере. Это очень важная вещь, также характеризующая русскую специфику. В содержании Восточно-христианского дискурса главную роль, конечно, играет духовная традиция. Но в него входит еще один компонент, отличающийся от духовной традиции. Византийский культурно-эпистемологический духовный фонд включал в себя наследие римской языческой, дохристианской религиозности, которая оказалась весьма востребованной, когда христианство стало государственной религией в имперском Риме. В Древнем Риме официальная римская религия выполняла функцию религиозной сакральной легитимации

императорской власти. И когда роль официальной религии заняло христианство, волей-неволей императоры стали нагружать его функцией сакральной легитимации самих себя, своей власти. Христианство, как мы знаем, согласилось с этой функцией и ее выполняло. Но отправлять такую функцию аутентичный христианский опыт никак не помогал. Никакой легитимации императора нельзя найти в Новом Завете ни под каким микроскопом. Максимально, что можно там найти, это «кесарю – кесарево», что очень далеко по смыслу от сакрализации власти. Византийское же сознание согласилось с функцией легитимации власти и начало активно дополнять Восточно-христианский дискурс соответствующим содержанием. Это содержание я и называю *«парадигма сакрализации»*.

Сакрализация — это обозначение характерного элемента дохристианской имперсональной языческой религиозности. Такие содержания, насколько позволяла христианизированная форма сознания, в Восточно-христианский дискурс были вобраны и протранслированы на Русь. Возникает еще одна линия исторической драматичности. Сам Восточно-христианский дискурс оказывается также фундаментально двойственным в своем содержании. В нем есть личностные, аутентичные, христианские содержания, связанные с духовной традицией, а есть привносимые из Древнего Рима. Но как всегда в таких случаях, привнесенный элемент стремится утвердить себя в доминирующей роли, что он-то главным и является. Как говорится, «лучшая защита – это нападение». Взаимоотношение этих двух элементов в составе Восточно-христианского дискурса я называю сочетанием духовной традиции или «линии *обожения*» (высшее состояние, к которому направляется христианская духовная практика и есть *обожение*) с «линией сакрализации». Между ними также выстраивалась своя историческая драма.

В каждый период соотношение линии *обожения* и линии сакрализации могло быть разным. Их соотношение также играет ключевую роль в выстраивании русской истории. Московская Русь в этом плане является критически важным периодом. В начале этого периода, в XIV-XV столетиях, в век преп. Сергея Радонежского и преп. Андрея Рублева имел место расцвет духовной традиции и никакого особого засилья сакрализации не было. В конце Московского периода, к концу XVII века, духовная традиция была вытеснена до крайней маргинальности и почти до несуществования. В это время почти все содержание московской религиозности занимает парадигма сакрализации. У нее кроме функции легитимации власти была еще одна сфера приложения, а именно: сфера религиозного символизма. Собственно линия *обожения* предполагала связь с иным горизонтом бытия, заключающуюся в личном опыте богообщения. Сакрализация предполагала другую связь с божественным — такую связь, которая может заключаться в неличностных элементах, через предметы, обряды. Сакрализация обряда, это вторая сфера действия в рамках парадигмы сакрализации.

В России получили распространение оба направления сакрализации. С развитием централизованной государственности все более востребованной стала сакрализация как легитимация, обожествление власти. Вместе с тем, необычайно быстро развивалось символическое религиозное сознание. Личностное богообщение все более заслонялось религиозным символизмом. Возникло то, что позже называли феноменом «обрядоверия». К концу Московской Руси сакрализация полностью господствует, духовная традиция неизвестно где, и с этим вытеснением духовной традиции исчезают и возможности развития культурной традиции в рамках Восточно-христианского дискурса. В рамках сакрализованного сознания просто не предполагалось наличие культурной традиции. Культурной динамики тут нет, и ей неоткуда взяться. Между тем культурно-цивилизационный организм без культурной традиции существовать не может. Для развития культурной традиции в России оставалось единственное русло — русло вестернизации, то есть заимствования культуры с Запада. И в XVII веке эта бинарная оппозиция развития России уже обозначилась и определяла фактуру существования. Это была оппозиция ведущих традиций, ведущих линий — сакрализации и вестернизации. Это

была предельно нездоровая фактура. Как полюс сакрализации, так и полюс вестернизации ничего хорошего в себе не несли, они оба были неорганичны. И в соответствии с этой неорганичностью и того, и другого, Россия начала выпадать из истории, утрачивать историческую динамику.

Здесь необходима была такая фигура, как Петр I. Начинается период имперской России. Петр успешнейшим образом вернул России динамизм исторического существования. Он потеснил парадигму сакрализации, оставив от нее минимально необходимое, то, что требовалось для сакрализации лично его, императора, и власти. На обрядовое ему было в высшей степени наплевать, оно существовало, но было заметно потеснено. В религиозной сфере был раскол, феномен раскола как раз и был вызван торжеством обрядовения в русской религиозности. Но, ясно, что исторический организм, созданный Петром, нес в себе очень большие риски, хотя Петр и вернул историческую динамику России. Вернул он ее путем резкого наращивания вестернизации при очень тщательно подобранном контенте, то есть таким образом, чтобы проводимые реформы были технологическими реформами, направленными прежде всего на достижение эффективности машины власти, машины управления. Но, одновременно, здесь закладывались очень большие опасности и риски. Во-первых, духовная традиция продолжала быть в упадке. А, во-вторых, в области культурной традиции шла безбрежная политика заимствования, в результате которой культурная традиция, как я выражаюсь, стала «лоскутной», представляла собой ряд совершенно раздробленных, разрозненных и несвязанных кусков, включавших в себя какие-то обрывки французской галантной культуры, немецких практик управления, голландских и английских технологий, каких-то третьеразрядных мистиков, найденных там и сям. Одним словом, все это несло в себе очень большой исторический риск.

Наконец мы переходим к заключительному периоду. Здесь творческие потенции культурно-цивилизационного организма России проявились наилучшим образом. Риски, оставленные петровской реформой, были преодолены. И эту работу претворения я называю «русским синтезом». Общеизвестна формула Герцена о том, что «на вызов Петра Россия ответила явлением Пушкина». Так вот, явление Пушкина и есть синтез культурной традиции. Лоскутная культура была претворена в русскую классическую культуру, в культуру периода, который заслуженно называется «золотым веком» русской культуры. Русский синтез положил начало феномену русской культуры начала XIX столетия. Параллельно происходило возрождение духовной традиции. Так что и эта опасность была преодолена. Но преодоление конфликтности духовной и культурной традиций не состоялось. Эта конфликтность не принимала резких форм, но между двумя традициями не было никакой общительности. Как русский культурный синтез символизируется фигурой Пушкина, так возрождение духовной традиции символизируется фигурой преподобного Серафима Саровского. Но и Пушкин, и Серафим Саровский, будучи современниками, по всей вероятности, не знали о существовании друг друга. Но они, по крайней мере, не враждовали. Духовная традиция и культурная традиция были разделены, но не были враждебны друг к другу.

Дальнейший период — это классическая русская культура XIX века. Во-первых, это развитие русского синтеза, который породил классическую русскую культуру мировой значимости. Все мы знаем, как все это происходило. Русская проза XIX столетия уже несла в себе определенные потенции соединения с духовной традицией. Есть лежащие на поверхности факты этого сближения, заключающиеся в тяготении определенного культурного слоя к Оптиной Пустыни, к аскетической культуре, есть проза Достоевского, непосредственно связанная с аскетическими мотивами. Но в этот период можно заметить и более существенный и глубже лежащий фактор. Феномен классической русской прозы XIX столетия основан на глубинной проработке феномена личного общения. Дух и атмосфера русской классики — это проработка личного общения. Все вырастает, развивается в этой стихии. Русское общение вырисовывается, выступает в качестве

особой культурной и духовной ценности, о чем говорит и что прорабатывает также и духовная традиция.

Но параллельно с этим творческим руслом развивался и разрушительный тренд. Конфликтность русского развития выражается в том, что в каждый период развития можно отыскать острые оппозиции, поляризации в составе культурно–цивилизационного организма. Исторически первой из оппозиций, которые потом и вызвали коллапс развития культурно-цивилизационного организма России, я бы, пожалуй, назвал спор иосифлян и нестяжателей в начале XVI столетия — ключевого столетия в русской истории. Затем была оппозиция XVII-го столетия — «сакрализации-вестернизации». И, наконец, в век великой русской культуры, в XIX век, происходит также и эскалация поляризации. Эта поляризация организма, как метастаза его разъедающая, выражается уже в целом наборе различных оппозиций. Возникает, наряду с существующим творческим руслом, устойчивый разрушительный тренд.

В этом разрушительном тренде развивается феномен кружков, который проходит целый ряд стадий: от кружков нигилистов к кружкам народников, и от народников, как мы знаем, к развитому революционному движению. И в этих рамках возникает русская интеллигенция как специфический феномен — возникает на стыке, на совмещении творческого и разрушительного трендов, и в частности, несомненно, как фермент разрушения. И далее, когда оба тренда развились, они уже не могли существовать независимо, параллельно. Они сближались, перекрывались и, наконец, совместились. И когда они, два противоположных, конфронтационных тренда, совместились в одном сознании, то — как психологи скажут — произошел коллапс сознания. Это крушение империи. Коллапс принял форму, которую я описываю в психологических терминах, характеризую коллапс, крушение имперской России и, соответственно, культурно–цивилизационного процесса как макроэпилептический припадок. У меня нет возможности доказывать, аргументировать, сейчас я могу только огласить это.

Начальной фазой припадков является специфический момент, который Достоевский (действительный пророк русской революции и носитель этого сознания) из личного опыта описывает как *момент ауры* — состояние сознания, непосредственно предшествующее припадку, который является формирующим. Момент ауры — это некоторое состояние, когда на миг вдруг достигается особое всеохватное видение мирового и культурного целого. Это напоминает мистические видения, в частности, знаменитое видение святого Бенедикта Нурсийского, когда он из окошка увидел всю вселенную в одном луче. Момент ауры — это нечто такого типа, но в эпилептическом контексте. В этом состоянии возникает на миг всеохватное видение мирового целого и вширь, и вглубь, специфическое видение целого в его полноте, его смысла и красоты. На уровне индивидуального сознания подобные яркие описания мы можем найти у Достоевского. Это два описания: в «Дневнике писателя», где Достоевский описывает состояние перед приведением смертного приговора в исполнении; и второе — когда в романе «Идиот» князь Мышкин описывает свое состояние перед припадком. Но это в дискурсе индивидуального сознания. На макроуровне, как я это интерпретирую, состоянием ауры русского культурно–цивилизационного организма явилась культура Серебряного века. Это ее макро-психологическая характеристика, характеристика природы этой специфической культуры.

Как раз вокруг этого тезиса у меня есть довольно основательная аргументация, связанная с концептами синергичной антропологии и с тем, что по своему типу культура Серебряного века — это классическая культура модернизма. То есть культура модернизма, конечно, как раз совсем «неклассическая», но это в другом смысле. Модернистская культура в терминах современной науки и синергичной антропологии — это культура, развиваемая в топике бессознательного, в топике безумия. Так что, в

частности, и с этой стороны возникает обоснование тезиса, что момент культуры Серебряного века, это момент ауры.

А дальше приходит сам припадок. Период революций и гражданской войны — это и есть макро-эпилептический припадок. На общем уровне такую гипотезу высказывали многие. Никаких откровений тут нет, но я полагаю, что это можно оформить в качестве самостоятельной научной интерпретации. Довольно близка к этой интерпретации теория Питирима Сорокина. Он не развил подробной теории революции, но развил некий ее набросок, каркас. А, как мы понимаем, Питирим Сорокин — это автор, которому мы можем в этом отношении предельно доверять. Этот человек был не только великим социологом, но и активнейшим участником тех событий, наблюдавшим их в период русского припадка из самых разных позиций, как и требуется в научном наблюдении, в хорошо поставленном научном опыте. Опыт Питирима Сорокина разворачивался и в Зимнем дворце, (как мы помним, он был секретарем Керенского), разыгрывался и в подполье, где он скрывался в русских деревнях в годы гражданской войны. Одним словом, компетенция здесь была предельная. И на основании этих компетенций Сорокин выдвинул поведенческую, как он сам ее называл, интерпретацию революции. В реальной же развертке он говорил именно о состоянии припадка. Здесь аргументацию можно разворачивать достаточно основательную, но, как говорится, все это можно достроить, на что сейчас времени у нас решительно нет.

И дальше идет период советского тоталитаризма. Тут мы вступаем в область, когда валидность моей концепции исчерпывается. Для психологов понятно, что после припадка возможно не вернуться в исходное состояние и не вернуться, как говорится, по-крупному. Можно вернуться в какого-то уже совершенно другого себя, принципиально другого себя, с другим структурированием. И не в том дело, что имевшееся ранее компоненты традиции станут другими. Возможно, что сама структура станет абсолютно другой, что произойдет метаморфоза, или псевдоморфоза, или репетиция смерти и так далее. Так вот, в пределах своих компетенций я заключаю, что перерождение действительно имело место. Для последующих периодов существования культурно-цивилизационного организма дескрипция в терминах формирующего сообщества традиций мало адекватна. Можно пробовать ее использовать, но в качестве базового инструмента это уже мало адекватно. Соответственно, по поводу дальнейших периодов я высказываю некоторые наблюдения и гипотезы.

Что касается периода тоталитаризма. Во-первых, это действительно перерождение. В качестве главного элемента нашей дескрипции мы выдвигали духовную традицию, как более широкое целое — религиозную традицию. Как мы знаем, при большевистском режиме не только духовная, но и куда более широкая религиозная традиция были просто насильственно элиминированы. Если нет духовной традиции по декрету, то как мы будем пользоваться нашим способом дескрипции? Вместо этого я выделяю три эффекта тоталитарного сознания. Феномен тоталитаризма я характеризую следующими тремя эффектами. В начале я их назову, потом их кратко раскрою. Первый — это личностная редукция. Второй — архаизация. Третий — насильственная синергия. В двух словах, под личностной редукцией я понимаю создание антропологической формации, которую Алексей Лосев назвал «человек редуцированный». Мой покойный друг Вениамин Бибахин как-то сказал: «Мы ж люди редуцированные. - Что это такое? - переспросил он сам себя, — А это вот как гласные на концах слова редуцируются». За Лосева я здесь договорю. Возникают редуцированные типы структур личности и идентичности. Человек в духовной практике конституируется Инобытием, а в данном случае человек конституируется редуцированным Иным. Возникают урезанные идентичности — групповая, партийная, советская идентичности, скажем так. Про редукцию достаточно, это совсем просто, и об этом мы много говорили. Как раз этот эффект хорошо описан.

Следующий эффект архаизации, о нем мы говорили, но недостаточно. Происходит скатывание в архаические антропологические формации, в глубоко дохристианские, в действительную антропологическую архаику. Это выражается очень во многом. В случае нацизма это проявилось ярче всего. Тут это лежит просто на поверхности. Нацистское сознание нашло для себя прямой способ архаической религиозности, в достаточной степени мнимой, сконструированной. Но по всей своей фактуре она архаическая, что нацистское сознание и не скрывало. Здесь этот тренд в духовную архаику был сознательным и выраженным. Это, кстати, воспроизводится в современных движениях так называемого традиционализма дугинского или подобного толка. Тренд в архаику, являющийся одной из составляющих тоталитарного феномена и имеющий под собой почву, вполне может рассчитывать на успех. В случае советского тоталитаризма подобная архаизация не была на поверхности. Она не входила в публичную риторику режима, но она, несомненно, была. В некоторых своих текстах я свидетельствую на эту тему подобно. В любом случае эффект архаизации следует включить в антропологию тоталитаризма.

И, наконец, третий эффект тоталитаризма я бы считал самым существенным. Мне не случилось слышать, чтобы о нем кто-то говорил. Это то, что я называю «насильственной синергией». Когда человек достигает самореализации в духовной практике, то ключевым элементом такой самореализации является синергия. Человек реализует себя как открытую систему, достигает своего размыкания навстречу иным энергиям, энергиям инобытия, которым он предоставляет действовать на своей территории. И свои собственные энергии он устремляет и выстраивает для действия сообразного действию этих иных энергий, энергий иного. Это феномен синергии. Это то, что ведет к *обождению*. В случае тоталитарного сознания осуществляется похожий эффект. С одной стороны, структурно-похожий, но, с другой стороны, — прямо противоположного рода. Здесь мы вступаем на почву, где синергийная антропология прямо граничит с синергетикой. Теория открытых систем, протекания через них потоков энергии и специфической процессуальности, специфической динамики, которая при этом генерируется — это классический сюжет синергетики. Классический механизм самоорганизации. Так вот, что здесь происходит в тоталитаризме? Я это выражу очень примитивной картинкой. Человек в синергии превращается в открытую систему. Но не путем обоюдного устремления, а путем насильственного вскрытия сознания. Вскрытие это проделывается просто и эффективно. Человеку транслируется следующий внятный текст: первое — если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть, пытки, расстрел, лагерь и подобные удовольствия. Второе — думать правильно, это думать вот так-то и вот то-то. Третье — думать правильно, это думать верные вещи, это быть в истине, быть со всеми, это хорошо и замечательно, это счастье, бодрость и энергия. Четвертое — если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть — пытки, расстрел, лагерь. Как мне представляется, этот текст и транслировался. Это текст не просто высокой, а повышенной доходчивости. Он невероятно доходчив. Он доходит и совершает *вскрытие сознания*, начинает действовать в сознании. И каким бы путем вскрытие ни было бы совершено, в открытом сознании начинаются синергетические самоорганизующиеся эффекты. Сознание начинает структурироваться, организовываться, сообразно с действующей в нем внешней энергией тоталитарного текста. Человек начинает понимать, что думать правильно — это хорошо и замечательно. Последняя фраза романа Оруэлла: «Он уже любил старшего брата». Более или менее этого достаточно.

Дальше наступает постсоветский период. Про него я более-менее систематически что-то написал. После ухода тоталитаризма в силу его высокой специфики его уход, каким бы способом он ни произошел, это опять не эволюция, а о некая метаморфоза, и природа его бог весть какая. Возможны перерождения и радикальное переструктурирование. Чтобы решить, что нам выбрать относительно такой глобальной характеристики, сначала надо каким-то образом взглянуть и квалифицировать природу самого перехода или ухода. Что такое был уход тоталитаризма? Здесь я никак не посягаю на политологический анализ. Я

здесь, стараясь оставаться в рамках концепции культурно-исторических форм, гипотетически характеризую этот переход примерно таким образом: происшедшее — это острый кризис власти, разрешившийся, однако, не революцией, не переворотом и не крушением власти, а всего лишь частичной ротацией правящего слоя, частичной сменой политической модели, существенной сменой экономической модели и единственным полным уходом тоталитарной модели идеологического террора. Но эта модель уже и в поздний советский период была гнилой, работала весьма плохо и неохотно. Важно подчеркнуть, что свершившейся переход не отвечает классической революционной формуле. Новые силы сбросили старый режим и взяли власть. Поскольку никаких новых сил в России не появилось, ни в политической, ни в экономической, ни в культурной сфере, единственным заметным новым действующим агентом на сцене оказался бандитский слой. Но и он не сумел стать устойчивым и длительным игроком, участником процесса развития.

В качестве упрощенной резюмирующей фразы суть перехода я бы выразил так: номенклатура успешно осуществила «спланирование» из социализма в капитализм. *Спланирование* - это термин из политических процессов 30-х годов, о котором говорит в своих книжках Надежда Яковлевна Мандельштам. Когда представители тех или иных сфер номенклатуры находили некоторую сферу деятельности рискованной, опасной или мало выгодной, они осуществляли переход в другую сферу деятельности, который назывался «спланированием». Надежда Яковлевна описывал как чекисты «планировали» в литературу. Так вот, формирование ельцинской России, на мой взгляд, и есть самая масштабная и самая успешная операция номенклатурного *спланирования*. К чему это привело? Каковы структуры постсоветского сознания и социума?

Прежде всего, на мой взгляд, изменения в плане общественного сознания, его стереотипов, структур в этом переходе были наиболее радикальные. Более радикальные, чем в других планах, поскольку в тоталитарном государстве все эти стереотипы, структуры сознания определяла обязательная идеология. И вот она не просто перестала быть обязательной, она, во-первых, подверглась сокрушительным обвинениям, радикальной переоценке с плюса на минус, и хотя не ушла совсем, но осталась лишь в маргинальной роли. Поэтому появилась одна из абсолютно верных популярных формул постсоветского периода: *в общественном сознании создались вакуум и дезориентация*. А вскоре к этому добавилось еще некоторое отягчающее обстоятельство. В поздний советский период оппозиция и критика режима обычно рисовали такую картину, что со снятием идеологических оков, с уходом тоталитаризма первым делом сразу же произойдет возвращение ко всему лучшему и высшему, что было в досоветском обществе, в досоветской культуре, и именно на этой почве сложится новое общественное сознание, начнется расцвет свободного творчества. И, как известно, эти прогнозы и ожидания потерпели провал. Это еще больше усилило дезориентацию, вызвало фрустрацию и послужило усилению цинизма, который и так был значителен. Этим подготавливались установки безразличия, установки согласия на принятие того, что хотя бы полезно в жизни, чего хотят сильные, чего хочет власть. В свою очередь это толкало к победе стереотипов косности и потребительства. К типу общества потребления вели и глобальные тренды. влияние усилившихся связей с глобальной потребительской культурой и сознанием.

Таковы предпосылки того, что складывалось. А теперь я кратко описал бы по пунктам, каким в итоге сложилось, а может быть еще и не сложилось, а только продолжает складываться тип постсоветского сознания. Это будет еще не портрет, а только расстановка основных вех. Я просто по списку укажу те признаки, которые присутствуют в ситуации. Прежде всего, нужно констатировать, что победившие импульсы и тренды - это тренды возвращения — возвращения к некоторым началам и формации доприпадочной дореволюционной России. Но к каким же именно элементам происходит возвращение? О возвращении говорили и розовые ожидания, что да, будет возвращение ко

всему лучшему, творческому, высшему. Пессимисты, как всегда, предполагали, что будет возвращение ко всему худшему. И тоже находили свою аргументацию. В действительности, как мне видится, по преимуществу и охотнее всего русское сознание возвращается не к лучшему и не к худшему, а оно возвращается к самому привычному и легко доступному, к освоенному, к наезженному, к нетребующему нового усилия, к тому, что потакает инерции и косности. Это очень понятно. Из всех испытаний, из всего предшествующего жуткого столетия, разумеется, общественное сознание и культурно-цивилизационное организмы выходят, мягко говоря, в некотором истощении. Поэтому тяга к инертности, к косности, к позиции где можно не двигаться, а отлежаться, понятна. В недавнем обзоре социопсихологической ситуации я прямо увидел тезис. Я цитирую: «Готовность двигаться предельно мала». Такое сознание настроено отвергать неизвестное и чужое, требующее высокой активности и перемен. В отечественной истории для возвращения наиболее подходящим ориентиром служит царствование Александра III — «героя нашего времени», и отчасти Николая I, хотя в меньшей степени, поскольку тут элементы активизма были более очевидны, эта эпоха была более требовательная.

Таким образом, происходит возвращение. Это возвращение, которое можно передать бессмертной формулой возвращения во всесильное черномырдинское: «А получилось как всегда». Понятно, что в сфере социального устройства сознание, которое ориентировано на восприятие костного и наезженного, приходит неизбежно к господству бюрократии и чиновника. В аспектах социального устройства это практически безальтернативный эффект. Воспроизводство бюрократии оказалось не просто расширенным, оно оказалось гипертрофированным. Засилье чиновника, я полагаю, сегодня превосходит и эпоху Александра III, и прочие эпохи. Забюрократизированная система развивает классический набор дефектов, который общеизвестен. Главный из дефектов - это гиперкоррупция и негативный отбор. Масштабы этих явлений сегодня также превзошли и имперские, и советские показатели. Это вторая черта, если угодно.

Третья черта, доминирующий тренд — это черномырдинское «как всегда», тренд инертности, косности, — он определяет формирование и национальной идентичности, и системы ценностей. Вдобавок очень активно осуществляется манипулирование массовым сознанием. Направляемое активно работающими системами манипулирования, да и само тяготеющее к привычному, постсоветское сознание пытается найти и осмыслить себя, обрести идентичность в системе установок, в сетке координат, ориентированной на инертный порядок, образца императора Александра III, с некоторыми сюда добавляемыми подкреплениями. Скажем, эффективно используются некоторые элементы доктрин николаевского времени и, прежде всего, знаменитый трехчлен графа Уварова: «православие – самодержавие- народность». Сознание, прибывающее в такой истощенной фазе, пытается обеспечить поддержку своего духа с помощью антуража имперских мифологем, идиологем и просто фантазий. Но что за этим стоит? На проверку оно приближается не столько к позднему имперскому консерватизму, сколько к другой промежуточной более поздней вариации — к постсоветскому застою. Не к Александру III, а к Брежневу. Это опять-таки сформулировал мудрец Черномырдин в другом афоризме: «Какую партию ни строй, а все равно получается КПСС», — а император Александр III остается при всех его качествах на недостижимой высоте.

Далее. Этот поздний имперский антураж заведомо не способен обеспечить полной ориентации в современном мире. Он не может заполнить всех измерений мира личностей, пусть это даже приемлется, проглатывается, работает, но полноты ориентации, полномерности измерения этот антураж обеспечить не может, вакуум и дезориентация во многом еще сохраняется. И, пожалуй, главным локусом дезориентации остается сфера этики, исчезновение базовой этической модели. Сегодня здесь уже накопилась весьма тяжелая и опасная предыстория, целая история деэтицизации российского сознания. Сначала, как мы помним, взамен христианско-православной этики пришли и насильственно внедрялись коммунистические эксперименты в сфере этики — бездарные,

но поддерживаемые (для внедрения их в сознание) императивом террора. В качестве реакции они порождали недоверие и цинизм в отношении к этике как таковой. Затем коммунистическая этика, в которой во всех ее вариантах были отдельные зерна «революционного аскетизма», альтруизма, но и она в некий момент резко исчезла. И по принципу противоположности в пору «ельцинщины» на том месте, где у общества бывает этика, разверзлась выгребная яма – беспредел, когда в списке самых интересных и стоящих на высоких местах занятий человека утвердились занятия киллера, бандита и проститутки. Любопытно, что при этом продолжал работать большой зал консерватории, этому сознанию интересны были декабрьские вечера в музее изящных искусств и т.д. И когда в ту пору я в одном интервью довольно сдержанно отметил наличие этого беспредела, то в следующем номере журнала была опубликована статья, где утверждалось, что этика в нашем обществе есть и что Хоружий здесь явно преувеличивает. На мой взгляд, если говорить в объективных, нейтральных терминах, в терминах диагноза и симптомов, это свидетельствует об очень определенной вещи: что сознание характеризуется, по крайней мере в этих его измерениях, абсолютной разорванностью и неменяемостью. Сегодня этот беспредел как бы отвергнут. Но что дальше появится на том месте, где бывает этика, и когда сознание вновь станет этически вменяемым, я предсказать не берусь. Это четвертая черточка.

И самое последнее, что я бы отметил. Как имперские игры, так и этические лакуны располагаются в верхних пластах сознания — в тех, которые так или иначе освещаются рефлексией. А как психологам известно, глубже этих слоев лежит еще очень многое, что не обсудишь и за полторы лекции. Из глубже залегающих содержаний упомяну только один единственный, но, как я полагаю, важный фактор. Глубже в сознании лежит пласт пережитков, понимаемых в том смысле, который этот термин (пережиток) имеет как концепт этической антропологии. Это опыт прошлого и особенно травматического прошлого. Есть разные виды и пути формирования пережитков, но одно существенно — это опыт травматического прошлого, отложившийся в коллективной памяти в форме смутных, мифологизированных мистифицированных, трансвестированных содержаний, где не только нельзя отличить истину от лжи, но где и само это различие не действует. Как известно, этот глубинный коллективный опыт очень стоек и влиятелен. Он может проявляться во всем, что характерно для глубинных проявлений. Мы не можем сказать, где пережитки способны проявиться, а где нет. В любых структурах поведения и сознания они могут вылезти на свет. А это значит, что поскольку постсоветское сознание живет в пережитках тоталитаризма, то каждый из нас каждый день независимо от своих желаний и убеждений, платит дань партии, ее ленинскому ЦК и товарищу Сталину лично. Что делать? Пережитки, прежде всего, требуют идентификации, они требуют оценки, требуют очищающей проработки, иначе они над нами сохраняют власть и могут привести к любым следствиям, из которых сегодня самое невинное — это признание Сталина величайшим лицом России. Будущее весьма зависит от судьбы этого пласта пережитков.

И, пожалуй, эти пять особенностей нам как-то нечто очерчивают. Существенно еще сказать, что сегодня в стратегию власти входит блокирование именно работы по идентификации и оценке пережитков. Осмысление тоталитарного опыта, разумеется, не запрещается, однако эффективно блокируется всеми средствами обработки сознания. Делается так, чтобы эта работа предстала для самого сознания неправильной линией, ненужной, вредной. Вместо этого, внедряются установки виртуализации истории, что происходило бы и без сознательных стратегий власти. Мы находимся в поле глобальных процессов, а глобальный антропологический процесс как раз и заключается в том, что я называю *вхождением в виртуальную топку*. Но виртуализацию можно в конкретной обстановке повернуть на службу по блокированию прорабатывающей и очищающей работы сознания. Вот также я нашел цитату-формулу механизма происходящей блокировки: «Следует создать у граждан счастливое забвение прошлого», — это цитата. Однако известно, что утрата сознанием качества историчности, утрата самосознания себя

в истории ведет к утрате ответственности, исторической ответственности, а затем и не только исторической. А в свою очередь утрата ответственности ведет к утрате способности самосоотнесения, к утрате идентичности. И мы снова оказываемся на скользком пути к перерождению. Новые эксперименты с уже изуродованной до невероятия российской идентичностью — это уже действительно постчеловеческие тренды. Те, кто сегодня манипулируют нашим сознанием, плохо себе представляют на какой стадии утраты всего мы уже находимся, и с чем они играют. Так выстраивается российская реальность глобального тренда виртуализации. А кроме того, этот тренд включает в себя и действительный постчеловеческий сценарий, сценарий утраты видовой идентичности, осуществления видовой эвтаназии, и так далее. На этом беглую характеристику постсоветского сознания можно закончить.

В качестве общего резюме произнесу два слова. В качестве главного вывода, суммирующего все вышесказанное, напрашивается одна гипотеза — гипотеза об иссякании жизненного и творческого ресурса культурно–цивилизационного организма. Действительно, если под этим углом взглянуть на содержание лекции, то оказывается, что об этом мы и говорили. Глобальный взгляд на нашу дескрипцию эволюции говорит, что если до революционного припадка ход эволюцией рисовался амбивалентным сочетанием обретений и утрат, творческих трендов и разрушительных трендов, то после припадка этот ход рисуется более однозначно. Как проживание, а лучше сказать «промазывание», накопленного капитала, постепенное выработка ресурса, убывание формостроительной энергетики. Если посмотреть на постсоветскую эпоху под этим углом зрения, то можно увидеть три особенности. Во-первых, произошло достаточно неожиданное банкротство альтернативных сил, не советских сил, не сил советской природы. Таких сил, какими были революционные силы по отношению к силам имперским порядка, не оказалось — то есть инородных сил по отношению к советскому порядку. До ухода советского режима твердо предполагалось, и я об этом говорил, что эти силы есть, и они значительны, что в случае прихода свободы они будут создавать основы постсоветской России. Но на поверку их не оказалось вовсе. Они ничего не создали. В итоге сегодня мы имеем однополярную Россию. Альтернативы нет. Нет двухстороннего партнерства власти и общества. Оно может быть конфронтационным, но не обязательно, может таковым не быть, но оно должно быть полноценным партнерством. Вместо этого единственным действующим лицом сейчас является власть. А другого полноценного полюса нет. Есть власть и ее челядь, власть и ее дворня. Причем чем далее, тем власть становится все более знакомого постсоветского типа, хотя она может презентовать себя как власть образца Александра III.

Далее. Как уже было сказано, стратегия, которую мы взяли осуществлять, носит характер *возвращения*. То есть она носит вторичный, нетворческий характер. Она не столько строится в осмысленном выборе социо-культурного организма, сколько нащупывается этим организмом, складывается инстинктивно, по принципу исторической косности. Так исторически истощенный, больной организм, инстинктивно нащупывает самое инертное и самое спокойное положение.

И, наконец, третье. В течение всего постсоветского периода (и это очевидно, лежит на поверхности) существование культурно–цивилизационного организма не выдвинуло, не породило никаких масштабных фигур, которые были бы вровень со стоящими историческими процессами и задачами, на их уровне. Причем я бы сказал, таких фигур явно нет. И даже если они были бы, то это не те, которые называются великими фигурами. Великие фигуры это не те, кто стоит вровень, а те, кто выше текущих процессов и задач. О таких фигурах и говорить не приходится, нет тех, которые вровень. Исторический момент, ситуация исторического перепутья, ситуация исторического выбора для России безусловно создает запрос на такие фигуры. Но запрос не удовлетворяется. И вот уже два десятилетия, что является значительным периодом, фантастически длинным периодом для

переломных моментов истории, историко–культурный организм попросту не производит, не порождает таких фигур.

Вот из всех этих особенностей, а их легко продолжить, возникает наша гипотеза. Историко–культурный субъект России перестает быть порождающей стихией, порождающим лоном, наступает иссякание ресурса исторического творчества.

И можно просто кратко в заключение напомнить: то, что мы описываем, такой механизм, это не есть что-то новое и экзотическое. Это механизм, который в истории хорошо известен. Процессы, которые можно характеризовать в нашем антропологическом ключе и которые нас больше всего интересуют, называются *антропологическое измельчание*. Я в своих текстах называю это «пигмеизацией». Можно заметить, что, во-первых, такому измельчанию содействует целый ряд факторов и на глобальном уровне. Пресловутая виртуализация, она не только в России, но и во всем мире работает на «пигмеизацию» в мировом масштабе. Во внутрirosсийском масштабе на эту «пигмеизацию» работает известная стратегия, которую сегодня в СМИ часто называют «дебилизацией национального сознания». В частности, одна из основных линий этой «дебилизации» — выработка такого отношения к истории, которое можно охарактеризовать как счастливое забвение прошлого, отъятие истории. Подобные процессы в истории уже возникали и были очень хорошо описаны. Можно провести исторические параллели между судьбой российского организма и судьбой классических культур прошлого. Никакой особой доказательности в таких параллелях не может быть, здесь начинается достаточно безответственный разговор. Но в порядке чистой иллюстративности и материала для размышления можно вспомнить общеизвестные сопоставления Древней Греции и современной Греции, Древнего Рима и современной Италии. И можно задаться вопросом, нельзя ли поставить в этот ряд Россию XIX века и Россию XXI века? Нельзя ли считать, что во всех этих случаях происходит эволюция с утратой определенного качества исторического бытия, с утратой импульса исторического творчества и лидерства? Если что–то наподобие такого механизма существует, и если об этом можно говорить корректно, то мы можем тогда сказать, что современная Греция — это своего рода пост-Греция, а формирующаяся Россия XXI века — это пост-Россия. В рамках такой гипотезы и «новые русские» — это первые пост-русские, первые образчики пигмеизированного русского человека. Но это уже следует понимать как вольную фантазию.

В завершении необходимо сказать, что если подобная тенденция действительно существует, то по самой природе духовных процессов (а в этих процессах не устранимо духовное измерение) заведомо возможным остается и преодоление этой тенденции. Такой сценарий закрытым принципиально быть не может. И в нашем случае пример, прообраз сходного преодоления в отечественной истории налицо. Это и есть русский синтез, когда из лоскутной культуры XVIII века русский синтез притворил ее в культуру Золотого века России. В этом смысле можно сказать, что конструктивная задача есть и в этих условиях, и такой задачей снова является русский синтез. Хотя, сегодня он более проблематичен. На этом я бы закончил.

Б.С. Братусь: Спасибо, Сергей Сергеевич. Мне остается констатировать произошедшее событие. Я веду семинары разного масштаба, не знаю сколько уже лет, 15 или 20 лет. Но впервые вижу, чтобы человек — как Сергей Сергеевич — с тихим голосом удерживал 5 академических часов аудиторию, в которой есть студенты. Это некое особое выдающееся событие, мистические корни которого мы, наверное, должны искать.