

Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова

---

Общественная Палата Республики Татарстан

Серия  
«Профессорский  
профиль»

О. Д. АГАПОВ

# СООБЩЕСТВО ГРАЖДАН: ИСКУССТВО ВОЗМОЖНОГО

Казань  
Познание  
2018

УДК 316.3:172.1

ББК 60.027+87.526

А23

*Печатается по решению редакционно-издательского отдела  
Казанского инновационного университета имени В. Г. Тимирязова*

#### Рецензенты:

**И. Е. Дискин** – д-р экон. наук, профессор, председатель Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной Палаты Российской Федерации;

**А. Е. Смирнов** – д-р филос. наук, профессор Иркутского государственного университета;

**А. А. Фомин** – председатель Общественной Палаты Республики Татарстан, канд. ист. наук, канд. юрид. наук, зав. кафедрой институтов гражданского общества Казанского инновационного университета имени В. Г. Тимирязова;

**Е. Л. Яковлева** – д-р филос. наук, профессор Казанского инновационного университета имени В. Г. Тимирязова

**Агапов О.Д.**

**А23** Сообщество граждан: искусство возможного / О. Д. Агапов. – Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета, 2018. – 96 с. (Серия «Профессорский профиль»)

**ISBN 978-5-8399-0653-2**

Теоретико-методологическим основанием и содержанием монографии выступает социально-философский анализ процессов, направленных на развитие институтов российского гражданского общества как *сообщества граждан*, где предметами взаимной «заботы» выступают Отечество, практики толерантности и дружбы, солидарности, жизнестойкости, взаимопомощи и волонтерства, демократии, исторической памяти, иных совместных дел. Автор показывает, что каждая форма гражданских инициатив выступает для человека высочайшим *искусством возможного* личностного претворения и пребывания.

Содержание монографии будет интересно ученым – социогуманитариям и представителям некоммерческих общественных объединений (НКО).

УДК 316.3:172.1

ББК 60.027+87.526

ISBN 978-5-8399-0653-2

© Агапов О. Д., 2018

© Казанский инновационный университет  
имени В. Г. Тимирязова, 2018

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение, или Апология искусства возможного.....	5
ОЧЕРК I. Формы деятельности гражданского общества.....	16
ОЧЕРК II. Быть гражданином, или Формы гражданского служения.....	29
ОЧЕРК III. Малые формы гражданских инициатив: искусство вращения смыслов.....	53
А. Историко-философское образование в Университете «третьего возраста» как форма обретения гражданского самосознания.....	53
Б. Краеведение как область антропологии.....	61
В. Лики толерантности: онтологическая, онтическая и виртуальная формы.....	67
Г. Антроподиагностика российских революций.....	73
Д. Гражданин как субъект веры: развитие религиозных сообществ в эпоху пост-секулярности.....	77
Заключение.....	81
Приложение «Методические рекомендации по проведению социально-гуманитарных проектов».....	84
Библиографический список.....	87

*Посвящаю коллегам по Общественной Палате Республики Татарстан:  
за радость совместного воплощения и гражданского служения*

*Мы любим родину, как дитя любит мать. Прекрасное сравнение!  
Оно у всех на устах, всем сродни. Но родина нам не только мать.  
Она в такой же мере – наше дитя.  
Мы в сознательной и бессознательной жизни, духовно и материально,  
Одно поколение за другим, творим и растим нашу родину.  
Своей кровью и мышцами мы питаем ее тело,  
своими стремлениями и помыслами мы напеваем ее душу.  
Мы творим ее живую и вечно меняющуюся ткань.  
В разной мере, но все без исключения  
мы повинны этой творческой работе.  
Все это не пустая игра слов и не мистические бредни.  
В нашем отношении к родине сливаются  
две стихии – созидательная и дающая, охраняющая и воспринимающая, пророче-  
ство и воспоминание.*

Patriotica. Россия. Родина. Чужбина  
П.Б. Струве (1870–1944)

# ВВЕДЕНИЕ, ИЛИ АПОЛОГИЯ ИСКУССТВА ВОЗМОЖНОГО

*«Политика – занятие свободных людей, знающих вкус и безусловную ценность свободы, признающих возможность экзистенциального риска, неизбежность и плодотворность постоянной переоценки ценностей» [20, с. 433].*

*О. И. Генисаретский*

Наше время пронизано стремлением переоценки ценностей, что, в принципе, выступает замечательным моментом переживаемой современности, поскольку показывает нашу причастность к бытию, к жизни как таковой. В истоке этой рефлексивной интенции лежит стремление к смыслу, к «творящим словам» (А. Ахутин). Не остался без внимания и концепт «*гражданское общество*», перепрочитываемый сегодня в социально-антропологическом ключе как *сообщество граждан*, как сообщество небезразличных людей, способных и реализующих заботу о гражданском (социальном, политическом, этическом). Сообщество, живущее *этосом* сострадания и сослужения, *этосом* солидарности [13].

Концепт «гражданское общество» оказался существенно девальвирован в российском общественном сознании в 2011–2017 гг., но, на

наш взгляд, еще не исчерпался его смысл. Более того, мы солидарны с А. В. Щипковым, утверждающим, что нам необходимо «*строительство национального гражданского общества*». Наша позиция состоит в том, что институты гражданского общества – само гражданское состояние во II половине XX в. приобрели новое измерение и глубину. Гуманитарная революция 1968 г. оказала по идеям и концептам влияния не меньше, чем Хиросима (1945 г.) или полет Ю. Гагарина (1961 г.). В «горниле» гуманитарно-антропологического поворота рождалось мощное движение, высвобождающее энергию человеческого рода. В гуманитарных практиках студентов и профессоров Парижа, Берлина, Праги уходила эпоха *дисциплинарных обществ* (Ч. Тейлор – М. Фуко), созданных в новоевропейских революциях. Обретение новых форм гражданственности, социальности, солидарности и свободы велась не на привычных социально-политических площадках, а в структурах повседневности, в «лабиринтах» телесности / гендера, в медийном пространстве. Безусловно, не все тренды 1968 г. получили позитивное развертывание, многие из них выстраивались на отрицании, по формуле «свободы от» (по Э. Фромму), а не «свободы для».

XX в. обнаружил пределы общества модерна, «сердцевиной» которого было западноевропейское культурно-историческое сообщество в том виде, как оно сформировалось от эпохи Возрождения до Просвещения. Для иных стран – это сообщество представляло априори, как единый доминирующий субъект всемирной истории. Мировые войны, антиколониальные движения, экзистенциально-гуманитарное обновление западного сообщества (1968 г.) показали не только историчность капитализма (И. Валлерстайн), но и историчность Запада (Дж. Скотт) [19; 85].

Одним из ведущих элементов «конституции Нового времени» (Б. Латур) выступает институт гражданского общества, который, как правило, противопоставляется институту государственного управления (П. Бурдьё). Однако, у нас есть все основания утверждать, что институт новоевропейского государства и гражданского общества возникает одновременно, в рамках «эффекта новой звезды» (по Ч. Тейлору) XVII–XVIII вв. Более того, помимо прочего в этом событии конституируется еще одна фигура – это личность (Л. Баткин, В. Библер).

Все три институции – государство, гражданское общество, личность – суть ипостаси рождения новоевропейского субъекта – **гражданина**, стремящегося к воплощению (М. Мамардашвили), к признанию (Гегель – А. Кожев – П. Рикер), к спасению (М. Вебер – Ч. Тейлор), к свободе.

В бытии гражданина в перспективе современной социально-философской парадигмы необходимо различать, как минимум, три взаимосвязанных грани – гражданин как субъект государственной политики, гражданин как субъект социокультурной деятельности и гражданин как личность. Каждая грань требует определенной практики, от открытия до освоения и воплощения. Вместе с тем, очевидно, что в социально-гуманитарном познании, также как в реальном историческом процессе далеко не всегда мы находим подобного рода *целостность, собранность*. Фактически, понимание единства долженствования гражданина мы видим у М. Бахтина в его «Философии поступка». К сожалению, доминируют «ублещенные» субъекты (по Л. П. Карсавину), или продвижение усеченных пониманий и практик гражданина (продвижение концепта «гражданин» со стороны государственного дискурса, контрразвитие со стороны оппозиции и НКО, личная герменевтика гражданского служения).

Однако, дальнейшее бытие человеческого рода требует восстановления целостного образа гражданина (личности – индивида – индивидуальности – субъекта деятельности – агента – актора и т. д.), выстраивания динамической иерархии, где каждая ипостась «неслиянно и нераздельно» открывает человеку путь к *онтологической* полноте, вырывая его из жестких детерминат социальных практик.

Человек как гражданин – это, в известной мере, уникальное явление – со-бытие исторического развития человеческого рода. Бытие человека в качестве гражданина уникально как по форме, так и по содержанию, – оно деятельно, событийно, субъектно, не дано в природе в готовом виде. Говоря о гражданине сегодня, мы отличаем в его существовании де-юре и де-факто, вопрошаем об уровне социализации или *«огражданствления»* в правовой, политической, социально-культурной сферах. Мы даже доходим до обсуждения уровня гражданской зрелости (незрелости). Все это верно, но недостаточно, поскольку мы идем к гражданину через государство как аппарат, игнорируя, что гражданское

бытие конституируется, в первую очередь, самими людьми в процессе становления их, как граждан.

События гражданского мира – это революции, реформы, войны, повседневность (поле для развития гражданского права). Они все публичные (транс- и интерпубличные), альтернативно-плюралистичные, полисубъектные, интерактивные, интересубъективные, интерпретативные. Гражданское бытие – дело чрезвычайно сложное, практически невозможное. Срывы, риски, подмены – вот далеко не полный список того, что поджидает человека на этой стезе.

Поле гражданского общества самое обширное в силу различных причин. Не в последнюю очередь мы это связываем с тем, что государственная грань гражданской жизни, будучи фактически политической, далеко не всем реально открыта, также как и личностная грань подразумевает духовные практики, преображения человека. Таким образом, сфера гражданского служения – это поле *срединных практик*, как практик возможного действия (события – поступка), где важно именно искусство освоения жизненного мира и себя, позволяющего *срединному (но отнюдь не средне-серому)* человеку-гражданину быть *причастным* всей полноте социального бытия, в котором он родился, живет, действует. Быть *причастным* – значит иметь вкус, такт и чувство меры, обладать «гуманитарной музыкальностью», предполагающей развитое чувство своего и иного; способностью воспринимать, переживать их как самоцель; и умением опознавать пределы, переступить которые – значит терять такт и чувство меры» [20, с. 441].

Срединность часто понимают как серость или посредственность, что неверно, ибо быть в *средине*, это значить вести «войну на два фронта» (М. А. Лившиц). В нашем случае, борьбу против приватизации гражданской деятельности в государственно-политические институции, и против растворения гражданских инициатив в лабиринтах духовных практик.

Конкретность (лаг. – сращенность) личностного поступка – вот основание, форма и предел срединности, которая может обернуться и средоточием. Специфика бытия гражданина – это знание границ, оснований и пределов, где все же есть трансценденция *во внутрь* (С. Л. Франк, Н. Луман). Он (гражданин) – весь формальность, стремящаяся к содер-

жательности, порождая тем самым великое искусство повседневности. «Космос» гражданских служений множественен и гетерономен по основаниям (пол, возраст, профессии, страты, сословия и т. д.) Все – уходящие от политического доминирования, вытесненные элиты; находящийся у руля политический класс; живущие на «краях» представители субкультур – «обживают» гражданский космос. Например, сегодня союзы дворян – это фактически НКО, продвигающие этос аристократичности.

Итак, сложность, многомерность и неоднородность социального развития в полной мере стали в XX в. «плотью» как социально-антропологической реальности, так и предметом познания. Быть соразмерным сложному миру означает стремиться к устойчивому развитию, самому практиковать сложность, выйти на уровень социально-гуманитарных инновационных практик. Убежден, что методологическое кредо-призыв А. Неклессы «*Сложный человек в сложном мире!*» должно стать лейтмотивом бытия человеческого рода на современном этапе.

Вместе с тем «практика себя», способность воспринять себя в качестве субъекта развития не дана от рождения, не дается «автоматом» в процессах социализации, а выступает качеством, которое выстраивается каждым из нас лично в процессе нашего становления.

Иными словами, проблема *устойчивого / неустойчивого* развития современности на любом уровне сложности – от муниципалии до глобальной мир-системы – на наш взгляд, теснейшим образом связана с ответом на вопрос: кто выступает субъектом развития? Шире, данный вопрос можно задать таким образом: какое множество агентов социального действия претендует быть доминирующим субъектом эпохи? Способны ли мы сами воспринимать и практиковать себя как субъекты развития?

В частности, В. Е. Лепский, осмысляя пути развития инноваций в России, пришел к выводу о том, что кардинальным моментом неблагополучия российского общества выступает **бессубъектность**. «Главные ее симптомы: блокировка рефлексии, неспособность адекватно воспринять и оценить сложившуюся ситуацию, подняться над нею, самоопределиваться и самоидентифицироваться; отсутствие смелых, хорошо обдуманных “прорывных” идей и готовности, умело взаимодействуя с другими субъектами, их реализовывать» [51, с. 114].

Вопрошание о субъекте исторического действия неслучайно, поскольку социально-историческое развитие имеет антропологический исток, который конституируется в определенные элиты, страты, классы и претворяется в различные социальные формации (институты, традиции, практики).

На наш взгляд, разговор об основаниях, путях и формах развития российского гражданского общества может быть выстроен в *социально-антропологическом* формате, поскольку мы убеждены что любое нормотворчество лишено оснований без учета собственно человеческого измерения, этого *сущего*, дающего возможность быть социальным институтам, политическим структурам, экономическим конфигурациям, социокультурным «мирам», которые мы привычно стремимся выявить, начиная процесс социально-гуманитарного познания.

Обращение к человеку как к подлинной основе социальной реальности позволяет совершить «антропологический поворот» в каждой из областей разрастающейся номенклатуры социальных наук, делает возможным развитие школы *у-частного* мышления (М. Бахтин), где каждая социальная структура чревата формами или ипостасями субъектности человека [86].

В философско-антропологической проекции Л. П. Карсавина весь человеческий род (как онтологический укорененный феномен) – это единый пространственно-временной субъект – *сообщество*, а каждый человек – участник этого сообщества, обладающий суверенностью, спонтанностью и свободой. Связь между человеческим родом и человеком далеко не односторонняя, не линейная, а чревата множественностью, альтернативами, свободой.

Ведущие концепты антропологического подхода – личность, бытие, ситуация, вмененность, ответственность. На место стоической созерцательности позитивизма приходит мышление *со-размерности, со-бытийности, со-общительности*, не отрицающее закономерностей социального мира, но указующее их основания, формы и пределы.

Методология *участного* социально-антропологического познания открывает, прежде всего, момент *при-частия* миру, Другим людям / поколениям, самому себе; а также призывает задуматься о мере собст-

венного бытия, формах личного делания и гражданского служения, развитию *практик общительности* с Другими.

Отчужденность, масштабность и нечеловекосоразмерность многих процессов мира, разрывы и конфликты социума при таком подходе не теряют свою трансцендентность / объективность, но избавляются от избыточной инфернальности, мистичности, а мы как субъекты познания получаем возможность освобождения от *культы детерминизма*, от сковывающих нас ложных культов «инерции истории», «сырьевого проклятья», «ментальных кодов» и программ и т. д. В конечном итоге, мы расчищаем возможность для *другого начала*, для нашего – личного шага, для поступательного и ответственного бытия.

Поэтому исходная интенция нашего исследования состоит в изучении антропологических оснований формирования и развития институтов российского гражданского общества, где каждый из нас не только де-юре носитель конституционных гражданских прав и обязанностей, но и активный субъект гражданских инициатив. Именно в этом нам видится гарантия устойчивого развития Российской Федерации.

В частности, мы разделяем убежденность И. Е. Дискаина, настаивающего на том, что сегодня на повестке дня смена парадигмы развития России, переход к *национально-демократической модернизации*, базовыми элементами которой выступают три компонента: *патриотизм, демократия, справедливость*. Именно они создают основу для прочного союза общества и государства.

Общие принципы национально-демократической модернизации:

1) **органичность**, реализация модернизационного проекта с учетом социально-исторических ограничений, накладываемых предшествующими трансформационными и социокультурными процессами, эволюционными возможностями всей системы социальных институтов;

2) **социальность развития**, опора на развитие человеческого и социального капитала; создание благоприятных возможностей для проявления трудолюбия, социальной активности и предприимчивости;

3) **национальная консолидация**, широкий национальный диалог, обеспечивающий согласование интересов государства, различных слоев

и групп общества, соразмерность частных интересов с насущными потребностями страны, с условиями ее динамичного и органичного развития;

4) **демократизм**, неукошительное следование требованиям политически представленного большинства населения; уважение к интересам меньшинств, стремление к учету этих интересов;

5) **реализм**, опора на наличные и потенциально доступные материальные и социальные ресурсы, учет реальных институциональных условий развития государства и общества;

6) **историзм и преемственность**, учет исторических и культурных традиций, ценностей и особенностей страны, ее народов;

7) **народность**, глубокое понимание и уважение характера жизни народа, его норм и традиций, ценностей обыденной морали, которыми руководствуется в своей жизни большинство населения;

8) **национальная ответственность государства**, осознание его исторической ответственности за судьбы нашего Отечества; гармоничная интеграция частных интересов в систему национальных интересов страны [31, с. 194-195].

Однако выявленные И. Е. Дискиным принципы внесубъектного, личностного освоения и претворения могут остаться не более, чем декларациями о намерениях. Тем более, что совершенно права А. Глинчикова, утверждая в своей монографии «Россия и Европа: два пути к Современности», что центральная проблема развития российского общества состоит в *«относительной нефункциональности новых современных политических и экономических институтов»*. Она фиксирует парадокс: «институты существуют, но общество так и не стало в полной мере субъектом их использования». Более того, она задается вопросом, почему мы (граждане России) не действуем «в соответствии со своими интересами, или даже, почему (мы) порой готовы действовать против своих интересов» [27, с. 7]. Автор убеждена, что «для развития эффекта гражданственности необходимо некое особое соединение частного и всеобщего начал как базового типа гражданской идентичности личности» [27, с. 8].

В этом плане она идет вслед за Ю. Хабермасом, который в своих работах о становлении современного общества всегда подчеркивал,

что помимо *конституирования институтов* важна особая трансформация человека, связанная с переходом от средневекового к современному типу личности. Иными словами, она исходит из *органического единства всех компонентов модернизации*, напоминая, что «трансформация политических и экономических институтов может осуществляться гораздо быстрее, чем модернизация духовной среды, включающей систему ценностей, религиозные установки и традиции, политическую культуру, доминирующий тип личности» [27, с. 9].

Вместе с тем, как показали социально-философские исследования XX в., модернизация может быть *частичной* (Д. Рюешмайер) или *«разорванной»* (А. С. Ахиезер), что, в свою очередь, ведет за собой различие модернизированного социума в Современности (Modernity). Сама А. Глинчикова придерживается принципа *множественности форм модернизации*, связанного с учетом разнообразия исходных культурных оснований, проявлений неравномерности протекания процессов модернизации (диффузий), нарушений внутренней логики трансформаций. К тому же, европейский алгоритм трансформации (Возрождение, Реформация, буржуазные революции, формирование национальных государств) от средневекового устройства общества к социуму Modernity не является и не может быть универсальным. Учитывая исторический опыт модернизаций XIX–XX вв. можно сделать вывод о том, «что институты “сверху” вводить гораздо легче, а вот трансформация духовно-ценностной среды есть функция самого общества, это сложный процесс, который можно затормозить либо подтолкнуть, но нельзя осуществить *за общество, помимо общества*, внешним волевым образом» [27, с. 17].

Точкой схождения процессов модернизации экономических и политических институтов, а также внутренней трансформацией духовной сферы выступает личность как форма соединения в человеке всеобщего и частного начал. В истории человеческого рода мы можем выделить динамику основных личностных форм бытия человека: античный, средневековый, новоевропейский, современный.

Возникнув в античности как феномен *«практик себя»*, личностные формы бытия человека / тип личности стали одними из атрибутов развития общества, приобретая в конкретные исторические эпохи свою

специфику. Например, «переход к современному типу личности предполагает такую модернизацию социальной идентичности человека, при которой соединение всеобщего и частного начал становится функцией самого индивида в его духовной и материальной деятельности» [27, с. 19].

Возвращаясь к исходной проблеме мы можем предположить, что различие России и Европы в Modernity опирается на различие между формами наследования антично-христианского синтеза, на две разные тенденции его разворачивания и творческого освоения. Если использовать типологию А. Глинчиковой, то первая форма наследования связана с идеями Аврелия Августина, а вторая уходит своими корнями в концепцию Дионисия Ареопагита. Путь Августина – это путь «нисходящей индивидуализации», а путь Ареопагита – «восходящий тип индивидуализации» [27, с. 20].

Различие в видах *индивидуализации личности* выступило основной причиной разнообразия в протекании процессов модернизации социально-политических и экономических систем. А. Глинчикова трактует это различие в феноменологическом ключе, специально подчеркивая, что их невозможно воспринимать как путь хороший и путь плохой. Социально-ответственная личность и гражданский тип политической культуры Современности может формироваться как по линии «нисходящей индивидуализации», так и по вектору «восходящей индивидуализации».

Более того, В. В. Малявин показывает, что путь в современность есть как на базе конфуцианства, так и синтоизма [58].

В свое время О. И. Генисаретский предложил жанр гуманитарной навигации, основной смысл которого состоит в ориентировании ради личностного развития, развития социальных сообществ (научных, социокультурных, политических и т. д.), объединенных жизненными ценностями, формами и практиками. Гуманитарная навигация – это ориентирование в сферах, средах и областях жизни, включающее в себя теоретическую рефлексию, методологическую разработку, методические предложения, проектирование и внедрение новых моделей и практик социального поведения. Таким образом, *гуманитарная навигация* – это форма духовно-практической деятельности, способная стать не только формой

личностного становления, но и моделью социальной/социокультурной деятельности, новой парадигмой в научном познании [21].

Итак, наш «кружной» путь обоснования темы монографии показывает, что развитие общества – это практики множества личностей, «неслиянно и нераздельно возделывающих социальные поля», структуры и институции. Это наши – каждого из нас – социально-экзистенциальные способы и формы быть собой, быть гражданином, быть личностью. От открытия самой возможности вести подобную личностную практику, наращивать необходимые для нее гуманитарные компетенции, на наш взгляд, и зависит поступательное развитие *российского сообщества граждан*, где предметом из взаимной «заботы» будут выступать Отечество, а также практики толерантности и дружбы, солидарности, жизнестойкости, взаимопомощи и волонтерства, демократии, исторической памяти, иных совместных дел. Фундаментальное качество всех личностных практик – это их *человечесоразмерность*, минимальная отчужденность, ответственность. Каждая практика себя как личности выступает для человека высочайшим *искусством возможного* претворения и пребывания.

## ФОРМЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

*Нужно шаг за шагом возвращать проблемный подход,  
связанный с пониманием приоритетов развития страны,  
реалистичных путей разрешения насущных задач.*

*И. Е. Дискин*

Несмотря на известного рода пессимизм, набирающий силу в российском гуманитарном сообществе, о необходимости, месте и роли социально-философской рефлексии, позволим себе напомнить позицию Ю. Хабермаса о миссии гуманитариев в гражданском обществе. В работе «Между натурализмом и религией» он пишет о том, что «интеллектуал должен пользоваться профессиональным знанием, которым он располагает, например, как философ или писатель, как социолог или физик, не будучи спрошенным, то есть не получая поручений ни с какой стороны. Не будучи беспристрастным, он должен высказываться, осознавая возможность ошибаться. Он должен ограничиваться важными темами, приводить объективную информацию и по

возможности хорошие аргументы; таким образом, он должен стараться улучшать достойный сожаления дискурсивный уровень публичных дискуссий» [100, с. 24–25].

Российскому социально-гуманитарному сообществу предстоит в ближайшей перспективе проявлять *мужество истины* перед лицом внешних и внутренних вызовов современности. Во многом от способности гуманитарного сообщества дать рациональный ответ на актуальные проблемы зависит возможность российского общества удержаться на уровне собственного поступательного развития или вступить на путь исторической аннигиляции. Перед нами стоит задача стать теми, кем мы давно являемся по праву свободы и исторической преемственности, по совести и по любви. Конкретнее, в нашем выборе и личной заботе нуждается гражданственность, религиозность, профессиональная компетентность, солидарность.

Главный вопрос, к которому мы возвращаемся при обсуждении оснований и развития институтов гражданского общества в России состоит в том, а есть ли они. Иначе говоря, нас буквально подтачивает изнутри сомнение в том, что российское гражданское общество существует, наличествует как реальность. Теоретико-методологическим критерием замера развитости выступает, как правило, новоевропейская парадигма, в свете которой, собственно, и ведется практика «разыскания» сходных социальных институтов.

Признавая необходимость и значимость западноевропейского канона, отмечу, что он имеет свои культурно-исторические пределы, методологическую эвристичность и размеренность. К тому же опыт неевропейских модернизаций XX в. показывает, что путь в современность не пролегает по дорожным картам ЕС или МВФ.

Множественная социальность глобального сообщества свидетельствует о разнообразии моделей гражданских обществ, где российская конфигурация в феноменологическом и историческом плане уже показала свою успешность, жизнестойкость и способность к развитию.

Российское общество за XX в. прошло истинно свой путь от традиции к модерну, от аграрного уклада хозяйствования к индустриальному, от подданнического типа политического устройства к гражданскому.

Историческая динамика российских гражданских – политических, экономических, социокультурных – процессов была чрезвычайно интенсивной, вмещающей не одно, а сразу несколько европейских столетий.

Действительно, три революции начала XX в., гражданская, две мировые войны, индустриализация, научно-техническая революция – один перечень событий и процессов заставляет задуматься о том, как такое было возможно и кто был способен это свершить. Способны ли мы сегодня к гражданскому служению?

Историко-антропологическая реконструкция больших и малых процессов стремительного XX в. позволяет утверждать, что ядром русского/российского феномена выступает именно гражданское общество, его органические, структурные институты в лице институтов российской нации, науки, искусства, спорта, армии и т. д.

Почему же тогда мы пребываем в сомнении, что кто-то лишает нас уверенности в собственных гражданских добродетелях, качествах? Полагаем, ответ не только в доминировании идеологии *«западнизма»* (А. А. Зиновьев, А. Панарин), но и в недостаточной теоретико-методологической проработанности гуманитариями ценностей и концептов российской идентичности.

Смелые шаги российских философов и гуманитариев (М. Бахтин, П. Флоренский, А. Ф. Лосев, С. С. Аверинцев, Ю. М. Лотман, С. С. Хоружий и др.), обогатившие мировую философско-гуманитарную эпистему, не всегда проработаны именно на российском материале. К тому же, большим препятствием для обнаружения структур гражданских сообществ выступает «зачарованность» идеологемой государственности, приматом и диктатом государственного начала в истории России.

Не отрицая ценности государства и зная о необходимости и важности института государственной власти с позиций социально-философского анализа, все же отмечу, что устойчивое цивилизационное развитие возможно, как минимум, на «трех китах-институтах» – гражданском сообществе, личности и государстве. Основа основ указанных «китов» – человек, социальное воплощение которого – гражданин как субъект государства, субъект общества, и как субъект самого себя. Такая

«трехжильность» человека, легко усматриваемая в теоретическом плане, далеко не всегда осознается в личностном, в силу различных причин как субъективного, так и объективного порядка. Между тем, сложное (или симфоническое – по Л. П. Карсавину) устройство личности есть, оно неустранимо, несмотря на все издержки исторического развития. Более того, в каждом человеке заключена эта тяга к полноте своего свершения, исполненности (М. Мамардашвили, В. Биbihин).

Например, С. Хоружий, используя теоретико-методологическую оптику синергичной антропологии показал, что формы жизни человека имеют различную типологию: онтическую, онтологическую и виртуальную, каждая из которых может быть слепа к иным. Подобного рода замкнутость жизненных миров, параллельность и нетождественность социальных классов, стратов, помноженная на пространственно-временную разнесенность России на просторах Евразии, разумеется, требуют от нас как колоссальной интеллектуальной мобилизации по собиранию образа России, так и по открытию российского общества в себе [56].

В. Никонов пишет, что для подданных Российской империи в начале XX в. большой, не вполне освоенной сложностью стало ее становление из евразийского в *евротихоокеанский* социум. Русско-японская война 1904–1905 гг. стала жестким погружением в новую, поистине глобальную реальность как для политического класса, так и для всего российского общества. Неслучайно русско-японская война стала мощнейшим катализатором первой русской революции (Т. Шанин). И сегодня автор указывает, «императивы XXI в. заставляют взглянуть на Российскую Федерацию не как на европейскую или евразийскую страну, а как страну евротихоокеанскую. Политика, направленная на усиление позиций России в Азиатско-Тихоокеанском регионе, предполагает решение триединой задачи: модернизационное развитие Дальнего Востока с использованием возможностей быстрорастущих соседних государств; превращение России в составляющую часть экономики АТР; увеличение роли России как геополитического и геоэкономического игрока в АТР, как участника региональных интеграционных процессов и создаваемых механизмов коллективной безопасности» [71, с. 335].

Революции 1917 г. и гражданская война актуализировала евразийский «стержень-нерв» российской истории привело к созданию концепции евразийства. И пусть глубинные интуиции первых евразийцев не получили полной развёрнутости в межвоенные десятилетия 20–30-х гг. XX в., следует отметить, что сегодня уровень рефлексии о Евразии – это мощный интеллектуальный тренд в мировой науке.

Приведенные примеры множественной идентичности российского гражданина – европейской, евразийской, евротихоокеанской (возможны иные критерии) показывают, что скепсис российского общества относительно себя связан с предпониманием чрезвычайной по сложности задачи – *открытости* всей этой вселенной смыслов, судеб, призваний.

Вместе с тем грандиозность замысла не должна нас останавливать, не должно быть срыва в одномерность, ибо Россия, по меткому замечанию М. Я. Гефтера – это «мир миров». Наоборот, великие личности – граждане российского мира смогли встать на уровень призвания – это Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, С. П. Королев, А. Д. Сахаров, Н. Н. Моисеев, С. С. Аверинцев. Каждый из названных личностей – это пример гражданского служения России на том поприще, на котором он смог «проснуться», собрать себя как сложного субъекта.

Все сказанное выше не предмет гордыни, а всего лишь пролегомены к узрению облика России, *гражданской «статии»* в ее полноте, единстве и многообразии. Поэтому первый промежуточный вывод нашего очерка о развитии культуры возможного будет состоять в постулировании необходимости у российских гуманитариев навыка *предстояния* перед феноменом России.

Неслучайно И. Е. Дискин одним из критериев гражданского взаимопонимания между государством и обществом, интеллигенцией и народом называет «отказ от идеологического доктринерства и мессианских прожектов, расходящихся с реальными жизненными ориентирами большинства» [30, с. 263]. Стремлением к феноменологической открытости пронизаны работы В. Биbihина, С. Кордонского, В. Куренного, Л. Гудкова, А. Щипкова и т. д.

Иными словами, в основе «вращения институтов» (И. Дискин) лежит процесс *вращения смыслов*, обретения *новой оптики* восприятия динамики российской и мировой истории. Это требует открытого – медиационного мышления, где на первый план, по К. Леви-Строссу, выступает поиск альтернативы сложившимся в рамках культуры смысловым структурам.

Российский исследователь А. С. Ахиезер настаивал, что медиация есть процесс и результат рефлексивного поиска выхода за рамки сложившейся культуры. Оппозиционной парой медиации в методологическом ключе выступает инверсия, где доминантой выступает редукция нового к ранее известному [6, с. 210]. Инверсия, как правило, ведет к архаизации, к фундаментальному традиционализму, к одномерной модели модерна / модернизации.

На наш взгляд, следует различать медиацию в широкой и узкой формах. Максимально широкий формат – это медиативное движение всех участников социального развития по «производству смыслов» эпохи, а узкий формат – это сложившиеся практики правовой или социально-психологической медиации. Соотношение «медиационность – инверсионность» пронизывает политические, экономические, социокультурные, цивилизационные отношения, образуя широкий круг жизненного мира эпохи.

Конкретнее, в сознании каждого сегодня сплетаются структуры архаики, традиции, модерна и постмодерна (А. Неклесса, А. Архангельский, И. Кондаков, И. Яковенко, А. Десницкий). Не менее причудливо соотносятся институты доосевого и осевого времени (К. Ясперс), осевых революций (Ш. Эйзенштадт, Е. Рашковский), множества хозяйственных укладов (Ф. Бродель, И. Валлерстайн, Г. Дерлугьян, В. Федотова, В. Колпаков), культурных миров (М. Гёфтер, В. Малявин).

На наш взгляд, результатом медиационного мышления выступает *институализация* инноваций. Общеизвестно, что данный термин первым ввел в оборот социальной теории Й. Шумпетер в 1909–1911 гг., совершивший своей концепцией *экономического развития* подлинную революцию в социально-гуманитарных науках. Делая ставку на развитие, он ввел концепт «человека-предпринимателя», который, попадая

в различные политические, экономические или социокультурные среды, начинает их *тестировать* на способность к изменению. Он выделяет пять случаев инновации: 1) создание нового товара / или нового качества товара; 2) инициирование нового метода или формы производства, не обязательно связанного с новыми научными открытиями; 3) открытие нового рынка, где определенная отрасль промышленности еще не торговала; 4) открытие нового источника факторов производства; 5) создание новой организации отрасли (достижение или ликвидация монопольной позиции).

Практику инноваций в повседневности часто характеризуют как пространство рутины, инертности, что в целом неправомерно. Скорее это *нейтральная область равных возможностей*, предоставляющая человеку способность выстраивать свою жизнь как по моделям инверсии, так и по дорожным картам медиации. Другое дело, что мир повседневности не приемлет радикализма, лакун, «прорывов», он стремится к плотности и освоенности, обжитости, обустройству.

Еще один оборот проблематике медиации задают реалии российского общества после важнейших событий 2014 г. – Алексей Миллер и Федор Лукьянов в одном из последних обзоров Совета по внешней и оборонной политике «Отстраненность вместо конфронтации: постевропейская Россия в поисках самодостаточности» (2016) пишут о сложившейся ситуации в российском обществе: «Теперь велик соблазн вернуться к старым интерпретациям или идеологическим ходам. Возродились риторика и дух холодной войны, что не способствует продуктивным дискуссиям ни по линии Россия – Запад, ни в самой России. В стране заново разгораятся вечные и очень предсказуемые споры между западниками и почвенниками, атлантистами и евразийцами, либералами и дирижистами. Авторы доклада исходят из того, что эти споры заслуживают внимания постольку, поскольку позволяют увидеть новый смысл и новые качества вопроса о позиционировании России в международных отношениях. И понять, сможем ли мы, осознав эту новизну, «выйти за флажки» привычных идейных баталий, воспроизводимых с XIX века. Процесс самопознания, осмысления перспектив мира и себя в нем начался в годы перестройки, высвободив интеллектуальную энер-

гию, десятилетиями подавленную советской системой. Но дискуссия прервала крушение СССР и, по сути, она не возобновлялась 20 лет. Сначала государство и граждане попросту боролись за выживание, потом наслаждались углеводородным благополучием и расцветшим на его основе потреблением. Попытки вернуться к обсуждению идейно-ценностной сферы, предпринятые в 2012–2013 гг., пущены под откос украинским кризисом, власть и общество перешли в мобилизационный режим, а размышления пресекалась пропагандой и обличениями «пятой колонны», с одной стороны, и «приспешников режима», с другой. Однако вернуться к прерванному когда-то разговору придется, потому что давно стало понятно – международная среда меняется кардинально, и рецепты прошлого, будь они либеральные или консервативные, прогрессистские или реакционные, левые или правые, просто больше не действуют. Во всем мире чувствуется запрос на новые идеи и концептуальную рамку, но и отсутствие соответствующих предложений. России негде заимствовать ответы, их придется находить самим» [66].

Действительно, мы сегодня находимся в ситуации «post»/«proto», которая есть не только момент деструкции, но и медиации. Конкретнее, нам необходимо более серьезно отнестись к предложению Б. Латура переосмыслить генезис конституции Нового времени (Вестфальской конфигурации). Стремление обратиться к медиации, на наш взгляд, связано у французского философа-методолога с интенцией сохранения целостного взгляда на социально-историческое бытие. Ведь после деструкции остаются «руины руин» и «следы следов», а медиация дает нам возможность для рефлексии, для иной «практики себя». Иными словами, Бруно Латур считает медиацию способом помыслить настоящее как *открытую систему* деятельности множества субъектов/акторов, создающих новые целостности/смыслы, а не обреченных на «пережевывание» прошлых идей и ресурсов.

Свое различие от постмодернистов он объясняет таким образом: «они сохраняют рамки Нового времени, но рассеивают элементы, которые модернизаторы объединили в один хорошо организованный отряд. Постмодернисты правы в том, что касается рассеивания, – все нововременные совокупности являются политемпоральными, но они ошибают-

ся в том, что сохраняют *саму рамку* и все еще продолжают в постоянную новизну, на которой настаивал модернизм. Смешивая элементы прошлого в виде коллажей и цитат, постсовременные признают, насколько эти цитаты, на самом деле, устарели. И более того, именно потому, что они устарели, постмодернисты берут их на вооружение, чтобы шокировать прежние модернистские авангарды, которые уже не знают какому богу молиться. Но от провокативного цитирования воистину прошедшего далеко до возобновления, повторения, возвращения прошлого, которое никогда не исчезало» [49, с. 143].

Бруно Латур убежден: нас сегодня никто, кроме нас самих, не заставляет (или заставляют представители политических элит, стремящихся сохранить за собой прежние режимы мышления / режимы власти) придерживаться концепта модернистов или их противников.

Он предлагает нам переключить внимание, осуществить «смену аспекта» (Л. Витгенштейн – В. Бибахин), ведь «время является не общей рамкой, а промежуточным результатом связи между сущими. Нововременная дисциплина объединяла, систематизировала, чтобы таким образом удерживать вместе ансамбль современных элементов и устранять те из них, которые не принадлежат данной системе. Эта попытка потерпела неудачу – она всегда терпит неудачу. Не существует ничего кроме элементов, которые ускользают от системы и объектов, датировка и длительность существования которых являются неопределенными. Не одни только бедуины или, например, кунги смешивают транзисторы и традиционные формы поведения, пластиковые ведра и кожаные бурдюки. О какой стране невозможно сказать, что «земля контрастов»? В действительности все мы уже пришли к тому, что стали смешивать разные времена» [49, с. 144].

Иначе говоря, мы должны стать *субъектами медиации* времен / времени, насыщенного тенденциями, импульсами, интенциями. Осуществлять медиацию сделать первый шаг к свободе, к ответственному и вмняемому бытию, к гуманитарной практике, где личностное-гражданское не отчуждено / не разнесено, а дано в своей соразмерности.

Медиация позволяет осуществить выбор / отбор альтернатив себя. «Этот отбор и создает время, а не время порождает его. Новое Время –

как и его анти – и – постнововременные следствия – это лишь селекция, осуществленная малым количеством людей во имя всего человечества. Если нас тех, кто обретет способность элементы, составляющие время, – станет больше, тогда мы возвратим себе свободу движения, которую Новое Время отрицало, свободу, которую мы никогда, на самом деле, и не теряли. Дело обстоит вовсе не так, как будто мы возникаем из темного прошлого, смешивавшего природу и культуру, чтобы благодаря непрерывной революции настоящего достичь будущего, в котором эти две совокупности наконец-то со всей очевидностью отделятся друг от друга. Мы никогда не были погружены в гомогенный всемирный поток, идущий либо из будущего, либо из глубины времен» [49, с. 146].

Субъекты медиации – это *субъекты срединности*, изначально ориентированные на конституирование и конструирование социально-исторической реальности как *сообщества*, где кардинально меняется все расстановки нововременной парадигмы субъект–объектных и субъект–субъектных отношений. Сообщество, где старые и новые культуры, традиционные и новейшие социальные формы, аборигены и мигранты выстраивают гибкую онтологическую, методологическую и антропологическую соразмерность бытия.

Медиация как процесс мышления и социокультурная политика создает *topos* новой трансценденции, которую Б. Латур называет *делегированием*: «высказывание, или делегирование, или отправка сообщения или посланника, позволяет оставаться в настоящем, то есть существовать. Когда мы покидаем нововременной мир, мы не падаем на кого-то или на что-то, мы опускаемся не на сущности, а на процесс, на движение, на переход, на пас – в том буквальном смысле этого слова, которое оно имеет в играх с мячом. Мы исходим не из сущности, а из непрерывного и рискованного существования. <...> Мы исходим не из людей, тех, кто пришел поздно, и не из языка, еще более запоздавшего. Мир смысла и мир бытия – один и тот же мир, мир перевода, субституции, делегирования, перехода. О всяком ином определении сущности мы скажем, что оно «лишено смыслов»; в самом деле, оно лишено средств удерживаться в настоящем, длиться. Всякая длительность, всякая устойчивость, всякая перманентность должна быть оплачена ее медиаторами» [49, с. 210].

Б. Латур связывает медиацию с отходом от редукции человека к телу, вещам и т. д. Человеческая природа приобретает формат сообщества – совокупности «ее делегатов и представителей, фигур и посланников», что создает реальные шансы для конституирования новой исторической конфигурации бытия / конституции времени.

Мир медиации – это сфера, где «не существует больше голых истин, но также не существует больше голых граждан. Все пространство заняли медиаторы. У Просвещения, наконец, появилось пристанище. Природы присутствуют, но со своими представителями – учеными, которые говорят от их имени. Общества присутствуют, но с объектами, которые с незапамятных времен служат им балластом» [49, с. 229].

Человеческий род, включаясь в медиативное бытие становится вменным или ответственным, избавляясь, насколько возможно, от поиска «козлов отпущения», и обращаясь более к своим основаниям, формам бытия, пределам.

Завершение работы «Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии» читается как манифест: «У нас почти нет выбора. Если мы не изменим наш общий дом, нам не удастся вместить в него другие культуры, над которыми мы не можем больше господствовать, и мы уже никогда не сможем принять в нем ту окружающую среду, которую больше не можем подчинить себе. Ни природа, ни Другие не станут нововременными. *От нас зависит изменить нашу манеру меняться.* Или напрасно пала берлинская стена в чудесном году двухсотлетия Французской революции, преподав нам этот уникальный урок одновременного краха социализма и натурализма» [49, с. 230].

Наш предыдущий экскурс в методологию Б. Латюра непосредственно связан с анализом динамики развития российского общества, поскольку именно сейчас мы находимся в точке поворота, в ситуации пересмотра конституции Нового времени, в которое Россия вошла в период Великих географических открытий на правах / по модели периферии (согласно исторической реконструкции И. Валлерстайна – Ф. Броделя – Б. Кагарлицкого).

Если вернуться к обзору А. Миллера и Ф. Лукьянова, то они предлагают российскому политическому классу / гуманитарному сооб-

ществу руководствоваться тремя ключевыми принципами при конституировании альтернативной повестки дня:

1) размеренное, не алармистское мышление – «Важно освободиться от экзистенциальных фобий, свойственных малым восточноевропейским странам, нервозности реакций, вызываемой страхами, и начать выстраивать длительные, рассчитанные на десятилетия, стратегии самостоятельного развития»;

2) стратегии должны быть принципиально новыми – «Страна находится в точке, когда ни хищнический индивидуализм первых постсоветских годов, ни ненасытный потребительский раж «жирных лет» уже не доминируют в обществе. Есть запрос на восстановление общественной ткани, стабильность, и социальную защищенность»;

3) «принципиально важно, чтобы момент преодоления евроцентризма не превратился в **«момент Данилевского»**, иначе говоря, не перешел в восприятие Европы как врага. Россия по своей культуре и истории не перестанет быть во многом европейской страной, без достижений европейской цивилизации, как правовое государство, уважение к правам личности, успеха добиться невозможно. Экономическое взаимодействие с Европой останется важнейшим условием развития на долгие годы вперед. К тому же Россия заинтересована в дружественном и предсказуемом соседе» [66, с. 29–30].

На наш взгляд, XXI в. будет временем формирования высоких гуманитарных практик, технологий и институций как сферы трансдисциплинарного и полидискурсного взаимодействия, где проблематика глобальных проблем делает возможным диалог между учеными, философами и богословами. Именно медиативность, сочетая дерзость мышления, волю к воплощению и осознание исторической перспективы открывает возможность исторической инноватики.

Человеку инновационного склада мысли и образа жизни свойственны: опора на собственные силы, предпочтение риска, ценность собственной независимости, потребность в достижении успеха (где деньги не самоцель), стремление к нововведению. Какие же субъекты российского социума могут стать предпринимателями своей жизни? На наш взгляд, субъектами инноваций в разной мере являются все

субъекты общественных отношений. Кроме того, в обществе одновременно реализуется несколько моделей инноваций. Инновационных предприятий множество, главное в них: человекосоразмерность. Нарастание новаций приводит к новому качеству повседневности, создает серию малых подвижек, способствующих созданию атмосферы перемен и формированию практик социального и личностного роста. Таким образом, залогом устойчивого развития российского общества выступает умение поддерживать многоуровневость, желание *ценить малое* и выстраивать межличностные сообщества. Это дает хороший шанс для институализации инновационных социально-гуманитарных практик, позволяющих выйти из дурного круговорота «реформы – контрреформы».

## БЫТЬ ГРАЖДАНИНОМ, ИЛИ ФОРМЫ ГРАЖДАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ

Главная задача социально-гуманитарного познания – это *возвещение и возрастание человека в его достоинстве*. Гражданско-патриотическое сознание – это со-знание граждан, объединенных общей целью личностного служения Отчеству / Родине, воплощаемое в различных формах служения на основе любви, свободы, ответственности.

Безусловно, одним из моментов достоинства выступает гордость за достижения предшествующих поколений. Однако, она вне понимания вызовов эпохи перерождается в гордыню, поэтому гордость невозможна без личностного смирения и вопрошания, насколько мы сегодняшние достойны подвижничества прошлых<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Беда нашего времени – тоска по идеологии как форме авторитарного сознания. Дискурс идеологий был подвергнут основательной критике в 40–60 гг. XX в.. Это стало вкладом гуманитарных наук в дело борьбы за мир. В СССР по военно-идеологическим причинам подобного рода деятельность не была осуществлена в публичном пространстве,

Формы лично-гражданского служения многообразны и могут проявляться не только в этатизме, но и в виде гражданского сопротивления, неповиновения. Например, осмысляя опыт СССР важно не забывать опыт множества подвижников веры (христиан, мусульман, буддистов и т. д.), опыт шестидесятников и диссидентов.

Путь гражданского мужества – это и путь российско-советской литературы М. Шолохова, В. Гроссмана («Жизнь и судьба»), А. Ахматовой, Б. Пастернака, И. Бродского. Это также пример служения Отечеству, а не системе; обществу, а не политическому режиму. Конкретнее, для конца 80-х гг. XX в. более убедительным был путь гражданского служения А. Д. Сахарова, Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, А. И. Солженицына, Л. Н. Гумилева, С. Аверинцева.

Полагаем, что права Л. А. Фадеева, отмечающая, что сегодня «и европейские интеллектуалы, и российская интеллигенция <...> выступают в качестве критиков, аналитиков, инициаторов протестных настроений. Однако в отличие от предыдущих эпох они не призывают к разрушению до основания, не выдвигают революционных лозунгов

---

что и привело в 80–90-е гг. к серьезным коллизиям. Новое гуманитарное мышление за период 1945–1968 гг. сумело разрушить сложившийся в европейских странах дискурс тоталитаризма и авторитаризма. В этом отношении примечателен не столько опыт денацификации в ФРГ, а опыт деавторитаризма во Франции, Великобритании, США, где возможным оказалось обсуждать «фашизм антифашистов» и т. д. (Франсуа Фюре). Гуманитарный антропологический поворот 1968 г., который наши «охранители» оценили как сексуальную революцию, был на самом деле мощным международным движением ученых, общественных деятелей, политиков нового поколения, призванным осмыслить печальный опыт XX в. Был попыткой изменить систему международной политики, шире – бытия человеческого рода. Безусловно, не все идеи эпохи «post»: постмодернизма, постиндустриализма, постколониализма были воплощены (в них было немало и утопизма, радикализма), но это дало человечеству шанс на преобразование. Стала сворачиваться логика холодной войны. Все политические элиты мира пребывали в «великом беспокойстве», подыскивая альтернативу гуманитарной интервенции, движению хиппи и т. д. Так, введение советских войск в Афганистан практически было подарком для американских «ястребов», сразу «оседлавших» доктрины 50-х гг. и объявивших СССР «империей зла». Однако в США, при всех стараниях Госдепа и ЦРУ у большинства американцев был свой взгляд на СССР. «Новое мышление» М. С. Горбачева первого этапа перестройки (1985–1989 гг.), по В. Библину – это слабая версия нового гуманитарного мышления 60-х гг.

и идей. Представляется, что это скорее проявление мудрости, чем слабости. Интеллигенция / интеллектуалы не готовы смириться с тем, что изменения возможны только в мире вещей. Они считают важным развивать мир мысли, духа, идей, гражданское самосознание и гражданскую идентичность. Они настаивают на том, что **гражданская идентичность** не исчерпывается поддержкой общественного порядка и лояльностью государству. На их взгляд, люди имеют возможности влиять на политические институты и политический порядок. Они воздействуют на эмоциональное переживание людьми политической общности. Они продолжают искать и предлагают возможность выбора» [95, с. 290].

П. Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» задал, как оказалось, основные вопросы российской философии и истории. Среди серии чаадаевских вопрошаний выделяются два, а именно «Что Бог задумал о России?» и «Что выше – любовь к Родине или любовь к истине?».

Наше обращение к проблемам, поставленным в 30-е гг. XIX в. далеко не случайно, поскольку, несмотря на более чем столетнюю историю, российское общество (как дореволюционное, так и советское, а затем и постсоветское) продолжает с жаром обсуждать указанные вопросы. В частности, поиски ответа на первый вопрос о смысле России привели к формированию культурно-исторических, а затем и политических парадигм мышления: западничества и славянофильства, в борьбе между которыми и сформировалось гражданское сознание и самосознание российской культуры XIX–XX вв.

Что касается второго вопроса, то наша интеллигенция (шире – образованное общество) ответила, что любовь к истине безусловно выше, чем любовь к Родине. Более того, вне любви к истине невозможна подлинная любовь к Родине, ибо это любовь, прошедшая горнило скепсиса, сомнений. Это зрелая любовь, знающая как достоинства, так и недостатки своего предмета; любовь, готовая к *умному* служению, к бремени вины, ответственности, жертвенности. Умная и зрячая любовь к Родине не ведет к нигилизму и не распространена только среди «людей декаданса», как это утверждается охранителями общественного сознания. К примеру, П. Я. Чаадаев – герой русского заграничного по-

хода 1813–1815 гг., и его ближайшие друзья ветераны антинаполеоновских войн, герои Отечественной войны 1812 г.

В целом, крупные фигуры социально-гуманитарного познания, как правило, формируются в ситуации больших исторических событий (историки эпохи «Великих реформ» Александра II, историки эпохи первой русской революции, гражданской войны, Великой Отечественной войны; близкой к нам эпохи перестройки и т. д.)<sup>2</sup>.

Однако, как показала история нашей интеллигенции (революционно-демократической, либерально-демократической, социалистической, консервативной) призыв к *«зрячей любви»* не нашел отклика в идеологии правящих политических классов ни в имперский, ни в советский периоды. Особо не приветствуется он и сейчас. Взамен чаадаевскому вопрошанию в империи времен Николая I была запущена доктрина официальной народности, в СССР споры 10–20-х гг. XX в. о путях развития России сменил официальный марксизм, сегодня есть попытки навязать очередную версию официальной истории. К чести российского общества, и два века назад, и сейчас, доктрина «официальщины» встретила отпор и различные формы сопротивления, справедливой критики, альтернативных моделей интерпретации. Вместе с тем соблазн спрямления углов истории, попыток замалчивания разрывов, трагедий и катастроф отечественной истории не утратил своего влияния, вспыхивая время от времени среди политической элиты.

---

<sup>2</sup> Ветераны войн – это отдельная тема (одна из первых работ в XX в. – А. Шюц «Возвращающийся домой» / В кн. Шюц А. С. 550–556). Именно ветераны задают неудобные вопросы, ставят под сомнение многие прежние, довоенные социальные установки и нормы. В этом плане, непосредственно с поколением победителей сталинская система стала активно работать практически с 1944 г., а в полноформатном режиме сразу после Победы, как мягком (опала Г. К. Жукова), так и жестком вариантах (трофейное дело маршала А. А. Новикова). Ветераны Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) долгое время были реальной проблемой для официальной версии первоначально «десяти сталинских ударов», затем хрущевско-брежневской интерпретации. Весьма показательны дискуссии вокруг творчества ветеранов-писателей. Последним примером, революцию ветеранов можно считать деятельность сообществ воинов-интернационалистов активно поддерживавших перестройку, а затем создание новой системы Российской Федерации (1990–1996 гг.). Без поддержки генералов М. Громова, П. Грачева первый Президент РФ Б. Н. Ельцин вряд ли был бы вообще избран на этот пост.

Развитие исторической науки в России невозможно понять вне чаадаевского вопроса, ибо уже деятельность С. М. Соловьева, Т. Н. Грановского, В. О. Ключевского, Б. Н. Чичерина, К. Д. Кавелина, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Платонова в прямом или косвенном плане была ответом на «Философические письма». Это был ответ ученых, которые, формируя источниковедческую, историографическую эмпирическую базу, реконструировали исторический путь России в контексте всемирной истории.

*Российская история, предстающая в трудах перечисленных мэтров исторического познания, была очень далека как от историко-софских образов лидеров политических партий, так и от доктрины официальной народности.* Ученые-историки, идя путем истины показывали, что история русского народа, российского общества – это сложная, полная противоречий жизнь одного из субъектов человеческого бытия, где мы найдем все присущее истории человеческого рода. Это был настоящий гражданский подвиг, состоящий в разоблачении мифов опасного с моральной и политической стороны квасного патриотизма, это была борьба за истину, против прямой лжи, замалчиваний, аисторизма.

Развитие российской исторической науки – это пример развития **культуры исторической памяти**, которая слишком слаба, чтобы быть только заботой общества (отдельных страт, классов, элит и т.д.) или тем более государства (часто подменяющего историческую реальность политической). Формирование исторической науки как составной части социально-гуманитарных дисциплин было вызвано необходимостью, связанной с осознанием всей сложности проблем исторического познания, проблем бытия исторического сознания и самосознания. Сегодня комплекс исторической науки включает в себя более двухсот частных дисциплин (вспомогательных исторических дисциплин), множество теорий, гипотез и концепций, позволяющих реконструировать исторический процесс в его богатстве и многообразии, сложности и неоднозначности.

Историческое познание стремится к *стереоскопичному зрению*, т. е. воссозданию исторического процесса в его полноте, полноте исто-

рических субъектов, ситуаций, событий. В этом плане складывается весьма *сложная картина* каждой эпохи, периода, которая качественно отличается от частных историй и стратого-классовых репрезентаций. В историческом процессе выявляются закономерности, историко-культурные, политико-экономические, социально-демографические циклы, экологические паттерны. Эта картина не тождественна переживанию истории, она уже *объектна*, дана в проясненных причинно-следственных связках. В такой «оптике» личностный опыт переосмыляется, дорастает до всеобщего, он может и должен корректироваться, уточняться, концептуально верифицироваться. Объективность научно-исторического познания не исключает множественности интерпретаций. Более того, их различие и *научно-исследовательская конкурентность* дают возможность исключить волонтаризм, идеологическую ангажированность.

Один из часто задаваемых вопросов историкам-профессионалам: что делать с прежними пересмотренными, неадекватными версиями интерпретации важнейших исторических событий. Ответ же историков один: знать, не сбрасывать со счетов, но при этом видеть их предвзятость и ограниченность временем, т. е. дистанцироваться от них и экзистенциально, и когнитивно. В конечном итоге, мы *научаемся видеть в истории людей*, делающих историю, а не кумиров, не легенды. Как показывает опыт, величию А. С. Пушкина каждая верификация его творчества идет только на пользу. Другой вопрос, что далеко не все проходят тест на человечность. Ужас сталинизма ведь именно в том, что он «съел» не только своего творца И. В. Джугашвили – Сталина, но и страну. Реальная политическая история начала XX в. показывает, что В. И. Ленину были альтернативы как внутри партии РСДРП(б), так и среди лидеров других политических партий. Общая для авраамических религий (иудаизма, христианства, ислама) заповедь не творить себе кумиров работает в историческом познании на все 100 %. Например, деяния полководцев – квинт-эссенция военной школы стратегического искусства (А. В. Суворов как пробуждение российского военного гения после реформ Петра I, как аналитик и синтезатор идей Миниха, П. Румянцева).

История – это не только работа по сохранению памяти, реконструкции событий, но и *мемориальная служба* как по поиску и дос-

тойному захоронению героев войны, жертв репрессий, так и по захоронению «мертвецов, впившихся в живых». «Блуждающие призраки» исторических деятелей доставляют живым не меньше беспокойства. В наших современных спорах неизвестно, кто чаще фигурирует живые политики или И. В. Сталин. Неслучайно, М. Я. Гефтер всегда повторял «Сталин умер вчера». К примеру, мы сегодня сумели завершить гражданскую войну (1918–1921 гг.), поняв, что у предшествующих поколений было право, свобода и ответственность на свою Россию, и что в этой войне, и на стороне «белого», и на стороне «красного» движения были и свои герои, и свои святые, подвижники, но было и массовое озверение, гражданское одичание и ожесточение, бросившее людей друг на друга. Воссоединение *двух России* сегодня только в начале пути (воссоединение Церквей, перезахоронения, реституции собственности), но это хороший признак выздоровления российского общества.

Деятельность историков-ученых не тождественна существованию исторической традиции. Более того, историческое знание наносит сокрушительный удар по мифам исторической памяти народа или официальной народности. Например, глубокое изучение петровских реформ (основания, методы, формы, соотношение целей и результатов) в XIX в. повергло российское общество в социально-психологический стресс. Наметилось существенное расхождение между исторической реальностью созданной Петром империей, историческим знанием об этой эпохе конца XVII в. – начала XVIII в. и представлениями общества о том, следует ли идти петровским путем.

Сегодня современные историки очень кропотливо, восстанавливая ход российского и всемирного исторического процесса, показывают своеобразную «анатомию истории». Реконструкция причин, хода и последствий исторических событий создает иную *оптику понимания*, вольно или невольно ставит вопрос об альтернативах исторического развития. Однако, утверждая созидательный смысл деятельности ученых-историков – широко знаем ли мы результаты их деятельности, знаем ли мы их лично, персонифицируем ли? К сожалению, массовое сознание обезличено – «историки и все».

При всей объективности научно-исторического познания оно субъектно, и необходимо знать позиции академика А. Н. Сахарова,

профессоров В. Чубарьяна, Ю. Жукова, А. Уткина, Н. Нарочницкой, М. Мягкова, Ю. Пивоварова, С. А. Нефедова и др. Культура формирования исторического сознания включает благодарность и ученым. Персонификация моделей объяснений исторического процесса – это важнейший принцип научной ответственности и коммуникации. Например, XIX в. весьма персонифицирован – это Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, также персонифицирована советская историческая школа: Б. Д. Греков, М. В. Нечкина, А. Н. Нарочницкий, Е. В. Тарле, Л. В. Черепнин, С. Д. Сказкин, И. И. Минц и др.

В целом, полагаем, наряду с изложением событий необходимо максимально корректно показывать: а) источниковедческую базу объяснения, б) краткий историографический обзор подходов и персон ученых (список дополнительной литературы). Также и при опросах школьников / студентов важно спрашивать основания их взглядов.

Историческое знание – это ключ к преображению человека в личность, и поэтому важно видеть в истории не только победы, достижения, но и сложные ситуации – умение личностей и народов признавать и исправлять свои ошибки, умение вставать с колен при поражениях (например, Российская империя 1856–1878 гг. когда Россия по образному выражению канцлера А. Горчакова «*сосредотачивалась*»; или Россия между русско-японской и Первой мировой (1905–1914 гг. войсками).

Величие каждой исторической эпохи в ответах на глубины разветвляющейся трагедии всемирной истории (революции, войны). Помимо триумфов у каждой страны есть и травмы, которые нуждаются в осмыслении и исцелении<sup>3</sup>.

В завершении очерка тезисно изложу некоторые соображения о межличностных и межпоколенных отношениях в сфере созидания пространства публичной истории:

1. *В историческом сознании эпохи должны доминировать научные знания, а не мифы / эмоции / комплексы / идеологии.* Вероятно, нам в социально-философском плане следует различать вменяемую (ответствен-

---

<sup>3</sup> См: Дискуссии на сайте интернет-журнала «Гэфтер.RU». URL: <http://gefter.ru/archive/15373> (Дата обращения: 06.03.18).

ную) историческую память и невменяемую (фрустрированную), склонную к социально-психологическим патологиям (ура-патриотическая истерика, травма). Жалость к себе, обида могут питать реваншизм, формировать чувства ресситимента, но не могут быть основой для исторического созидания. Личность с вмняемой исторической памятью готова к проработке обид, травм, к их преодолению и снятию [82, с. 263–275]. К тому же только знания, а не эмоции могут быть предметом обсуждения и понимания [16, с. 50–60].

Важно осознать, что может и не может быть предметом *сохранения*, предметом памяти, стоящей того, что знать ее содержание всем поколениям. Известный французский философ и историк П. Рикер в своей фундаментальной работе «Память, история, забвение» пишет о том, что каждое поколение должно отвечать на два вопроса: «О чем мы вспоминаем?» и «Кому принадлежит память?» [77, с. 9].

Обращая данные вопросы к российским реалиям, мы должны ответить, что **субъектом памяти** выступает российское общество, и, следовательно, вопрос сохранения прошлого выступает как *соотношение* личных и коллективных форм памяти с историей как научной дисциплиной. Своеобразным итогом такого соотношения выступает «*мир исторической идентичности*», включающий в себя регистр «большого и малого времени», всемирной и национальной истории, истории государства и общества, личностей [48].

2. *Историческое знание и сознание – это динамическая система, где есть диалектика объективного и субъективного, константного и переменного.* Смена парадигм / моделей в исторической науке – это смена, основанная на переосмыслении ранее известных фактов через призму вновь открываемых, нуждающихся в своем описании, анализе, объяснении, интерпретации, понимании. Историческая наука – это комплексная гуманитарная дисциплина, стремящаяся не только «описать, как это было на самом деле» (Л. Ранке), но и объяснить сущность исторического процесса, понять место и роль исторического события / ситуации для современности.

Насилие, принуждение к ангажированной версии истории со стороны политических элит, примерами которого полна историография

российской (и любой иной страны) научной школы рано или поздно вытесняется в сторону адекватного знания [44].

3. *Историческое знание – это модус актуального сознания, это знание об историческом процессе (прошлом – настоящем – будущем), который не завершен.* Поэтому настоящее бросает иной ответ как на прошлое (долговременные циклы истории, «эхо веков»), так и на будущее. Мы не можем изменить прошлое, но каждая эпоха вносит свои коррективы в понимание соотношения «прошлое – настоящее». Например, для правоведов нет ничего актуальнее исторической динамики Древней Греции и Древнего Рима, ибо политико-правовая система античного мира, эталон и камертон современности (Х. Арндт, А. Ахутин).

Желание поставить точку, вынести окончательное решение – это претензия агрессивного сознания (по В. И. Молчанову [67, с. 447–454]) или опасная идеологическая установка определенных личностей или социально-политических сил: а) потерявших чувство / сознание исторической реальности; б) не принимающих историю.

Историческое знание имеет дедуктивно-гипотетический и открытый характер. Фактографическая база или *«архив эпохи»* нуждается в объяснениях и интерпретациях. Иное дело, что каждая гипотеза объяснения истории нуждается в верификации. Это дело как для научной корпорации («цех историков»), так и множества общественных институций.

4. *Историческое со-знание живет диалогом не только между живущими поколениями (со-временниками), но и живущими и уже ушедшими (а также грядущими).* Прекратить этот диалог невозможно, он – условие устойчивого развития народов, обществ, цивилизаций.

**Повестка дня** исторического сознания в мире / России зависит не только от политических элит, но и от множества сообществ внутри каждого общества. Как правило, она включает не одно событие, а целый пул событий. В частности, для российского сознания сегодня наиболее актуальными выступают три события XX в.: 1) российские революции (1905, февраль 1917, октябрь 1917 г.); 2) Великая Отечественная война (1941 – 1945 гг.) / Вторая мировая война (1939–1945 гг.); 3) распад СССР / формирование новой российской государственности (1989–1993 гг.).

По своему геополитическому размаху, величию задач, напряжению, итогам – это вполне сопоставимые события истории. На наш взгляд, российскому обществу нельзя отказать в *глубинной интуиции* в вопросе, что же действительно важно в отечественной истории. Мировая революция (1917 г.), Мировая война (1939–1945 гг.), новая архитектура мира (1945–1991 гг.) – вот предмет нашего осмысления, имеющий не только познавательный интерес, но и упирающийся в средоточие нашего современного бытия, наше морально-нравственное обоснование жизни в мировом сообществе.

В контексте вышесказанного становится понятной обеспокоенность трактовками истории XX в. от радикальных политических группировок, бытующими как в российском обществе, так и в международном сообществе. В этом отношении, со стороны государственных, так и общественных историко-научных институций должен даваться аргументированный ответ, вестись продуманная политика по *дезактивации* некорректных трактовок, включающая как правовые, так и дипломатические формы. Для старшего поколения российских граждан – это внове, вместе с тем в мировой практике – это реалии. Истина не самоочевидна и ее осваивают, отстаивают путем убеждения, активной защиты. В 2000–2015-х гг. неоднократно ноты протеста с неадекватным «прочтением» исторического пути России в XX в. подавали Президенты РФ В. В. Путин и Д. А. Медведев, Министерство иностранных дел Российской Федерации, общественные организации историков<sup>4</sup>.

**5. Каждое поколение должно отдавать отчет об основаниях и пределах исторического понимания исторического процесса:** Каждое поколение *должно выполнить* свою работу по формированию исторического сознания, свой труд по рефлексии, оценке, преемственности, творчеству, ответственности в истории. Более того, каждое поколение создает свои практики памяти. Для поколений 2000-х – это общественные движения «Бессмертный полк», «Волонтеры Победы»,

---

<sup>4</sup> В 2009–2012 гг. действовала Комиссия при Президенте России по противодействию фальсификации истории, действуют Общество «Мемориал», фонд «Историческая память» А. Дюкова, Фонд исторической перспективы Н. Нарочницкой, Вольное историческое общество, Российское военно-историческое общество.

поисковые отряды, военно-исторические клубы, ролевые сообщества, создание мультимедиа-парков (ВДНХ «Россия – моя история». URL: <http://www.pravoslavie.ru/89280.html> (Дата обращения: 06.03.18).

Мы должны осознать, что прежней *советской модели памяти* уже не будет и насильно реанимировать ее нет необходимости (другой вопрос, что этот опыт необходимо исследовать, знать). Скепсис старших советских поколений в отношении младших российских (1990 г.р.) не обоснован реалиями нашей новейшей историко-политической жизни (две чеченские компании, операция «принуждения к миру» 2008 г., Олимпиада–2014, Универсиада–013).

Гражданское служение, способность к самопожертвованию, солидарность – это наша социальная реальность. Другой вопрос, что в условиях открытого социума гражданскому строительству рядоположены и феномены аморализма, социальной деградации и девиации. Делая сегодня ставку на институты гражданского общества мы должны осознавать, что и *практики памяти* в нем будут существенно отличаться от советского общества. Прежде всего тем, что это будут *практики разделенной друг с другом исторической памяти со-граждан*.

Историческая память в этом случае будет intersubjectной, интерактивной, множественно-альтернативной, проблемно-развивающей, публичной. Для древних римлян понятия «отечество» и «цивилизация» совпадали и назывались просто *«res publica»* (лат. – «общее дело»). Быть гражданином – быть республиканцем, участвовать в общем деле созидания и преумножения общества, в котором ты родился и живешь, и преуспевание которого напрямую зависит от тебя. История народов и государств – это яркое свидетельство продолжающегося через поколения общего дела. И в этом плане российская история не исключение. Другой вопрос, насколько мы с вами понимаем и реально соотносим с собой это дело гражданского служения, где в единое сходятся память о прошлом, забота о настоящем и будущем. Итак, есть **труд памяти**, труд каждого (а не только ученых-историков) по связыванию прошлого с настоящим, труд, содержанием которого является – наша встреча с отцами / предками, создавшими и передавшими нам Отчизну. «Существует необходимость вовлекать в процесс формирования исторического знания

совершенно разные общественные группы с их собственными интересами, компетенциями и перспективами. В этом случае ученые не должны в качестве экспертов возвышаться над историями других. Следовательно, они должны <...> предлагать научную экспертизу, делать ее применимой для неспециалистов. Таким образом, прикладная история функционирует не столько как защитница права науки на толкование истории, сколько как *мультипликатор и ретранслятор* методологии исторической науки» [5]<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> МЕТОДЫ. Прикладная история франкфуртского образца подхватывает укрепившееся в современной исторической дидактике гибкое понятие знания, которое определяет его не столько через аккумуляцию информации, сколько через контекстуализацию смыслов. Прикладная история таким образом способствует пониманию культурных и исторических условий человеческих действий, позволяет распознавать последовательность и разрывы в общественном процессе усвоения прошлого, помещая его в конкретный жизненный контекст.

*Создавать возможности для субъектов:* развитие навыков в обращении с прошлым основывается по существу на собственном переживании, которое должно быть критически осмыслено. Это может осуществляться, например, в формате разговора со свидетелями исторических событий. В центре внимания при опросе свидетелей тех или иных исторических событий находится не интерес к реконструкции самих событий и их хронологии, а желание понять их как субъективно интерпретированную историю. Сопоставление с индивидуальной памятью свидетеля событий развивает таким образом навык интервьюера в постановке вопросов и освещает процесс интерпретации, который превращает прошлое в историю.

Читать пространство: опрашивать можно не только людей, но и культурные ландшафты и города, которые понимаются как тексты, пригодные для дешифровки исторических нарративов. Семиотическое содержание определенной местности при этом выступает исходной точкой для активной рефлексии исторически развитых, взаимодополняющих, напластовывающихся или взаимопроникающих исторических пространств. Культурные ландшафты и пространства городов создают непосредственно переживаемое и аутентичное отношение к современности, отражая, кроме того, выработанное ранее историческое знание в конкретном городе или местности. Столкновение с конкурирующими интерпретациями, реконструкция сложных социальных взаимодействий в прошлом и дешифровка «несинхронности одновременного» (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*, Эрнст Блох) позволяют достигнуть дифференцированного понимания исторической действительности.

Ставить под сомнение исторические репрезентации: толчок к дешифровке может даваться благодаря осознанию медиальной формы передачи исторических нарративов (которые можно найти, например, в музеях, местах памяти или документальных фильмах). Анализ односторонне сформированной или идеологически мотивированной репрезентации, возникающей в том или ином медиа, уже показали себя как продуктивное поле прикладной истории.

Примером *разделенной исторической памяти* выступают реконструкция дореволюционной традиции празднования Дней воинской Славы России. Однако, если до 1917 г. праздновали три знаменательных события отечественной истории (День победы русских воинов князя Александра Невского над немецкими рыцарями (Ледовое побоище, 18 апреля 1242 г.), День памяти Куликовской битвы (8/21 сентября 1380 г.), День освобождения Москвы от польско-шведских интервентов (4 ноября 1613 г.)), то сегодня к этим действительно важнейшим историческим датам в истории российской государственности добавились события XVIII–XX веков.

В частности, ряд праздников касаются деяний эпохи Петра I (**10 июля** – День победы русской армии над шведами в Полтавском сражении (1709 г.); **9 августа** – День первой морской победы русского флота над шведами у мыса Гангут (1714 г.)) и периода правления Екатерины II (**11 сентября** – День победы русской эскадры под командованием Ф. Ф. Ушакова над турецкой эскадрой у мыса Тендра (1790 г.)).

Из событий XIX века самыми важными событиями выступают **8 сентября** – День Бородинского сражения русской армии под командованием М. И. Кутузова с французской армией (1812 г.) и **1 декабря** – День победы русской эскадры под командованием П. С. Нахимова над турецкой эскадрой у мыса Синоп (1853 г.).

Век XX целиком и полностью связан с событиями Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Думаю, каждый гражданин Российской Федерации должен помнить эти даты: **7 ноября** – День проведения военного парада на Красной Площади в Москве (1941 г.); **5 декабря** – День начала контрнаступления советских войск под Москвой (1941 г.); **2 февраля** – День разгрома советскими войсками немец-

---

Сменять перспективы: в транснациональных контекстах особенное значение приобретает тщательно отрефлексированное обращение к истории. Основопологающим для этого является знание и понимание различного восприятия прошлого, характерного для культур памяти различных сообществ. В качестве примера можно привести пограничные регионы Европы, сложное и конфликтное прошлое которых породило множество наслаивающихся, взаимопроникающих и параллельных традиций памяти и нередко противоположных национальных историографий.

ко-фашистских войск в Сталинградской битве (1943 г.); **23 августа** – День победы в Курской битве (1943 г.); **27 января** – День снятия блокады г. Ленинграда (1944 г.); **9 мая** – День Победы советского народа в Великой Отечественной войне (1945 г.). Каждая дата истории – это событие, где реально решалась судьба Отечества, определялась готовность и способность народов многонациональной России к историческому творчеству и созиданию.

6. *Гражданско-патриотическое сознание и образ поведения / образ жизни не сводится только к историческому сознанию, здесь не менее актуальны: правовой, экономический, политический, социокультурный, духовный компоненты.* Общественное сознание живет диалогами, общением, общительностью. В этом диалоге ушедшие, ныне живущие, еще не рожденные – все участники общего дела – созидания современности как сферы заботы об устройстве человеческого бытия. Если сконцентрироваться на предмете нашей общероссийской заботы, то общей точкой схождения выступает дело обустройства России, которое на протяжении XIX–XXI вв. выступает как процесс ее модернизации.

7. *Историческое знание XXI века не может быть ни изоляционистским, ни космополитическим, оно должно быть мир-системным, множественным.*

На наш взгляд, одной из реальных причин современной российской бурной дискуссии об истории России XX века, об основаниях, формах и пределах интерпретации исторической реальности состоит в том, что мы не всегда осознаем себя *субъектами истории*, а, следовательно, не всегда вменяем себе памятование как наследование, как некую преемственность.

В советский период история, как практически все социально-гуманитарные науки, была «приватизирована» партией/государством, решавшим, что было, а что не было; что стоит помнить, а что нет. Более того, политическому освоению подверглась не только историческая наука, но и сама история как онтологическая реальность; это был в полной мере ярко выраженный насильственный социально-антропологический эксперимент по формированию абсолютно новой исторической эпохи (коммунизм).

Встречая XX век, российское общество уже было довольно сложноорганизованным субъектом, где одна часть не всегда понимает другую. Однако, череда революций и гражданская война, умноженные на две мировые войны стали историческими событиями – «большими взрывами» – разорвавшими изнутри российский/русский народ как субъект истории. Уже двадцатые годы дают пример двойной–тройной *субистории*, двойных–тройных *субсубъектах* истории. Это и чрезвычайно насыщенное русское зарубежье / диаспоры, и люди Советской России, с различной идентичностью и судьбой. Сила и ожог «взрывов» были настолько сильны, что преодолеть инерцию мы не можем даже сейчас.

Иными словами, острые дискуссии и конфликты относительно понимания исторических событий XX в. связаны с тем, что для номинального российского гражданина история оказалась максимально отчужденной и раздробленной. Есть множество частей, выдающих себя за целое. М. Гефтер – один из глубоких гуманитариев XX в. – неслучайно отмечал, что после крушения коммунистической идеологии нам всем придется создавать себя из «развалин». Он писал, что «если Россия сохранится в виде человеческого пространства, то столкнется с *плюрализмом наследства*. Нам не стать наследниками только пути, пройденного Западом, даже считая его более привлекательным в его нынешней форме, – кстати, совсем недавней. Русские *обречены на множественное наследование*, а внутри него уже обозначились глобальные разломы» [22, с. 380].

Одним из положительных примеров новой интеграции российского субъекта истории может рассматриваться акт воссоединения в 2007 г. Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Русской Православной Церкви за рубежом. Другой вопрос, насколько это таинство и благодать, связанные с подвижничеством Патриарха Алексия II и митрополита Лавра, стали моментом развития современного российского общества, насколько глубоко пошел процесс интеграции и возвращения памяти; готовы ли «зарубежники» знать и принять историческое бытие постсоветских верующих и наоборот.

Важным шагом, но потерявшим, в известной степени, энергию созидания стало возвращение в 90-е гг. наследия И. Бродского, А. Зиновьева, А. Солженицына, М. Ростроповича и т. д. Наряду с со-

зиданием будущего – а нам важна проективная, стратегическая часть нашего исторического сознания – необходимо осмыслить: а) русский имперский исторический опыт, б) русский советский опыт; в) новый русский российско-федеративный опыт. Осмыслить феноменологически, экзистенциально. Подобная тринитарность (а далее – *n*-мерность) спасает от бинарных и аксиологически одномерных трактовок истории России XX в. Бинарности «Российская империя – СССР» или «СССР – Российская Федерация» не дают необходимой теоретико-методологической оптики для анализа российского исторического опыта.

Также необходим опыт Мира / *mira*, ведь ни в одном периоде своей истории Русь / Россия не была вне мира, вне всемирной истории. Безусловно, мера участия, значения, уровень интеграции был различен, но междинастические браки, межконфессиональные отношения, военно-дипломатические, социально-экономические и социокультурные связи мы наблюдаем как в Древней Руси, так и в новой и новейшей истории России. Боязнь *космополитизма*, свойственная ряду консервативных идеологий, происходит из-за слабого и схематического восприятия российской истории. Принятие христианства славянами в 988 г. было явлением всемирной истории, как в метафизическом, так и реально-историческом планах. Иное дело, доросли ли мы до вселенской открытости православия / христианства. Политика «сермяжной правды» *изоляционизма* в конечном итоге, и при строгом цивилизационном анализе, ведет к стагнации, а затем *срыву* в историческое небытие.

Таким образом, мы должны вослед М. Гефтеру признать, что «Россия сегодня вообще возникает впервые» [22, с. 377], она творится сегодня нами в *большом сообществе* предшествующих, ныне живущих, берущих разгон поколений; творится во всех возможных мирах – локальной и глобальной, экзистенциальной и социальной истории. Утверждение о творении России здесь и сейчас не означает вынесение за скобки десяти веков истории, наоборот – это выражение уверенности в том, что в нашей деятельности есть место преемственности святого равноапостольского великого князя Владимира, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, Александра Невского, Дмитрия Донского, Ивана

III, Алексея Михайловича, Петра I и т.д. В высоком – богословском плане – это «хождение вослед Христу».

Возвращаясь в соразмерность XX в., мы должны признать, что опыт Николая II, П. А. Столыпина, также как опыт В. И. Ленина – это наш сознательно-бессознательный опыт. Они – это мы, но Другие, мы в альтернативе. В такой социокультурной перспективе мы способны вновь собирать, «ткать» себя как вменяемых и ответственных субъектов истории, личностей, готовых на выстраивание «креста реальности / плота времени» (О. Розеншток – Хюсси). Естественно, результатом подобного осознания и опознавания себя в Другом / Чужом не должна стать «химера»; скорее речь идет о множественном образе современности, об образе истории как ресурса идентичности, позволяющего восходить «из силу в силу», дающего выход на уровень важнейшей из свобод – *право быть собой*. К тому же, в рамках осмысления вполне закономерно встанет вопрос о множественности исторического опыта, его неоднородности. В этом случае, думаю, вполне уместно активно осваивать методологию концепции синергичной антропологии С. С. Хоружего, где в качестве исходного принципа выступает идея о как минимум четырех типах социально-антропологических практик: онтологической, онтической, виртуальной, гибридной топик.

Например, Ю. С. Пивоваров, осмысляя XX век в работе «Русское настоящее и советское прошлое», пишет, что «идти за Николаем II – это не повторять его ошибки или неудачи. Это попытаться продолжить в наших условиях главную линию той России, которую по праву можно назвать николаевской (и виттевской, столыпинской, блоковской, менделеевской, ключевской – Слава Богу, список не короток). Эта Россия – нормальная, приемлемая страна, постепенно решающая свои задачи. Центральная ее задача – человек, вокруг которого «вертятся» политика, экономика, право, образование, внешние дела и т. д., где, в конце концов, выбор делается в пользу достойного, человеческого, справедливого. Наш последний царь – лучшее в новой русской истории, олицетворение этого. Не гений, не герой» [74, с. 88].

В конечном итоге, различные «*post*» способны трансформироваться в «*proto*». Фундаментальное условие для этого – *трансценди-*

рование, движение в сторону Иного / Другого / Смысла / Духа, это переход в регистр духовной практики по созиданию космоса из хаоса безвременья / безыдейности (И. Смирнов), выступающей плазмой современности.

Конкретнее, «*безыдейность* – глобальная тенденция, взять ли китайский коммунизм, принесший себя в жертву частному предпринимательству, или западную апологию частного предпринимательства, признавшую после кризиса 2008 г. свою теоретическую несостоятельность, однако не предложившую взамен выдвинутых когда-то положений ничего, кроме административных мер по регулированию финансового рынка» [89, с. 11], а *безвремяе* – это ситуация неоригинальности, когда «в человеческой деятельности нет старого, но она перенасыщена воспроизводством своих дерзаний, трудом по образцу, учебой у мастеров, почитанием авторитетов, замороженностью догмы. В репродукциях новое контрастирует с самим собой, не становясь иным новым. Копии создают псевдодиахронию: они являются на свет вслед за оригиналами, но опознаваемы только параллельно источникам, синхронно с ними. Лжеистория, вечный спутник за новое истории, то ослабевает, то усиливается в социокультуре в зависимости от специфики сменяющих друг друга эпох и от местных обстоятельств. *Безвремяе* – составная часть вожделенного человеком времени, ибо повтор оспаривает смерть точно так же, как и стремление трансцендировать данное нам» [87, с. 147–159].

Таким образом, делая отступление в исток проблематики нашей статьи – каждому из нас, российскому обществу в целом не следует бояться множественности интерпретаций истории, скорее это шаг к самим себе. Полагаем, следует поддержать сдержанный оптимизм И. Смирнова, пишущего о том, что «нам еще предстоит *переоткрытие истории*. С тем, чтобы она явилась не той, что преподносится историографией – как череда войн, правлений, политических и административных мероприятий, цивилизационных стратегий, дающих обществу шанс на выживание и так далее, а той, что пока не написана – *историей преобразующего Логоса, обновляющегося и тем самым конституирующего Духа*» [87, с. 158].

Дух / Смысл – сфера творения человеческой субъектности, он всегда заряжен «креативной энергией, возводящей социокультуру и развертывающейся во времени истории. Смысл не добавка (supplement) к называнию готовых вещей, он изготовитель особой человеческой реальности – Дух творящий, *logos spermatikos*» [89, с. 8]. Шире, вспоминая школу философии имени, идущую от св. Григория Паламы, смысл – это сфера сотворчества / синергии божественной и человеческой субъектности.

Человек не трансцендирующий (даже в случае негативной трансценденции к ничто) отказывается от смыслопорождения, творения бытия, оставляя место для зла / Зла. «Зло – всегда противосмысл, однако отнюдь не всегда захватывает индивида целиком, не оставляя ему никакой альтернативы. Чаще всего оно результат выбора, осознанного более или менее, но даже и в своей безотчетности допускаемого логикой негации, берущего назад смысл как творящее начало и все же пытающегося реализоваться на деле. Демонизм заразителен, потому что масса менее креативна, нежели индивид. Стать на сторону Зла тем легче, чем более само собой разумеющимся кажется смыслопорождение, которое столь же машинально готово потерять эту свою минимальную созидательность» [89, с. 265].

Зло в нашем безвременье / безыдейности предстает как серость, схематизм, монотонность<sup>6</sup> [89, с. 268]. Однако, именно человеческой субъектности в истории России / всемирной истории, если вернуться к началу статьи, мы *не видим / не находим*, отсюда попытка загородиться от истории законами, схемами, меж тем как онтологически история – это диалог между людьми, диалог между Богом и людьми. Вне личностности/субъектности/субъективации ее просто нет. Любая личность одновременно и едина, и множественна (Л. П. Карсавин). Диалог делает возможным ситуацию трансфера трансцендентного в имманентное и наоборот, так полео становится насыщенным и живым.

<sup>6</sup> «Зло монотонно <...>, неважно, в чем унылое однообразие выражается: в механическом воспроизведении преступного распутства в текстах де Сада, в безостановочном законодательном мракобесии нынешней Думы или в перехвате всех без разбора мировых e-mails, которым занимается National Security Agency в США».

Знаменитый нигилизм по отношению к собственной российской истории, следовательно, вырастает из отказа видеть смысл в событиях прошлого, настоящего, потенциального будущего (разве может выйти что-либо доброе из Назарета), в пределе отказ видеть смысл в собственной жизни / историчности / субъектности, поскольку смысл жизни и истории корреляционны.

Вместе с тем, реабилитация множественности и реконструкция истории России XX в. / всемирной истории возможна через развитие *парадигмы множественности*, где ведущими принципами могут выступить полисубъектность и процессуальность.

Еще два принципа в парадигму множественности развиваемой в нашей статье как своего рода «case-study» вносит Ю. С. Пивоваров. Свобода выбора как онтологическое качество человека, множественность возможностей и идентичностей человека, их пластичность конституирует принцип possibiliзма, подход и принцип стереоскопичности. Они взаимодополняют, усиливают друг друга, ибо первый утверждает альтернативность в развитии истории, а второй создает широкую перспективу оценки/самооценки каждого события или ситуации истории. Например, описывая процесс десталинизации в СССР с позиции парадигмы множественности правомерно говорить о целом кластере проектов и практик десталинизации.

«Вся политическая борьба пятидесятых велась только вокруг темпов и моделей десталинизации» [22, с. 280]. С одной стороны, это проекты Л. Берии – Г. Маленкова, Н. С. Хрущева, а с другой – это проекты в духе А. А. Зиновьева, Э. В. Ильенкова, Г. П. Щедровицкого, которые еще в 1952 г. основали Московский методологический кружок.

Безусловно, после XX съезда КПСС в 1956 г. этот процесс принял более развернутый характер, но он шел сразу во многих направлениях, уже далеко отстоящих от задач партийной номенклатуры. Десталинизация / *десакрализация сталинизма* в духе А. Твардовского, М. Лившица, В. Шаламова, А. Солженицына, В. Аксенова, И. Бродского туда не вписывалась, но, вместе с тем, шла, развивая человеческое пространство в советском обществе. Более того, процесс *десталинизаций* в различных субъектах российского сообщества продолжается по своей

логике / маршрутам до сих пор, поскольку процесс «выдавливания из себя по капле раба» (А. П. Чехов) / выдавливания сталинщины далеко неодномоментен. Не следует забывать и о множестве линий десталинизации в Восточной (восстания в ГДР в 1953 г. и Венгрии в 1956 г., поведение Югославии и т. д.) и Западной Европе (отказ от марксизма – ленинизма – сталинизма среди европейских интеллектуалов).

Как видно из примера *десталинизаций*, в теоретико-методологическом плане мы смогли: а) уйти от ореола нового культа личности Н. С. Хрущева (как одиночки, восставшего против системы. Напротив, он часть партийно-государственной системы, стремящейся восстановить реноме перед лицом общества); б) увидеть ряд проектов и практик десталинизации с различной мотивацией, основаниями, целями, формами, методами, пределами; в) понять, что историческая ситуация была полна иными формами развертывания, которые воплотились в иных сферах; г) увидеть личностей, обретающих в процессе десталинизации себя, свою субъектность, историю.

Если обратиться вновь к опыту М. Я. Гефтера, то он описывает свою ситуацию *принятия/непринятия* политики десталинизации Н. С. Хрущева. Как фронтовик он пережил спонтанную десталинизацию в 1941 г., а как гражданин проходил ее все 40–50-е гг. В интервью Г. Павловскому он говорит следующее: «Вот мой парадокс: человек внутренне сопротивлялся сталинщине, но, не дойдя до грани, где мог сам себя освободить от наваждения, – не принял освобождения извне. Я отказался принимать свободу *извне* как человек, который внутренне шел к освобождению, но еще не дошел! Меня *оскорбляли* легкомыслие и банальность, с которой меня освобождали извне именем «дорогого Никиты Сергеевича» [22, с. 285].

Иными словами, он эту дорогу десталинизации должен был пройти сам, лично, и шел до самой смерти в 1994 г. Так же и мы, если не проходим лично пути современности (которая, если вспомнить К. Яспера, начинается в период «осевого времени»), остаемся и вне себя, и вне истории.

Предвидим возражение, что «проходить» историю лично ни времени, ни сил не хватит. Да, и к тому же, мы не историки по профес-

сии (пусть они думают, копыя ломают, корпят над источниками, борются как спецназовцы с фальсификаторами). Конечно, мы не историки, мы субъекты истории, а это одно уже лишает нас «алиби в бытии». Второе, пути личного роста – это и знание, и взятие на себя гордости и вины, страдания и успеха, любви и ненависти, страха и ужаса, унижения и прощения. Третье, история – это сфера межличностного диалога, где прошлое – настоящее – будущее в одном «неслиянном и нераздельном» герменевтическом поле. Вопрос вопросов – кому наследовать, кому и пред кем отвечать, на что надеяться? Конкретнее, мы рождаемся в семье. Кто мы без семьи, и что несет в себе фамилия (где не без уroda, не без героя, не без святого)? И все это мы вбираем, в малой-большой толике наследуем. Иной вопрос – как XX в. антропологической катастрофы (И. Бродский – М. Мамардашвили) сделал человека бездомным / бессемейным. Однако, возьмешься изучать историю среднестатистической семьи и понимаешь, что она вмещает в себя не только XX в., но и иные времена; вмещает высокое и низкое, повседневное и героическое.

Другое возражение может состоять в том, что история – это о прошлом, а только им нельзя жить. Но и здесь, полагаем, есть ответ. Осмысление истории как реального процесса, где мы выступаем как субъекты, позволяет применять принципы парадигмы множественности не только к прошедшему, но и к настоящему. Принципы познания в этом случае трансформируются в *императивы поведения*: видеть и принимать сообщества, участвовать в них в различных формах, выстраивать себя как сообщество. И. Красавин пишет, что «вопрос современности в том, как выстраивать последовательность событий и процессов, которые включали бы различных участников не в качестве потенциально опасного и бесполезного балласта, а в качестве контролируемых и развивающихся сообществ, чьи управляющие институты находятся в многоуровневой и постоянно изменяемой участниками системе власти» [45, с. 67].

Несомненно, уже с эпохи Нового времени, с XVII в. Россия стала одним из субъектов нарастающей глобализации (реформы Алексея Михайловича – Федора Алексеевича – Софьи Алексеевны – Петра Алексеевича Романовых), более очевидным это становится в период на-

полеоновских войн, и особенно после Крымской войны 1853–1856 гг. Тема бытия России в большом мире современности – это тема *перманентной* эмансипации (самоэмансипации) российского сообщества, проблема перехода от традиционного общества в мир «modernity». Успешность реформирования российского общества верифицируется в формате «большого времени», компаративистике методов и форм имперской, советской и современной России. Смысл реформирования от Александра II до Николая II – «не крушить наличный мир, а преобразовывать его, совершенствовать», путем упорядочивания новых возможностей, нового баланса сил [74, с. 118].

Весьма важно, насколько политическая элита и иные субъекты обществ России способны к кооперированию, а не к борьбе и вытеснению (на края, за рубеж, в небытие) тех, кто не согласен с ее пониманием темпа развития. Иначе мы «мир миров» России сами превращаем в одномерное общество, где доминирует логика принятия решения не в духе апостола Павла «и – и», а в духе позднего М. Горького «или – или». И, в завершение очерка, еще один оборот мысли о положительном моменте осмысления истории в контексте парадигмы множественности. Бытует шутка, что Россия – это страна не только с непредсказуемым будущим, но и прошлым. На самом деле любой методологически грамотный историк (шире – гуманитарий) скажет подобное не только о России, но и об истории каждой страны. Парадигмы восприятия истории различных субъектов истории – США, Великобритании, Германии, Франции также изменяются, подчиняясь логике научных революций и т. д. Например, Й. Хейзинга показал *другое* – светлое, не мрачное средневековье (согласно мифодоктрине Просвещения), а научный подвиг школы «Анналов» для самоидентичности французской нации также был инновационным. Социально-антропологическая деятельность по обновлению исторического сознания и самосознания ведется каждым сообществом Большого мира и активными агентами в этой работе Духа выступают не только политические элиты, но и научное сообщество, общественные движения и т. д. Мы же сегодня, дистанцируясь от множественности интерпретаций, не ностальгируем ли по досубъектной жизни, когда «Барин / Партия / Хозяин» устанавливает норму и форму понимания истории, вместо ее познания, освоения, творения?

## МАЛЫЕ ФОРМЫ ГРАЖДАНСКОГО БЫТИЯ: ИСКУССТВО «ВЗРАЩИВАНИЯ СМЫСЛОВ»

*Одна из проблем, встающих перед любым ученым,  
и в особенности перед тем, кто занимается социальными науками,  
в том, чтобы знать, и в то же время избавляться от своих знаний*

*П. Бурдьё [17]*

### **А.** Историко-философское образование в университете • «третьего возраста» как форма обретения гражданско- го самосознания

Идея преподавания истории и философии в Университете «третьего возраста», действующего в Нижнекамском муниципальном районе Республики Татарстан с 2012 г. на базе колледжей и институтов г. Нижнекамска возникла у профессорско-преподавательского коллектива Нижнекамского филиала Казанского инновационного университета практически сразу, как по инициативе Общественного совета

Нижнекамского муниципального совета был открыт вуз для старшего поколения нижекамцев.

Открытие социально-гуманитарного факультета Университета «третьего возраста» было поддержано пенсионерами, несмотря на скепсис со стороны сторонников позиции, что сегодня никому не нужна история, философия, психология, литературоведение и т. д., а необходимо обучать компьютерным технологиям, здоровому образу жизни, садоводству. Не отрицая важности и компьютерных знаний и формирования культуры ЗОЖ мы исходили из того, что проблема смысла личностного бытия и развития человеческой истории теснейшим образом связаны, являются соотносимыми между собой формами осмысления человеком своего существования.

Более того, у организаторов факультета была интуиция, что выход на пенсию создает ситуацию для самосознания, для духовного роста может быть впервые для человека. Жажда выведения неизвестного в область ведения присуща нам и как субъектам истории (участникам, свидетелям, агентам), так и субъектам исторического познания (ученым-историкам, любителям), поэтому лекции по истории начинаются с освоения философии и методологии истории (Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка и др.).

В частности Л. П. Карсавин отмечал несколько вариантов связей между субъектом истории и субъектом познания. Например, *первичная рефлексия* над динамикой истории характерна для каждого человека, непосредственно в него включенного. В этом случае субъект познания и действия слиты, нерасторжимы, поскольку именно через деятельность индивид становится общественным, присваивая себе определенное качество. Сознание и самосознание образуют единую структуру личности. Идеи, установки, идеалы и нормы субъективного, индивидуального опыта, повторенные тысячи раз, создают определенный строй социальных связей и отношений, находят свое воплощение во всеобщей форме традиции (биография и автобиография). *Вторая* возможная форма связи субъекта истории и субъекта познания истории подразумевает субъекта, чья социальная функция состоит в фиксировании общества в его динамике. Появление фигуры «хроникера» – результат социокультурной диф-

ференциации общества. Он создает разного рода летописи, агиографии, хроники, где, как правило, все важное и второстепенное тождественны. И *третья* форма – это, собственно, субъект исторического познания, ученый-историк, удаленный от событий временем, способный отнестись к ним объективно, сделать предметом научного анализа. Все выделенные Л. П. Карсавиным типы отношений субъекта исторического познания и субъекта истории взаимосвязаны между собой. «Все они различны, но не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, то есть в одном субъекте», представляя его различные моменты – качествования, структуры и свойства, определяющие его бытие, формирующие его «Я». В этом плане каждый из нас «троеличен» в качестве субъекта [39].

Таким образом, историк, будучи субъектом познания, является в этом своем качестве и субъектом истории. Бескачественного субъекта просто не существует. Именно *различие* и единство качествований является условием исторического познания, поскольку мы, умея выявить в себе определенные свойства, нормы и формы социально-исторического существа, можем реконструировать и условия, образующие Другого / Других, людей прошлых эпох. На этом основан метод понимания, но не в его психологическом варианте. В психологии понимание – это процедура постановки себя на место другого, в историческом познании – процесс воссоздания и реконструкции образа человека эпохи, основных структур его деятельности и мировоззрения.

Методы познания истории есть методы самопознания. «Я», осознающее себя личностью (совокупностью определенных социальных качеств), и «Другой» – моменты всеобщей души. Карсавинская идея «всеединого субъекта», по нашему убеждению, является необходимым условием бытия и познания многокачественного душевного бытия. Конкретный индивид обладает недостаточностью эмпирической души, но он может дополнить себя приобщением к всеединому субъекту истории. Эмпирическому субъекту не в равной степени представлено прошлое, настоящее и будущее. Прошлое для него настоящего уже неизменяемо, уже окостенело, оно – нечто косное, мертвое, несвободное, но определяющее его бытие. Будущее также еще чуждо настоящему, в сфере же всеединого субъекта это – нет. История – это всеединый субъект

ект в развитии, где все модусы времени даны сразу. «Если в нем дан хоть один момент, вместе с ним даны и другие». Момент представляет особую становящуюся качественность, которой не было ни в одном из прошлых моментов и не будет в настоящих. Субъект здесь дан как процесс саморазвертывания, представляя единство сознания (мышления, воли) и самосознания (рефлексии) [39, с. 46].

Момент есть актуализация всеединой души, где ее концепт и эмпирический индивид отличны друг от друга по качественностям, и эмпирическое знание о развивающемся всеедином субъекте есть знание одного из его моментов. Всякое знание о развитии предполагает «конструирование» развития исходя из цели, которая, однако, не дана в конце, а всегда представлена «здесь-и-сейчас», как процесс, где все возможно. Если же цель вынесена в конечный момент развития, то, как остроумно замечает Л. П. Карсавин, целью духовного развития Канта мы должны признать его старческое слабоумие.

Из понимания истории как всеединого субъекта в развитии, объединяющего моменты сознания и самосознания, можно утверждать, что сущность исторического познания в создании сферы понимания, позволяющей человеческому роду, и каждому человеку четко идентифицировать и полагать себя в бытие, претворять себя в нем.

По мнению Л. П. Карсавина, есть две преимущественно исторических области – область развития личности и область развития человечества. Своего рода историческими трудами являются автобиографии Августина, Руссо, Гете, где авторы исследуют собственное развитие исходя из момента написания, через него понимая весь процесс, и оценивая его с точки зрения идеала. Равным счетом к методу истории необходимо отнести биографию как историю индивидуальной души, а также художественное описание – **реконструкцию**. Историческое познание достоверно и ценно в разной степени как в биографии так и в автобиографии. Однако это лишь часть взгляда в прошлое. Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры. Таким образом, предмет истории – социально-психическое, духовное, ибо только в идеальном нет пространственно-временной *«разъятости»*. Историческая реконструкция предполагает движение от фактографии к метафизике.

ке истории. Познавая прошлое, мы познаем себя в прошлом качестве, представленном уже как **символ**.

Субъект истории – это «субъект субъектов» или единство множества, каждая из граней которого есть определенная форма бытия, требующая от нас, принадлежащих к «плоти» истории, освоения и развития. Каждая грань субъекта истории – необходимые атрибуты его существования, его ипостаси. Содержание истории, по Л. П. Карсавину – «развитие человечества, как всеединого, всепространственного и вневременного субъекта <...> Причем человечество – «единство себя самого в несовершенстве, усовершеннии и совершенстве. Оно и становится совершенным, и уже совершенно. Как становящееся совершенным оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершенние выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенно всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится» [39, с. 88].

Единство несовершенного (ставшего историей), усовершенния (становящегося «здесь-и-сейчас») и совершенства (область ценностей и идеалов) образует икономию (*греч.* – *уложение, домостроительство, милосердие*) истории, ее подлинную реальность, «обнимающую» собой все поколения человеческого рода (жившие, живущие и будущие жить), возрасты, расы, классы, страты и сословия.

**Икономиа истории** – это подлинная реальность, к бытию которой мы все причастны. Более того, мы реальны только в том случае, когда можем открыть в толще *жизненного мира* эпохи и повседневности нить, связывающую нас с субъектом истории. Выявленная нить становится условием нашего вращивания в поле исторического формирования человеческого рода, гарантом нашего становления от отчужденного и ущербного существования к полноценной, целостной жизни субъекта истории. Познавание истории в данном случае выступает как условие становления субъекта истории. Икономиа истории вбирает все стадии, уровни и формы развития человеческого рода, образуя тем самым глобальную (в смысле пространства) и тотальную (в темпоральном плане) реальность, пронизанную единными атрибутами, что позволяет охватить единым взглядом историческое бытие, задать вопрос о смысле и перспективах развития [69, с. 7].

Естественно, что икономия истории диалектическая, а не механическая реальность сосуществования множества субъектов истории. Главное, что позволяет увидеть *икономическое* мышление, состоит в том, что оно обращает наше внимание на созидание *мира истории*, на трансценденцию человеческого рода *во внутрь* (С. Л. Франк). Когда его силы претворяются «здесь–и–сейчас». Когда, созидавая настоящее, мы делаем возможным будущее. Когда мы не отрицаем прошлое, а постигаем и преобразуем его, делая условием настоящего. Иными словами, икономия истории позволяет осуществить синергию сил бытия, сил человеческого рода.

**Икономия истории** – это личность или стяженное всеединство. Содержание истории в развитии личностей, предстоящих перед абсолютным, трансцендентальным, перед Богом. Неслучайно воплощенной историей выступает жизнь Иисуса Христа, ставшего путем и смыслом, началом и вершиной. Отрицание подобного равносильно убийству Бога, смерть которого и провозгласил Ф. Ницше. Со смертью Бога умер и субъект истории.

Смещение взгляда с предмета и объекта исторической науки на субъект демонстрирует, что она сама – исторически сложившаяся специфическая форма познания, поэтому любой тип полученного в ее рамках знания обусловлен целями и задачами конкретного сообщества, его различными хозяйственными, политическими, социокультурными ценностями. Безусловно, что знание излагается в максимально опосредованной и отчужденной от социально-исторического контекста его получения теоретической форме, где все историческое / конкретное трансформируется до логического / абстрактного. Между тем, бытие знания невозможно без возвращения в лоно истории. Таким образом, в составе любого научного знания – будь то о природной, социальной и технической реальности, присутствует человеческий род, человек, своими усилиями создающий условия своего бытия, формируя тем самым и поле знания, позволяющее ему быть, становиться, развиваться.

Плотность или содержание исторического бытия, суть со-бытия жизнедеятельности людей, человеческого рода в целом в пространстве – времени сущего, где человеческий род предстает как обособившаяся сила природы, способная реализовывать как свой, так и имеющийся в сущем потенциал.

История в таком ракурсе понимания образуется деятельностью людей и есть дело людей своими усилиями, создающими определенную конфигурацию бытия, позволяющую им быть, а также изменяющую все силы природы. Такие конфигурации имеет различную размеренность, и могут быть обозначены как культурно-исторические типы, цивилизации или общественно-экономические формации, в зависимости от критерия, по которому мы будем идентифицировать историческое бытие.

Конфигурация исторического – это, если использовать метафору Ж. Л. Нанси, определенное **сообщество бытия**, уникальное и неповторимое, что, однако не исключает того, что произведенные в ней типы связей не могут транслироваться последующим поколениям. Установившиеся в **сообществе** бытия социокультурные институты обретают затем, свою трансисторическую жизнь, образуя социальную матрицу цивилизации, этого телоса созданного энергией человеческого рода. Но именно в *существовании* социальных структур и обнаруживает себя подлинная драма развития субъекта истории, вся энергия которого «переплавляется в тигле повседневности», уходит на содержание культурных миров. Но бытие человеческого рода шире и глубже, чем бытие отдельной личности, ибо далеко не каждая личность оказывается на высоте задач человеческого рода в тот или иной момент. Обнаружив за каждой сферой культуры исторический контекст, необходимо понять, что история не есть нечто внешне обрамляющее становление науки, но это ее условие, ее континуум. *Ученый, философ, поэт, художник или гражданин, буржуа и пролетарий*, – это все реестр ипостасей субъекта истории – человеческого рода в определенный период, в некой конфигурации исторического бытия.

Субъект истории центрируется пониманием – это модус его расположения. Исходя из этого, интерпретация – это форма обретения единства, синергии со всеми ипостасями конкретной размерности истории, метод познания и органон практики жизни. История постигается множеством интерпретаций, единство или икономия истории складывается стереоскопически, спектрально, а не посредством диктата одной – единственной трактовки всемирной или отечественной истории.

Большим опытом для студентов Университета «третьего возраста», возвращаясь к тематике статьи, стал именно опыт освоения философии истории, историософии, методологии исторического познания. В частности, знание методов познания исторической реальности позволил им постичь тонкости реконструкции прошлого, отказаться от скепсиса в отношении исторического знания как сугубо идеологического. Ряд студентов начав обучение истории и философии в 2012 г. продолжали его до 2015 г. Поэтому каждый последующий курс не повторялся, а творчески обновлялся раскрывая, перед слушателями и педагогами новые грани. Конкретнее, в 2014–2015 гг. читался курс под общим названием «История СССР в контексте всемирной и российской истории XX в.».

Практически для всех слушателей – это был опыт познания и самопознания, переоткрытия времени в котором большинство из них уже жило, участвовало, было свидетелем. Вместе с тем указанная Л. П. Карсавиным *разъятость* исторического бытия не давала возможность выявить смысл, а в ряде случаев мужественно посмотреть на себя со стороны истины, в контексте больших исторических процессов.

Переоткрытие XX в. было буквально во всем – в новых исторических документах, мемуаристке, научных статьях и монографиях. Большой школой совместного чтения, обсуждения и понимания стали работы выдающегося историка и философа советского / постсоветского периода М. Я. Гефтера (1918–1995 гг.), представленные на сайте электронного журнала «Гефтер. RU» (<http://gefter.ru/journal>), а также в монографии «Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. Опыты политические, исторические и теологические о Революции и Советском мире как Русском».

Например, самые оживленные споры шли о месте и роли альтернативы в истории. Напомним, сам М. Я. Гефтер понимал альтернативу как «наличие нескольких способов одной и той же проблемной ситуации. Альтернативность превращает жизнь в открытое и в силу одновременности – разновекторное существование. Альтернативность относится к ядру развития, ибо само развитие идет в разных направлениях, и это нам не мешает» [22, с. 72].

Завершая статью, обращаемся к коллегам по гуманитарному сообществу: не замыкайтесь в рамках кафедры, стремитесь к созданию «больших и малых» коммуникативных площадок, позволяющих людям разных возрастов и профессий раскрыться в сторону смыслов человеческого бытия, в сторону личностного развития.

### **Б. Краеведение как область антропологии**

Общеизвестно, что краеведение – это междисциплинарная сфера знания, включающая в себя области естественных и социально-гуманитарных наук. Действительно, само понятие «края/ региона» задает комплексность познания как территории, так и всего того что на ней произрастает, живет, а главное, бытийствует.

Вместе с тем, для научного, а тем более философского познания весьма важно определиться с помощью каких методов исследуется такая сложная реальность как край, как и каким образом, увязывается в единое знания о территории и о том, *кто, каким образом и ради чего* живет / способен жить на ней. Тем самым в названии нашей статьи есть проблема бытия человека в определенном *хронотопе*, имеющим размерность, уклад, ритмику жизни. Более того, для нас основной целью статьи выступает исследования оснований и пределов краеведческого познания с точки зрения *антропологического поворота* в науках о духе, свершившегося в XX в.

Отметим, что наиболее знаковым / значимым результатом указанной смены аспекта стала методология анализа человеческого бытия – она стала более экзистенциальной, личностной, нацеленной на выяснение того как и каким образом производит / воспроизводит себя человек в ту или иную эпоху, в конкретном социальном институте, культурной топике и т. д. В первую очередь, гуманитарные знания, связанные с методологией антропологических исследований сообщают нам о соматических, социальных / социокультурных, духовных, культурно-экологических «практиках себя» человеком.

Иными словами, антропология XX в. нацелена на ответ как живет человек, как он конституирует себя, свою телесность, социальность, субъектность, духовность; как он обретает и умножает, теряет и / или

воспроизводит себя. Возможно, для многих кто ознакомиться с результатами, проделанной гуманитариями во II пол. XX в. будет ждать разочарование. Конкретнее, мы не найдем там ответа на многие заданные в XIX – сер. XX вв. вопросы относительно человека, не увидим «пропущенного/ недостающего» звена эволюции человеческого рода, не найдем максимально точной расшифровки генов / генотипа. Более того, мы увидим, как практически сразу после Первой мировой войны (1914–1918 гг.), в короткое межвоенное двадцатилетие философия и социально-гуманитарные науки кардинальным образом отходят от позитивизма, от позитивистской программы познания человека. Указанная тенденция после Второй мировой войны (1939–1945 гг.) только разрастается и закрепляется в различных дискуссиях и дискурсах.

В ряде случаев, антропологический поворот совершается как деконструкция и деструкция всего прежнего, в первую очередь, идущего от эпохи Просвещения знания о человеке. Нередко после очередной волны «пересмотра ценностей» мы не находим ни прежней более-менее целостной картины, ни программы, способной задать новую целостную конфигурацию. С другой стороны, там, где мы наблюдаем сферы знания, еще не затронутые антропологическим поворотом, там мы не видим человека. Главное, мы не в силах, понять это знание, *сообщить ему силу смысла*, способную быть не просто констатацией, эрудицией, знанием-справкой, но и выступать формой знания, само существование которого вызывает к действию, к поступку.

Выявление формальных и неформальных сообществ края – это шаг к пониманию того, что бытие человека задано не только географической средой, богатством / скудостью флоры и фауны, а в первую очередь, связано с его способностью осваивать и преобразовывать мир вокруг себя, но и самого себя (В. Л. Глазычев, О. И. Генисаретский, Д. Дорофеев).

Еще одним моментом антропологического поворота для краеведения стал процесс различия капитала. Так, изучение социального и человеческого капиталов регионов местных сообществ покажет нам не только наличие / отсутствие людей обладающих определенными профессиональными компетенциями, но и реально показывает потенциал, антропологические ресурсы края для своего роста. Знание –

понимание преобразует человека, делает его жизнь у / при-частной. В частности, герменевтика концепта «край» выводит нас далеко за пределы территории.

Край – это всегда удел / надел, где осуществляется жизнь человека / сообщества, где максимально всеобщие анонимные социальные отношения всегда даны как межличностные, в формате «лицом-к-лицу». Впрочем, не только социальность получает в краеведении лицо / облик, но и трансцендентальное измерение / измерения проявляются.

Уникальность края в том, что в этом хронотопе «схлопываются», или получают «развертку», размеренность антропоформации, социально-экономические и цивилизационные уклады, которые, с одной стороны, не могут не приводить к конфликтам / разрывам, а с другой стороны, дают примеры удивительной пластичности, гармонии, способности к развитию.

География, экономика, политика и культура, профанное и сакральное так «вплетены» в реальность края, в реальность местного сообщества, бытия каждого, что это порождает и своеобразную мифологию края, и уникальную социокультурную антропологическую среду, позволяющую тем, кто в ней живет справляться с рутинной повседневности, экзистенциальными и не только кризисами. Как правило, изучая очерки провинциальной жизни мы находим подтверждения вышесказанному о сжатии / размеренности, цикличности жизни местных сообществ.

Многообразие укладов хозяйствования, стремление к множественности форм человеческого бытия каждого края уникальна сама по себе, однако в современном мире может рассматриваться как ресурс гуманитарного развития, позволяющего человеку не только сохранять себя, быть наследником / преемником, но и развивать, усложнять мир края.

Процесс движения от *анонимной* социальности к личностной коммуникации состоит в переходе от восприятия *общества* к *сообществу* / сообществам (религиозным, политическим, экономическим, культурным, профессиональным). Бытие сообществ наиболее ярко свидетельствует о том, что гомогенность поверхностного взгляда на край как территорию ошибочна: мы можем зафиксировать гетерогенность форм жизни. Жизнь каждого человека при общем течении покажет себя

многообразием личностных и профессиональных ценностей людей в каждую эпоху (дореволюционную, советскую, российскую). Типичное проявить личностное, трансцендентальное. К примеру, храм – окажется не только культовым сооружением, но и местом приходской жизни, где люди поддерживали друг друга, жили сообщаясь друг с другом, обновляясь синергией богослужений, личностного подвижничества.

Библиотеки, больницы / фельдшерские пункты, дома культуры, школы края предстанут тогда как «точки смысла», которые не только свидетельствуют о принадлежности к современности, но и создают чувство причастности большому миру.

Еще один методологический момент антропологического перехода от концепта общества к сообществу дает понимание многомерности социальной жизни. В практической плоскости краеведения означает, что при составлении экспозиций необходимо показать множественность жизни, ее гетерогенность. Например, выстраивая, реконструируя образ советского общества чрезвычайно важно сегодня показать в нем множественность, альтернативность типов человеческого поведения.

Безусловно, это крайне сложно, но необходимо, ибо мы до сих пор смотрим на российское прошлое – на XX в. как на *одномерный гомогенный поток*, но уже три революции начала века (1905, февральская, октябрьская 1917 г.), гражданская война, перманентные репрессии свидетельствуют о том, что российского общество активно искало себя, где различные политико-экономические, социкультурные сообщества формами жизни, сопротивлением и кооперированием друг с другом конституировали социальную реальность, где они могли бы жить.

Более того, политика большевистской партии в 1920–30 гг. была направлена на переход от многоукладности к одной формации. Гомогенность тоталитарного общества – это плод последовательной политики по формированию советского общества, по формированию советского человека, где может быть один субъект – партия. Вместе с тем, следуя принципу истины и объективности исторического познания, мы должны вернуть (спасти) XX в. от насильственно созданной и насаждаемой одномерности.

Конкретнее, сегодня данные федеральных и региональных архивов позволяют говорить о множественности форм и методов сопротивления советскому образу жизни, политике (эти данные должны найти место в образах прошлого на стендах). Так или иначе, мы должны вернуть *голос / многоголосицу* истории, на место одномерности должна прийти *стереоскопичность*. Ведь в исторических периодах есть не только гегемоны, но и те, кто, не претендуя на доминирование выстраивал более устойчивые социальные институты и структуры. Возвращаясь к такой ипостаси человеческого бытия как религиозность, мы должны показывать, как жили верующие в начале середине завершения XX в. Еще одним моментом возвращения богатства исторического бытия будут экспозиции, посвященные такому пласту жизни как повседневность. В связи с вышесказанным важно помнить о чем, еще в свое время писал М. Я. Гефтер о советском типе обществе. «С одной стороны, в самом капитальном смысле он <...> мертвит собою, с другой стороны, в ней всегда есть лазейки для человеческих импровизаций». Он призывал уже постсоветских историков оживить – показать *советское человеческое пространство* или вторую, следующую за тоталитарной системой реальность. Она в отличие от первой гомогенной была напротив гетерогенной, живой. Нам следует сегодня лучше выяснить «что и как там (в СССР) остался живой» [22, с. 344].

В плане экзистенциальном отказываясь сегодня от концепта сообщества мы, в известной мере отказываемся от понимания самого *смысла жизни*, который в отличие от значения (одномерного и уже в ставшей системе) всегда апеллирует к альтернативе, множественности, спонтанности и суверенности. Жизнь – это способность в любой момент стать иным, следовательно, альтернативным. Неслучайно, христиане говорят о чуде *метанойи* – обращения ума.

Светский гуманитарный дискурс знает периоды в жизни личности / общества, которые получают название обновление, преобразование, преображение. Жизнь сообществ событийна, где содержание / смысл жизни рождается именно *со – бытийно*, где люди устанавливая друг с другом отношения, вместе с этим насыщают собой (знаниями, ресурсами) определенный топос социальной реальности. Конкретнее,

следует внимательно, звено за звеном, осмыслить место и роль учреждений образования (школ, училищ, гимназий, вузов), науки, культуры.

В антропологическом ракурсе школа или вуз, библиотека и театр – это всегда топос, где возможно начать иную жизнь, выстраивать ее в залоге социальной или духовной практики.

Иными словами, это поля смысла, умножающего социальную реальность, где, к примеру, рабочий или инженер, получает возможность проявить себя не как субъект профессиональной деятельности, а как личность, ставь сам самим собой (свобода выбора) поэтом, писателем, ученым и т.д. В этом движении стать самим собой есть правда / реальность жизни как экзистенции, где важна спонтанность и суверенность. Напомню, что «суверенный человек – это человек, который имеет власть, но не *подчинять* себе Иного, а *размыкать себя* в выходе навстречу ему. Но при этом речь идет именно о *суверенной открытости*, т.е. открытости не полагаемым Иным, не определяемой им и не сводящейся к нему, а являющейся личностным выбором самого человека, обретающего в нем всю полноту собственной уникальности. Человеческая суверенность обладает спонтанным способом своего самополагания в открытости предстоящей инаковости» [32, с. 24].

В самом широком смысле антропологический подход к краеведению означает признание за краем реальности жизни людей, где край тот фундаментальный и фундирующий дом бытия, позволяющей человеку возрасти в меру сил. Тем самым, край оказывается не просто средой проживания, но и «миром миров», той чрезвычайно насыщенной и открытой формой межличностной жизни, гуманитарной сферой, где только и может жить человек. О. И. Генисаретский вводя понятие «антропной сферы / антропной цивилизации» описывает идеально-типическую конструкцию, где действующими силами развития (и мотивами реализации различных инициатив, стратегий и программ) являются «культурно-психологические рефлектируемые психические импульсы, мотивы, личностные смыслы, самообразы человека и другие психические (или телесные) реальности» [20, с. 421].

Сужение или расширение антропной сферы бытия местных сообществ, напрямую связана с тем, есть ли / будет ли у этого сообщества

будущее или нет (столицы, большие города манят не только комфортом, но и широкой сетью институций и структур, где человек может реализовать себя помимо субъекта труда).

Завершая статью, мы, безусловно, отдаем себе отчет в том, что она не более чем пролегомены к более серьезному и обстоятельному осмыслению возможного и реального влияния антропологической парадигмы на краеведение как область социально-гуманитарного познания.

### **В. Лики толерантности: онтологическая, онтическая и виртуальная формы**

Современный российский философ Б. В. Марков в одной из последних монографий напоминает о развитии С. Кьеркегором концепции повторения, которая по убеждению философа XIX в. должна наиболее полно выявить имманентные структуры человеческого существования. Именно С. Кьеркегор предложил рассматривать повторение как *«возвращающуюся к самому себе ситуацию решения, т.е. как нечто связанное с волей. Следует найти мужество, чтобы осуществить то, что делали другие, открывать и принимать на его основе новые возможности. Парадоксальным образом повторение может двигаться во времени, вовсе не отрицая, а наоборот, обогащая его так, что ранние возможности могут быть повторены позднее заново другим способом»* [62, с. 635].

Полагаем, что российское философское сообщество, так же как и их коллеги по социально-гуманитарному цеху должны принять во внимание принцип датского философа, основателя экзистенциализма.

Нам необходимо заново *повторить и переосмыслить* ряд принципов современной философии / современности, которые мы активно осваивали в 80–90-е гг. XX в. – в период глобальных перемен – крушения социалистической геополитической системы, перестройки и распада СССР, формирования новой российской государственности.

Известно что на волне кардинального «разрыва» с прежней советско-марксистской парадигмой социально-гуманитарных наук многие концепты, теории и методологические подходы был заимствованы некорректно, без предварительной герменевтической историко-культур-

ной и компаративистской работы. Временной лаг в тридцать лет, на наш взгляд, достаточная дистанция для того, чтобы *повторить* многие уроки политической философии конца XX – нач. XXI вв. К тому же, следуя гегелевской логике освоения, всегда есть необходимость не только в опредмечивании понятий, явлений, процессов, но и в распределении, в творческом раскрытии опредмеченного, в выявлении его сущностного ядра, взятого в диалектике логического и исторического, формального и содержательного и т. д.

Итак, одним из ключевых понятий, обогативших политическую жизнь поздней советской эпохи и первого постсоветского десятилетия (до 2000 г.), стал термин «толерантность». Этот концепт сделал большую «социокультурную карьеру», стремительно набрав, первоначально, в свой объем и содержание все возможные коннотации эпохи перемен. Однако, затем он также мгновенно потерял *кредит доверия* и стал сегодня если не однозначно негативным понятием / маркером для многих, то термином, который ряд ученых, политиков или общественных деятелей предпочитают не использовать в своей публичной речи, риторике. И вот сегодня мы вновь возвращаемся к этому понятию, а вместе с этим обращаемся, возможно, к одной пропущенной ранее возможности (не упущенной, ибо мы еще живы) к одной большой цивилизационной традиции, которая, как и многие иные ее компоненты, были взяты на «излом» в современности.

В качестве иллюстрации необходимости переосмысления феномена толерантности обращусь к еще одному весьма спорному концепту современности как «права человека». Ю. Хабермас показывает, что нормативным истоком современных прав человека является религиозно-этическая идея *человеческого достоинства*.

Более того, права человека укоренились в универсальном содержании морали и были призваны служить защите человеческого достоинства. Вместе с тем, философ констатирует, что в рамках стремительной секуляризации общественного сознания, наступившей после эпохи Просвещения возобладал юридический подход к трактовке прав человека и даже Всеобщая декларация прав человека ООН от 10.12.1948, закрепившая в статье 1 положение, что «все люди рождаются свобод-

ными и равными в своем достоинстве и правах» не стала кардинальным поворотом к разработке концепта человеческого достоинства [99, с. 66].

Одна из причин, указанных автором состоит в том, что правовое сознание современности не только «оторвалось» от этической основы моральной философии Возрождения и Просвещения (XIV–XVIII вв.), но окончательно «вытеснило» из своей коллективной исторической памяти тот факт, что большинство общечеловеческих ценностей были рождены в недрах религиозного сознания. Следовательно, нам необходима *реконструкция и обогащение* религиозной составляющей в понимании теории и практики прав человека. В этом отношении Ю. Хабермас наряду с Ч. Тэйлором, Дж. Роллзом, К. Штекль, П. Бергером, М. Вальцером, М. Санделом, С. Хоружим провозглашает постсекулярный «поворот», научную революцию в социально-гуманитарных науках, суть которого в реабилитации религиозных ценностей и идеалов, но с учетом достижений светской эпохи XVIII–XX вв. Действительно, наша постсекулярная эпоха требует восстановления в правах гуманитарного мышления и богословов. Он пишет о том, что религиозноориентированные граждане должны быть включены в дискуссию по проблемам развития гражданского общества, ибо «в демократическом гражданском этосе, и религиозные, и секулярные граждане, в равной степени проходят дополняющие друг друга учебные процессы» [100].

В качестве предмета обучения выступает: дружба, открытость Другому, умение видеть главное, совместно противостоять негативным социальным явлениям и т.д.

Гражданское общество, по Ю. Хабермасу, состоит из субъектов / граждан с рефлексией. Оно аргіогі коммуникативное общество, все бытие которого есть процесс создания взаимных коммуникативных потоков, герменевтического поля, где возможно не только согласовать жизненные приоритеты, но и действительно конституировать идентичность, дающую жизнь такой целостности как народ. Понятно, что представители функционального «образа общества» – экономисты, праведы, политики, бизнесмены – отмахнутся от рефлексии, хотя, и все чаще именно они все больше и больше втягиваются в процесс урегулирования больших и малых конфликтов, «мешающих» вести бизнес, выстраи-

вать прочные политические отношения. Ясно одно, что от *когнитивного бремени* (по Ю. Хабермасу) нам не уйти.

Переход от общества к сообществу требует обретения нами – всеми субъектами политического пространства – герменевтической культуры *со-мышления, со-участия и со-действия* в осмыслении своих личностных поступков, в продумывании встречных интерпретаций / деятельности. Герменевтическая культура – это важнейший ресурс федеральной власти, региональных властей, местного самоуправления, ибо *со-творение* искомой общероссийской идентичности процесс не только политико-экономический, но и экзистенциально-личностный.

Таким образом, возвращаясь в проблематике толерантности, мы должны осмыслить ее в широкой герменевтической перспективе, с учетом всех возможных исторических и онтологических перспектив. Напомню, что понятие толерантность традиционно переводят с латыни как *терпимость*, упуская, как правило, множество контекстов жизни этого термина в античности, средние века, Новое и новейшее время; не давая себе труда найти ближайшие к нему по смыслу термины и не особо продумывая вопрос об его объеме и содержании. Вместе с тем, эта часть работы ключевая, вне нее мы рискуем не понять о чем речь. Кроме того, конкретика философского мышления требует предметного закрепления, выявления объекта / предмета интенции мышления, воссоздания широкой культурно-исторической картины. Следовательно, и нам необходимо всегда уточнять основания и пределы, условия адекватности, методы и формы применения концепта толерантность как в социально-гуманитарных науках, так и практике политических решений, деятельности институтов гражданского общества, межличностного общения.

Например, мы, опираясь на теоретико-методологические принципы концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего, можем выделить на сегодня, как минимум, три формы развертывания толерантности в бытии человеческого рода / человека: онтологическую, онтическую и виртуальную.

Полагаем, что большинство из нас имеет дело в виртуальной форме толерантности на уровне общего представления эпохи, на уровне симулякра или *не до- воплощенной* реальности. Второй, более распростра-

ненным типом явленности толерантности предстает ее онтическая форма, связанная непосредственно с образами нашего индивидуального или социального бессознательного. И, наконец, третьей формой толерантности выступает для нас форма онтологическая, личностно-ответственная.

Основанием онтологической формы выступает понимание того, что у толерантности есть вполне ясные основания и пределы. Человеческое бытие всегда погранично и предельно. Более того, есть ряд явлений, к которым человек не может быть толерантным. Мы не можем проявлять терпимость по отношению к насилию, убийствам, коррупции, геноциду, педофилии, эвтаназии и многим иным девиациям нашего существования. Далее, толерантность не следует путать со снисходительностью, попустительством, а уж тем более с отказом от социальной упорядоченности и ответственности. Полагаем, правильное вести речь *о переходе общества с режима hard на режим soft*. Идеи толерантности изначально не выступают также и идеологией апологией слабостей (страстей) человеческого рода.

Иными словами, вопрос толерантности как в онтологическом, так и гносеологическом ракурсах – это вопрос напрямую касающийся каждого из нас уже в экзистенциально-антропологическом ключе, это вопрос о том, как и насколько мы готовы жить не редуцируя себя и все вокруг себя до круга *одномерности*, но жить (пре)умножая собой бытие, *со-бытийствуя* с Другими, *совместно* устраивая такую конфигурацию сообщества современности, где риски и вызовы могли бы получить «человеко-со-размерное» разрешение. Например, нам необходима *экономическая толерантность* как методологическая оптика, позволяющая поставить вопрос о многоукладности экономики, о равносильности и множественности моделей модернизации и т. д. Научные исследования основаны на толерантности по отношению к классической, неклассической и постнеклассической парадигмам. Как отмечает В. К. Кантор в начале XXI в. все больше осознается, что «структурированность мира в истории человечества постоянно меняется и объявлять константным то или иное положение непродуктивно» [38, с. 38].

Следовательно, вопрос сегодня не только в теоретико-методологическом расширении объяснительных моделей, но в выявлении соци-

альных *субъектов / сообществ*, воплощающих определенный тренд. Учет и внимание, *широкое действие* (политическое, экономическое, социокультурное) в соответствии с множественностью становятся не только знаком демократизации и более мягких моделей модернизации, но и основанием для действительно обновления гражданского жизни.

Толерантность как теоретико-методологическая установка, на наш взгляд обозначает конкретную познавательную или иную другую ситуацию, когда мы готовы принять и /или принимаем нечто в оборот своего внимания, интереса, заботы, а также готовы до *известного предела* вытерпеть это нечто. В связи с этим напомним, что среди десяти базовых категорий логики Аристотель выделял претерпевание / страдание. В момент, *когда мы окажемся в состоянии вынести определение*, т. е. в ситуации когда *мы окажемся* готовы взять на себя ответственность за характер, логику и темп взаимоотношений, мы перейдем от толерантности а) к политике признания и сотрудничества; б) политике непризнания и сильного преобразования; в) политике дистанции или взглядывания.

Если мы оказываемся в ситуации вынесения суждения о предмете толерантности, то вероятно, мы переходим в модус поступательного бытия (М. М. Бахтин, Х. Арендт). Однако до прояснения ситуации нам необходима пауза, задержка – согласно феноменологическому подходу – *эпохе*, для того чтобы не совершить необдуманного поступка, не дать состояться несправедливости и т. д. Разумеется, будучи императивом мышления, толерантность не может выступить панацеей от всех рисков современности, но выступить механизмом отказа от бессознательных реакций на вызовы глобализации она вполне может. Среди спектра ее возможностей способность инициировать хотя бы на время (эпоха, период) условия для диалога, дискуссий, преобразования. Как принцип и идеал толерантность выступает в качестве категорического императива современности, призывающий отнюдь не к примирению с недостатками, а к обретению *мужества истины* для деятельности, с осознанием уровня относительности наших суждений и меры возможной ответственности.

Современная теория и практика толерантности показывает свою *ограниченность*, напоминая нам о том, что для подлинного человеческого

бытия – уже недопустимо прямое следование биологическим закономерностям, а также отнюдь не достаточны социальные нормы. Толерантность – это всегда призыв к межличностному общению, дружбе, служению.

### **Г. Антроподиагностика российских революций**

История – это процесс, состоящий из «ткани» *со-бытий*, каждое из которых принципиально множественно и богато на различные последствия: инверсии – медиации, прорывы – провалы, прогрессы – регрессы и т.д.

Онтологически события отмечают себя как *другое начало*, где между прежним состоянием социальной реальности, ума или научного знания / парадигмы и новизной события сразу образуется зазор, устанавливается дистанция, что порождает – дезориентацию, задает блуждание, вращение (лат – *volvo*), поиск оснований [55, с. 363].

Неслучайно А. Магун отмечает, что «как революция, так и ее провал являются для современников угрозой, источником постоянной тревоги» [55, с. 342]. Логико-герменевтические исследования Х. Аренд, Р. Козеллека, А. Ашкерова, А. Магуна показывают, что на короткий период – в эпоху рождения Нового времени (XVI–XVIII вв.) понятия «ре-волюция», «ре-форма», «ре-ставрация» были практически синонимами, отражающими ситуацию человека оказавшегося в ситуации внешнего и внутреннего разрыва и *неопределенности*, и в силу этого ищущего все силами путь к исходному. Другое дело, что исходное может восприниматься: и как рутинное или «старый порядок», и как начало истории, открывающее перспективу движения без отчуждения, заблуждений, насилия и т. д.

Онтологически каждое событие – это синергия, рождение нового состояния бытия, шанс на его преумножение, выход из плоскостной размерности сущего. Вместе с тем уровень и характер синергии может быть различен. С. Хоружий отмечает три топоса, горизонта и практики синергийного движения: онтологический, онтический и виртуальный. «Если события трансцендирования можно рассматривать как преодоление наличествования, и в этом смысле, как своеобразное «события *сверх-наличествования*», то виртуальные события суть чистое умаление

наличествования, или «событие *недоналичествования*». Используя традиционную для онтологии световую метафору, можно уподобить виртуальные события – мерцанию, тогда как события трансцендирования – сфокусированной сверхинтенсивной вспышке» [105, с. 339].

Ф. А. Степун, осмысляя опыт российских революций 1917 г., в статье «Религиозный смысл революции» отмечает, что в Октябрьской революции как свершившимся событии, можно выявить три момента, придающей ей неоднородный характер. Первый момент – биологический, связанный с энергией молодежи, второй – криминальный, и, наконец, третий – фантастический и оборотнический. «Молодежи всегда свойственно мужество разрушения: у нее много времени впереди, и она убеждена, что успеет построиться. Ей свойствен вера в реальность невидимого: она естественно живет взыванием и чаянием <...> Несчастные среди уголовных влекутся к революции потому, мечтают наконец-то обрести доступ к обществу в качестве его честных и равноправных членов. Подлинные преступники среди уголовных тяготеют к ней, как к мутной воде, в которой как нельзя лучше удить рыбу...». Третий – метафизический момент в событии революции, отмеченный Ф. А. Степуном – это подъем демонических энергий человеческой души, связанный с метафизической тоской. «Живет человек в своей судьбе, как в тюрьме и все мучается мечтой – вырваться наружу, идти до своей настоящей, большой, Богом обещанной жизни или же вернуться на весь мир всеми своими не дожившими до жизни душами, всеми своими неизжитыми жадностями, всей своей тоской и срамотой. Революция, смещающая все социальные перегородки, отменяющая все метрономические выстукивания обыденности, открывает этой тоске, и прежде всего низинам этой тоски, все двери настежь» [91, с. 496].

Генезис революционного духа, где воедино сплелись дух молодости, преступности и демонической фантастики образует дилетантизм революционного творчества. По классификации концепции синергичной антропологии С. Хоружего, описанная конфигурация сил революций может быть названа онтической и виртуальной.

Онтологическое измерение событие (революции, реформы – любого иного исторического свершения) возможно только в лично-

сти, в рождении нового субъекта или субъектов истории. Событие по А. Ф. Лосеву – это чудо, где встречаются два плана: 1) личность сама по себе, как принцип, «как смысл всякого становления»; и 2) история этой личности, ее алогическое становление, «сплошно и непрерывно текучее множество – единство, абсолютно текучая неразличимость и чисто временная длительность и напряженность». Идея личности и история личности сопряжены в становлении, где они отождествляются, представляя собой нечто *третье*, выступающее как *предел* «всякой возможной полноты и цельности воплощения идеи в истории; оно – умная фигурность смысла, вобравшая в себя и *алогию* становления и через то ставшая именно чем–то умно – телесным; оно – идея, вполне осуществившая свою отвлеченную заданность и потому оформленная как единойраздельная умная телесность, т. е. как фигурность». Таким образом, чудо есть живая личность, осуществленная как миф интеллигенции, «как – смысл, лик самой личности»; – это «*энергичное проявление личности в ее субстанции*» [52, с. 363].

Итак, интенции и динамика исторического процесса коренится в антропологическом истоке – желании сбыться, стать самим собой (М. Мамардашвили), стать на предел (С. Хоружий), получить признание (Г. Гегель, А. Кожев, Р. Жирар).

Иными словами, в основании истории находится пробуждение человека в его экзистенции, открытие трансцендентного горизонта существования, зовущего его не просто к жизни, а к воплощению, просветлению, просвещению, пребыванию, к тому, что мы сегодня весьма обобщенно можем назвать сферой Духа. Именно поэтому у истоков события стоят поэты, философы, ученые как демиурги смыслов самим актом *поименования* выводя мир из алогичности в логос.

Таким образом, антропологическое и одновременно экзистенциальное измерение задают *онтологию события*, которое затем, может быть опознано и освоено различным образом. Мы убеждены, что богатство интерпретаций исторического становления человеческого рода связано с тем, что трансцендентальные по основаниям *события* получают свое *именование* и практику в зависимости от того какие *субъекты* «пробуждается», какие его социокультурные – явные и неявные – пред-

почтения, установки, ценности, значения и смыслы опредмечиваются. Получая имя, *событие* между тем не редуцируется до понятия, оно остается в своей трансцендентности (потанности / сокрытости). Каждый термин изначально мал перед событием рождения субъекта / субъектов.

И. П. Смирнов в своем социософском исследовании указывает, что «революция раскрывает крайние возможности общества, которые актуализируются, когда оно хочет быть и быть Другим». В этот момент общества превращаются в «трансцендентальный субъект немецкой классической философии. Революцию можно определить как явленную ноуменальность. В автонегации социум не только разрушителен. Он проводит ее из некоей точки самотворения – оттуда, где в нем таится креативный потенциал. Эту революционно-созидательную энергию общество черпает из взаимокompенсаций, которые регулируют его соотнесенность с антропологической и индивидуально-психической реальностями» [90, с. 48].

Каждое со-бытие истории, по И. П. Смирнову, и революция не исключение – «есть попытка социального тела *антропологизироваться*», ибо «социальный переворот раскрепощает индивидуальный психизм, однако диктуется общество не душой, а Духом (в этом И. П. Смирнов солидарен с Ф. А. Степуном). «Личности привносят в революционное действие тот творческий потенциал, которым они наделены в силу того, что их вынесла на поверхность культуры некая эпоха ее развития... От того, какие личности – эпохально продвинутые или нагоняющие ушедшие вперед времена – возглавляют революцию, во многом (хотя и не во всем) зависят ее успех / неудача. Победоносной она становится при условии, что ее вожди принадлежат к культуре – стадильно-новой» [90, с. 53].

Мы убеждены, что 100-летие русской / российской революции достаточное основание к переходу от ноуменального к ее феноменологическому постижению. Это означает, что мы признаем революцию как форму исторического творчества, ибо эмоционально-резонансное отношение к истории ведет к нигилизму и социально-антропологической эвтаназии человеческого рода.

На наш взгляд, необходимо изучать практики революций XVII–XX вв., чтобы выявлять их духовно-экзистенциальный компо-

нент и снижать риски деструктивных аспектов динамики революционных процессов (революционный террор, насилие, авангардизм, установление культов личности, исторический нигилизм). Энергия революций должна сегодня претворяться в гуманитарные инновации и духовные практики, в выстраивании гражданских сообществ.

#### **Д. Гражданин как субъект веры: развитие религиозных сообществ в эпоху пост-секулярности**

Политический философ и религиовед К. Штекль, на наш взгляд, совершенно правильно указывает на важнейшую тенденцию современности, а именно активное продвижение гражданских инициатив традиционалистов как в России, так в странах Западной Европы. Это большое движение, имеющее глобальный или мир-системный характер, означающее, что в поле публичной политики выступают религиозные сообщества готовые активно использовать методы, формы и инструменты гуманитарной революции 60-гг. XX в. для отстаивания своего мировоззрения, жизненных ценностей.

Институализация новой волны традиционализма, безусловно, позитивный процесс, связанный с формированием реальных альтернатив исторического движения в условиях «текущей современности» (Э. Гидденс), «позднего модернизма» (Ю. Хабермас), постмодернити.

Конкретнее, К. Штекль обращает наше внимание на то, что традиционалисты противоположны не только либералам, но и фундаменталистам. Иными словами, традиционалисты сегодня выступают против: а) крайностей либеральных интерпретаций и социально-антропологических практик, а также, б) радикализма фундаменталистов, отрицающих процесс модернизации.

В Российской Федерации крупнейшим субъектом гражданского традиционализма выступает Русская Православная Церковь (шире, иные традиционные для РФ религии – ислам, иудаизм, буддизм), предложившая на протяжении двух десятилетий XXI в., по крайней мере, несколько проектов, направленных на институализацию православных в публичное пространство правового государства, гражданского общества, инновационной экономики. Речь, в первую очередь

идет о «Социальной концепции РПЦ» (2000 г.) и «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008 г.). Сам факт активной разработки богословских ответов на вызовы глобальной современности с позиций догматов христианства означает, что российское религиозное сообщество не сломлено жесткими процессами секулярной эпохи (XVIII–XX вв.) и готово к развитию.

Более того, К. Штекль показывает, что политика Патриарха РПЦ Кирилла может быть осмыслена в рамках «*нормативного*» *предприимательства*, где важнейшими критериями выступают три аспекта: сообщество 1) продвигателей норм, 2) организационной платформы, и (3) поддерживающих государственных деятелей [112, с. 236].

Действительно, активность РПЦ в процессах развития институтов гражданского общества в России имеет большое значение – это и благотворительность, и гражданско-патриотические программы, и волонтерство.

Предложенное К. Штекль деление религиозных сообществ на «либералов», «традиционалистов» и «фундаменталистов» задает новую методологическую «оптику» восприятия ряда политических и социокультурных процессов Современности.

Во-первых, преодолевается бинарность секулярного и религиозного, современного / прогрессивного – традиционного / отсталого. В этом плане К. Штекль продолжает идеи теории постсекуляризма Ю. Хабермаса, Дж. Ролза, Ч. Тейлора, С. Хоружего, утверждающей, что развитие демократических институтов возможно при реализации перекрывающего консенсуса, диалога между секулярно-ориентированными и религиозноориентированными гражданами. Традиционалисты в отличие от фундаменталистов признают динамику социально-антропологических процессов в множественной современности. То есть традиционалисты признают, что история человеческого рода знает, как минимум два больших разрыва: а) между архаическим и традиционным (собственно религиозным эпохи «осевого времени» (по К. Ясперсу) и между б) традицией и Модерном.

Во-вторых, это задается новая модель деятельности религиозных сообществ, представители которых учитывают принципы секуляризма,

а именно а) религиозный плюрализм; б) сциентизм / доминирование научного познания и знания; в) опора на позитивный закон и светскую мораль.

Например, «в дискуссиях о свободе вероисповедания и о зримом присутствии религии в публичной сфере стандартный ответ либерала будет таким: свободу вероисповедания необходимо защищать, религия в первую очередь является личным делом и не должна служить поводом для получения привилегий в общественной жизни; стандартный ответ фундаменталиста будет таким: свобода вероисповедания – это признак отступничества. Традиционалистские религиозные акторы обычно не соглашаются ни с тем, ни с другим ответом. Они отстаивают привилегированную роль и видимое присутствие своей религии за счет прав религиозных меньшинств и неверующих. Однако делают они это, не защищая публично превосходство своей веры над другими, а уверяя, что их вера является верой большинства и / или обладает исторически сложившимися привилегиями [112].

В-третьих, «идеальная конструкция» традиционалиста от К. Штекль дает основание для социально-антропологической практики верующих, формированию нового *этоса*. В частности, сегодня ряд православных довольно часто бурно *реагируют* на современные тенденции социального развития, однако не всегда повод для реакции бывает осмыслен не только на уровне богословском, но даже на уровне здравого смысла. Итогом реакции выступает раздражительность и непродуманное социальное поведение. Более того, реагирование, а не рефлексия показывает, что часть верующих находится в пассивном или расслабленном состоянии. На наш взгляд, при множестве факторов *расслабленности* ее корень в подспудном убеждении современных христиан, что мы не можем «*ничего предложить миру*» (по О. Седаковой).

Бытие гражданского общества выстраивается (по М. Веберу) на целерациональной и ценностно-нормативной деятельности. Иными словами, многие верующие не готовы к разумному осуществлению христианских ценностей в жизни, к исторической динамике. Провозглашая христианские ценности мы не всегда видим их смысл, энергию и мощь, мы не связываем себя с ними, не «прошиваем» социальную реальность.

В итоге получается, что в мире (российское общество не исключение) доминирует или ценностная парадигма максимально секуляризованного общества, или ценностные установки постсекуляризованного общества. Кардинальное отличие секуляризованного общества от *постсекулярного* состоит в том, что последняя парадигма не исключает религию как форму жизни, мировоззрение, веру, но и не видит особого ее смысла, воспринимая больше как традиционную когнитивно-социальную форму, с которой людям удобнее, по инерции, себя идентифицировать.

Вместе с тем и в первом, и во втором случае оппонентом, противоположной реальностью для секулярного и постсекулярного выступает религиозное, выступает религия как социально-антропологическая реальность, т. е. это люди, действительно живущие в вере в Бога как абсолютную личность, реально соизмеряющие свою жизнь с ним. И пусть, не все из них достаточно воцерковлены (с позиций ряда религиоведов или социологов), не всегда разбираются в богословских тонкостях. Главное, они есть, и они *иные*, живущие с приоритетом заветов Царствия Небесного.

Важно помнить, что современность – это мы – люди, воплощающие в своей жизни, определенные потребности и интересы. Совокупность установок, моделей поведения, их общая направленность формирует *этос* эпохи, его сознательные и бессознательные формы, модусы морали (лат. – нравы).

*Этос* современности носит *гибридный* характер, требующий от верующего большого искусства «различения духов». Человек, пришедший к вере продолжает нести множество следов гибридности. Требуется немало духовных усилий для выхода к аутентичности, к онтологии веры, выступающей своего рода оптикой и критерием жизни. Безусловно, это путь духовной практики, дающей начал преобразению как самого человека, так и социальных институтов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Любое завершение – это возвращение к началу, оборачивание исходного импульса / логоса философско-гуманитарного исследования. Напомню, что жанр нашего исследования связан с методологией *гуманитарной навигации*, которым как показывает М. Эпштейн мастерски владели и Д. С. Лихачев – создавший концепт «экологии культуры»; и Ю. М. Лотман – творчески преобразивший семиотику в крупнейшее социокультурное движение по исследованию, сохранению и развитию семиосферы; и Г. П. Щедровицкий, внедривший методы рефлексивной методологии в образовании, градостроительстве, экономике, среди представителей институтов гражданского общества [115].

«Ядром» гуманитарной навигации выступает процесс личностного становления, своего рода «практика себя» (П. Адо, М. Фуко, С. ХорЦужий) субъектом современного общества. Вне и без личности – конкретной и уникальной – гуманитарная навигация невозможна, ибо именно личность оказывается ее исходным импульсом, движущей силой, процессом и результатом. «Навигация» выступает условием гуманитарной практики, основанием процесса становления *«человеческого в человеке»*, в процессах трансформации социально-субъектного в личностно-духовное.

Пространство гуманитарных практик в XXI в. будет только расширяться. Исходной моментом для современных форм самоопределения личности стала гуманитарная революция 1968 г., ставшая своего рода квинтэссенцией многих процессов нового и новейшего времени. В теоретико-методологическом плане 60-е гг. выступили «точкой схождения» множества «поворотов» (онтологического, лингвистического, иконического, теологического, телесного и д) социально-гуманитарного познания XX в. [83, с. 93–108].

В известном смысле в студенческих волнениях, в интеллектуальных поворотах профессоров высшей школы, во множестве несистемных и неформальных движений произошло «размежевание» с идеями, идеалами, интенциями, ресурсами и институтами Нового времени.

Среди оставляемых социальных форм оказывалось «дисциплинарное общество», «полицейское государство», «индустриальное общество» и др. Самое важное – поворот 1968 г., не был задуман определенной группой интеллектуалов, «теневым правительством» – конкретным субъектом. Скорее, – 1960-е – это историческая ситуация, «точка сингулярности». Конкретнее, в этот период общество получает первые итоги научно-технической революции. Одним из эффектов выступает автоматизированный труд. Социальным следствием все возрастающей сферы автоматизированных систем управления, роботов и смартустройств стала «демобилизация» субъектов индустриального общества.

В буквальном смысле субъекты индустрии образца промышленного переворота и первой индустриальной волны оказались в роли «вольнотрущеников», в роли людей, предоставленных самим себе. «Демобилизация» с фронтов индустриально-дисциплинарного общества стала проявлять себя и с формированием сферы телевидения, Интернета. И если наукоемкое производство освобождало людей с производства, то медиасфера дала новый образ мира, создавала эффект конвергенции и космополитизма, разрушающий не только бастионы холодной войны, но ставящей под сомнения святая святых Нового времени – государство и нацию. Таким образом, социальная реальность II половины XX в. – нач. XXI в. – это реальность текущей современности, где ключевые субъекты, концепты, институты Модерна утратили

свою легитимность и доминирование, показали свою ограниченность (основания и пределы).

Иными словами, процесс гуманитарной навигации касается нас всех, ибо каждый из нас, в различной мере субъект Нового времени, *субъект демобилизованный*, кризисный, конфликтный, опасный для самого себя и других.

Следовательно, перед каждым из нас стоит задача обретения и выстраивания себя как личности, обладающей в отношении себя суверенностью и свободой.

Гуманитарная практика начинается с осознания кризиса, с реконструкции путей выстраивания социально-исторической матрицы современности, с выявления альтернатив свершившемуся историческому тренду в прошлом и настоящем. Указанные методологические шаги оборачиваются истоком для выстраивания новой жизненной стратегии, где появляется качественно новая осознанность себя как личности, выстраивается иной горизонт жизненных целей, ценностей, моделей и форм поведения.

Разумеется, гуманитарная практика не панацея, а метод для преобразования человека, для обретения новой более человекосоразмерной, реальности. Реконструкция доставшихся нам в *удел* культурно-исторических идентичностей должна идти не по линии поиска «козлов отпущения», ресситимента, реваншизма, деконструкции, а в логике медиации, по пути возвращивания множественной субъектности, с подвижной иерархией идентичностей.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## **Методические рекомендации по проведению социально-гуманитарных проектов**

**СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ПРОЕКТ** – это форма социально-гуманитарных технологий по организации и развитию в социальном сообществе компонентов целенаправленной совместной деятельности людей на основе современного социогуманитарного знания и разделяемых ценностей [47, с. 247–249].

Социально-гуманитарные проекты реализуются в срок от 6 до 12 месяцев. Дальнейшее продолжение СГП теряет актуальность и содержание, поскольку его изначальное предназначение состоит в мобилизации институтов гражданского общества на наиболее актуальный вопрос местного сообщества, затягивание решения которого может привести к дестабилизации социальной обстановки.

Социально-гуманитарный проект может включать в себя следующие формы деятельности:

**ОБЩЕСТВЕННЫЕ СЛУШАНИЯ** – форма гражданского участия в проблематизации и решении вопросов муниципального и регио-

нального сообщества в экономической, политической, этнокультурной межрелигиозной, экологической и социокультурной сферах.

Миссия Общественных слушаний – создание среды и социально-антропологических ресурсов гражданского участия для многоуровневого решения проблем, сдерживающих развитие местного сообщества.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЕМИНАРЫ** – форма инициирования и проблематизации вопросов местного сообщества со стороны вузовской общественности с опорой на теоретический и практический потенциал современных наук.

Главная цель семинаров задать широкий социокультурный и общественный контекст восприятия проблем, с которыми сталкивается муниципальное сообщество. ТМС предполагает руководство со стороны крупного ученого и организатора науки, лидера общественного мнения, на которого равняются интеллектуальные силы.

**«КРУГЛЫЕ СТОЛЫ»** – форма социального взаимодействия по актуальному вопросу с приглашением максимально возможного количества сторон / субъектов, чьи интересы связаны с проблемой «стола». Цель указанной формы социального взаимодействия выявление общности и различия позиций, системное рассмотрение и поиск оптимального, компромиссного разрешения «узловых» вопросов социальной проблемы. В отличие от Общественных слушаний «круглые столы» направлены на разрешение противоречий, касающихся отдельных сторон муниципальной жизни.

**ОБЩЕСТВЕННАЯ ЭКСПЕРТНАЯ КОМИССИЯ ПО МОНИТОРИНГУ СИТУАЦИИ** – форма активной гражданской мобилизации общественности по разрешению по разрешению противоречий путем создания группы экспертов, обладающих необходимыми компетенциями для классификации проблемы и поиску адекватных и эффективных стратегий дальнейшего развития. Задача экспертов состоит в выработке рекомендаций не только для снятия напряженности, но и в предложении альтернатив развития.

**«СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕЗЕНТАЦИИ»** – форма продвижения социально-гуманитарного проекта, направленная на осмысление и визуализацию смыслового контекста проблем, поддержание тонауса общественного интереса к проекту. Классическая форма презентации

представляет собой сочетание материалов историко-культурного содержания с художественными номерами, позволяющими доступно раскрыть грани бытия определенного народа, религии, субкультуры или общественной ассоциации.

**ОРГМИНИМУМ** для проведения социально-гуманитарного проекта:

- формирование рабочей группы по продвижению проекта, сбору информации, составлению резолюции, осуществления экспертиз и контроля за реализацией предложений общественности;

- конкретность стратегического и тактического уровня, что проявляется в выстраивании содержания проекта под его общую идею – концепт;

- информационное сопровождение по всем возможным ресурсам медиа-среды региона, как формального, так и неформального направления;

- максимальная открытость для коммуникации, создание гибкой сети общения, соблюдение правил дискуссии, нацеленность на конструктивное разрешение противоречий;

- создание нормативно-правового и социального «архива» для обеспечения гражданских инициатив;

- выработка методов и форм совместной деятельности (регламент, протокол, медиация иные «технические» аспекты);

- наличие материально-технической базы (помещение, мульти-медиа) и финансов (гранты, добровольные пожертвования, субсидирование).

**СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ПРОЕКТ** – это способ «перевода» знаний социально-гуманитарных наук в сферу общественного сознания, в практики гражданского самосознания и действия. Поэтому среди частных приемов по продвижению проекта могут выступить научное консультирование, экспертиза, обмен информацией, юридическая консультация, медиация и т. д.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агапов, О. Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О. Д. Агапов. – Казань, Познание. – 2009. – 248 с.
2. Агапова, Э. И. Духовные практики в структурах социального бытия / Э. И. Агапова. – Казань: Познание. – 2014. – 128 с.
3. Адо, П. Философия как способ жить / П. Адо. – М.: Степной ветер, 2005. – 288 с.
4. Азаренко, С. А. Сообщество тела / С. А. Азаренко. – М.: Акад. проект, 2007. – 239 с.
5. Аккерман, Ф., Аккерман, Я., Литке, А, Ниссер, Ж., Томанн, Ю. Прикладная история, или Публичное измерение прошлого. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/3/a19.html> (Дата обращения: 06.03.18).
6. Ахиезер, А. С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А. С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29–46.
7. Ахиезер, А. С. Критика исторического опыта (социокультурная динамика России) / А. С. Ахиезер. Новосибирск, 1998. – Т. 2. – 595 с. – С. 210.
8. Ахутин, А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
9. Басов, С. А. Гражданское общество и гражданские отношения: поиск смысла / С. А. Басов // СОЦИС. – 2012. – № 2. – С. 74–82.

10. Биbihин, В. В. Другое начало / В. В. Биbihин. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
11. Биbihин, В. В. Энергия / В. В. Биbihин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
12. Бляхер, Л. Е. Нестабильные социальные состояния / Л. Е. Бляхер. – М.: РОССПЭН, 2005. – 208 с.
13. Бляхер, Л. Солнце встает на востоке. URL: <http://gefter.ru/archive/10555> (Дата обращения: 06.03.18).
14. Богословская антропология. Русско-православный / римско - католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М.: Паломник, Никея, 2013. – 736 с.
15. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С. Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – 604 с.
16. Буллер, А. Простить? О феномене исторического непростения и непреклонной памяти / А. Буллер, А. Линченко // Вопросы философии. – № 11. – 2015. – С. 50–60.
17. Бурдые, П. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) / пер. с фр. Д. Кралечкина и И. Кушнарёвой; предисл. А. Бикбова. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. – 720 с.
18. Бурдые, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.
19. Валлерстайн, И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн. – М.: Товарищество научных издателей КМК, 2008. – 176 с.
20. Генисаретский, О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О. И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.
21. Генисаретский, О. И. Философия проектности: Из истории проектной культуры второй половины XX века / О. И. Генисаретский. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 400 с.
22. Гефтер М. Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. Опыты политические, исторические и теологические о Революции и Советском мире как Русском. разговоры с Г. Павловским / М. Гефтер. – М.: Издательство «Европа», 2015. – 400 с.
23. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуриации / Э. Гидденс. – М.: Акад. проект, 2003. – 528 с.

24. Гильдебранд, Д. Метафизика коммуникации / Д. фон Гильдебранд. – СПб.: Наука, 2000. – 373 с.
25. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
26. Глазычев, В. Л. Город без границ / В. Л. Глазычев. – М.: ИД «Территория будущего», 2011. – 400 с.
27. Глинчикова, А. Г. Россия и Европа: два пути к Современности. – М.: Культурная революция, 2014. – 608 с.
28. Глухов, А. А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма / А. А. Глухов. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. – 584 с.
29. Дерлугьян, Г. М. Суверенная бюрократия. Предварительные итоги осмысления явления через 30 лет после начала перестройки / Г. М. Дерлугьян // Развитие и экономика. – 2015. – № 15. – С. 64–75.
30. Дискин, И. Е. Что впереди? Россия, которая все еще возможна? И. Е. Дискин. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 303 с.
31. Дискин, И. С. Кризис... И все же модернизации! – М.: Европа, 2009. – 264 с.
32. Дорофеев, Д. Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной антропологии / Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с.
33. Зизиулас, И. Общине и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / И. Зизиулас. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.
34. Зильберман, Д. Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. – 256 с.
35. Зинченко, В. П. Сознание и творческий акт / В. П. Зинченко. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 529 с.
36. Ильин, М. В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий / М. В. Ильин. – М.: РОССПЭН, 1997. – 432 с.
37. Йеротич, В. Психологическое и религиозное бытие человека / В. Йеротич. – М.: Изд-во ББИ, 2004. – 210 с.
38. Кантор, В.К. Русская классика, или Бытие России. – 2 изд-е перераб. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 600 с. – С. 38.

39. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб.: Комплект, 1993. – 35 с.
40. Керимов, Т. Х. Поэтика времени / Т. Х. Керимов. – М.: Акад. проект, 2005. – 192 с.
41. Кирдина, С. Г. Гражданское общество: уход от идеологемы / С. Г. Кирдина // СОЦИС. – 2012. – № 8. – С. 63–74.
42. Кирдина, С. Г. Институциональные матрицы и развитие России: введение X-Y теорию. – М.; СПб.: Нестор-История, 2014. – 468 с.
43. Колпаков, В. А. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношения экономики и общества / В. А. Колпаков, В. Г. Федотова, Н. Н. Федотова. – М.: Пролетарская революция, 2008. – 608 с.
44. Копосов, Н. Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук / Н. Е. Копосов. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 248 с.
45. Красавин, И. Technе. Сборка сообщества / И. Красавин. – Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. – 596 с.
46. Кричевец, А. Н. Мужество быть. Жизнестойкость и вера / А. Н. Кричевец, М. В. Солодушкина М. В. // Консультативная психология и психотерапия. – № 5 (84), 2014. – С. 103–118.
47. Крупник, С. А. Гуманитарные технологии // Социология. Энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. и др. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 247–249.
48. Курилла, И. История, или Прошлое в настоящем / И. Курилла. – СПб: Издательство Европейского университета в СПб, 2017. – 168 с.
49. Латур, Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.
50. Левинас, Э. Избранное. Трудная свобода / Э. Левинас. – М.: РОССПЭН, 2002. – 752 с.
51. Лепский, В. Е. Субъектно-ориентированный подход к инновационному развитию / В. Е. Лепский. – М.: Когито–Центр, 2009. – 208 с.
52. Лосев, А. Ф. Самое само: Сочинения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 800 с.
53. Луман, Н. Социальные системы: очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007. – 644 с.

54. Магун, А. Демократия, или демон и гегемон / А. Магун. – СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2016. – 154 с.

55. Магун, А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта / А. Магун. – СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2008. – 416 с.

56. Малявин, В. В. Евразия и всемирность / В. Малявин. – М., РИПОЛ классик, 2015. – 352 с.

57. Малявин, В. В. Китайский этос, или Дар покоя / В. Малявин. – Иваново., Роща, 2016. – 522 с.

58. Малявин, В. В. Экономика жизни. Менеджмент и стратегии бизнеса в Китае / В. В. Малявин. – М., Феория, 2013. – 400 с.

59. Мамардашвили, М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили – СПб.: Наука, 2002. – 832 с.

60. Марей, А. Авторитет, или подчинение без насилия / А. Марей. – СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2017. – 148 с.

61. Марков, Б. В. Знаки бытия / Б. В. Марков. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.

62. Марков, Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. – СПб.: Наука, 2011. – 667 с.

63. Махлин, В. Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.

64. Микешина, Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки / Л. А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.

65. Миллер, А. Нация, или могущество мифа / А. Миллер. – СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2016. – 146 с.

66. Миллер, А., Лукьянов, Ф. Отстраненность вместо конфронтации: постевропейская Россия в поисках самодостаточности / А. Миллер, Ф. Лукьянов // [http://svop.ru/wp-content/uploads/2016/11/miller\\_lukyanov\\_rus.pdf](http://svop.ru/wp-content/uploads/2016/11/miller_lukyanov_rus.pdf) (Дата обращения: 06.03.2018)

67. Молчанов, В.И. Исследования по феноменологии сознания / В. И. Молчанов. – М.: ИД «Территория будущего», 2007. – 456 с. – С. 447–454.

68. Мюллер, Ян Споры о демократии. Политические идеи в Европе XX в. / Я. Мюллер. – М.: Изд. Института Гайдара, 2014. – 400 с.

69. Неклесса, А. И. Ordo quadro – четвертый порядок: пришествие пост-современного мира / А. И. Неклесса // Полис. – 2000. – № 6. – С. 6–23.
70. Николаева, О. Православие и свобода / О. Николаева. – М.: Издательство Московского подворья Св. Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – 400 с.
71. Никонов, В. Код цивилизации. Что ждет Россию в мире будущего? М.: Э, 2015. 672 с. С. 335.
72. Панарин, А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М.: Фонд славянской письменности и культуры, 2003. – 544 с.
73. Петухов, В. В. Гражданское участие в контексте политической модернизации в России / В. В. Петухов / СОЦИС. – 2012. – № 1. – С. 48–61.
74. Пивоваров, Ю. С. Русское настоящее и советское прошлое / Ю. С. Пивоваров. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. – 336 с.
75. Порус, В. Н. У края культуры: (философские очерки) / В. Н. Порус. – М.: Канон+, 2008. – 464 с.
76. Рикер, П. История и истина / П. Рикер. – СПб.: Унив. книга, 2002. – 400 с.
77. Рикер, П. Память, история, забвение / П. Рикер. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с. С. 9.
78. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М.: Канон+, 1997. – 228 с.
79. Розеншток-Хюсси, О. Великие революции. Автобиография западного человека / О. Розеншток-Хюсси. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2002. – 648 с.
80. Роль вузов в развитии институтов гражданского общества / под. ред. О.Д. Агапова. – Казань, Познание, 2012. – 212 с.
81. Ротмистров, А. Н. Общественные движения: опыт классификации социологических концепций / А. Н. Ротмистров // СОЦИС. – 2010. – № 8. – С. 46–54.
82. Рыклин, М. Пространства ликования. Тоталитаризм и различие. М.: Логос. 280 с. С. 263–275.
83. Сердобинцев, К. С. Дифференциация власти, собственности и управления – необходимое условие модернизации России / К. С. Сердобинцев // Вопросы философии. – 2012. – №4. – С. 3–14.

84. Соловьева, С. В. На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти / С. В. Соловьева. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2009. – 248 с.

85. Скотт, Дж. Благими намерениями государства: Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни / Дж. Скотт. – М.: Университетская книга, 2005. – 576 с.

86. Смирнов, А. Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / Смирнов А. Е. – Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011. – 306 с.

87. Смирнов, И. П. Безвремяе // Неприкосновенный запас. 2014. № 6. С. 147–159.

88. Смирнов, И. П. Об ограниченности ума / И. П. Смирнов. – М.: НЛО. – 312 с.

89. Смирнов, И. П. Превращение смысла / И. П. Смирнов. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 11.

90. Смирнов, И. П. Социософия революции / И. П. Смирнов. – СПб.: Алетейя, 2004. – 369 с.

91. Степун, Ф. А. Жизнь и творчество / Ф. А. Степун. – М.: Астрель, 2009. – 807 с.

92. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 480 с.

93. Тощенко, Ж. Парадоксальный человек / Ж. Тощенко. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с.

94. Тульчинский, Г.Л. Российская политическая культура: особенности и перспективы / Г. Л. Тульчинский. – СПб., Алетейя, 2014. – 178 с.

95. Фадеева, Л. А. Кто мы? Интеллигенция в борьбе за идентичность / Л.А. Фадеева. – М.: Новый хронограф, 2012. – 320 с.

96. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

97. Фуко, М. Мужество истины. Управление собой и другими II / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2014. – 358 с.

98. Хабермас, Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.

99. Хабермас, Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 2012. – № 2. – С. 66–77.

100. Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас; пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Издательство «Весь мир», 2011. – 336 с.
101. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2006. – 380 с.
102. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
103. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Акад. проект, 2007. – 351 с.
104. Хоружий, С. С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Парад, 2005. – 448 с.
105. Хоружий, С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетея, 2000. – 477 с.
106. Хоружий, С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
107. Хоружий, С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса / С. Хоружий. – Казань, Познание. – 2016. – 452 с.
108. Шатунова, Т. М. Социальный смысл онтологии эстетического: (опыт оправдания красотой) / Т. М. Шатунова. – Казань: Изд-во КГУ, 2007. – 154 с.
109. Шпет, Г. Г. Психология социального бытия / Г. Г. Шпет. – М.: Изд-во МСПИ, 1996. – 492 с.
110. Штекль, К. Европейская интеграция и русской православие: две перспективы в рамках парадигмы множественной современности / К. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1. – С. 57–83.
111. Штекль, К. Подход Русской Православной церкви к вопросу прав человека / К. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 3. – С. 146–165.
112. Штекль, К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности / К. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 4. – С. 222–240.
113. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

114. Щипков, А. В. Социал – традиция / А. В. Щипков. – М.: Изд-во МГУ, 2017. – 320с.

115. Эпштейн, М. Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают? // <http://www.intelros.ru/subject/figures/mikhail-yepshtejn/11279-konstruktivnyj-potencial-gumanitarnyx-nauk-mogut-li-oni-izmenyat-to-chto-izuchayut.html> (Дата обращения: 06.03.2018).

116. Яковлева, Е. Л. Проникая в миры инклюзии / Е. Л. Яковлева. – Казань, Познание, 2015. – 224 с.

117. Яковенко, И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / И. Г. Яковенко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 671 с.

118. Яннарас, Х. Избранное: Личность и Эрос / Х. Яннарас. – М.: РОССПЭН, 2005. – 480 с.

*Научное издание*

Серия «Профессорский профиль»

Агапов Олег Дмитриевич

СООБЩЕСТВО ГРАЖДАН:  
ИСКУССТВО ВОЗМОЖНОГО

Главный редактор *Г. Я. Дарчинова*

Редактор *Г. А. Тарасова*

Технический редактор *О. А. Аймурзаева*

Дизайнер обложки *Н. Е. Сергеева*

ISBN 978-5-8399-0653-2



9 785839 906532

Подписано в печать 13.03.18. Формат 60x84 1/16  
Гарнитура Times NR, 10. Усл. печ. л. 5,58. Уч.-изд. л. 4,3.  
Тираж 300 экз. Заказ № 36.



Издательство Казанского инновационного  
университета им. В. Г. Тимирязова  
420111, г. Казань, ул. Московская, 42  
Тел. (843) 231-92-90  
E-mail: zaharova@ieml.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии КИУ им. В. Г. Тимирязова:  
420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17