



УДК 130.3

А. П. Щапов (1831–1876): исторический дискурс как производство этнической субъектности (к вопросу политики исторического знания)

А. Е. Смирнов, А. И. Бобков

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. Концепция раскола Русской православной церкви А. П. Щапова исследуется авторами с точки зрения дискурсивного анализа. Изначально предполагается, что историческое знание может рассматриваться как в соответствии со своим содержанием, так и с позиции совокупности социальных практик, которые это знание производят, нормируют, поддерживают, т. е. с точки зрения дискурса, осуществляющего субстантивацию знания. Дискурс, будучи включенным в более широкое социокультурное поле, помимо знания, с необходимостью производит определенные социальные последствия. Опираясь на работы М. Фуко и А. Бадью, авторы приходят к выводу, что дискурсивным последствием концепции А. П. Щапова стало производство *этнической субъектности* как способности народа самостоятельно определять сферу самодетерминации, проявлять свои креативные, деятельностные способности, позволяющие осуществлять изменения как в мире, так и в себе самом. В то же время зарождение и оформление исторической концепции стало возможным благодаря глубокой внутренней трансформации философа, свидетельством чего явилась публичная декларация гражданской позиции, навсегда изменившая его жизнь.

Ключевые слова: дискурс, этническая субъектность, политика знания, старообрядчество, церковный раскол.

Одним из важнейших открытий второй половины XX столетия в области логики науки явилось представление о принципиальной неустранимости некоторого неформализованного, неявного, «личностного» (М. Полани) знания. Это знание является полноценной и полноправной составляющей эксплицитного, формализованного научного знания (например, научной теории) как его специфического условия возможности. Данный скрытый компонент научного знания можно обозначить как неявную область теории, предполагая заранее, что эксплицитировать его можно лишь путем специально организованной познавательной деятельности. Что же касается «официальной» жизни научного знания, то вышеописанный его компонент всегда остается за кадром [9, с. 219]. Такое положение дел давно стало привычным в философии науки. В меньшей степени, однако, обращают внимание на тот факт, что результатом социогуманитарного знания (ввиду особенностей его объекта вообще и структурной организации в частности) является некоторый «дискурсивный объект», не совпадающий с полученным знанием по содержанию. Данное обстоятельство представляется

важным, так как имеет прямое отношение к политике знания. Под политикой знания мы будем понимать действие дискурсивной организации той или иной области науки, отвечающее некоторым принципам и нормам и реализующее возможности, вытесненные до этого момента господствующим положением вещей. В связи с этим известное выражение Ф. Бэкона («Знание – сила») приобретает новый смысл. Дискурсивное (научное) знание не только дает силу для преобразования мира. Сегодня можно говорить о силах, в которых нуждается само познание; о силах, которые могут обернуться против нас самих; наконец, о силах, явным и неявным образом порождающих новые ценности, ориентиры, стремления, – словом, то, что имеет отношение к новому способу социального существования, к новому социальному субъекту, к новой жизни вообще.

Цель статьи – показать на материале концепции раскола Русской православной церкви А. П. Щапова реализацию *политики* этого знания. Вначале мы расскажем о содержании концепции раскола Щапова и ее отличии от традиционной, «клерикально-охранительной» точки зрения, а затем покажем дискурсивные последствия ее появления. Следует оговориться, что под дискурсом здесь будет подразумеваться социально обусловленная система речи (выражения) и действия. Применительно к нашему случаю это будет означать, что история в качестве научной дисциплины существует, во-первых, как знание, понимаемое прямо по содержанию, и, во-вторых, как дискурс, т. е. представляет собой социальным образом организованную систему производства, присвоения, воспроизведения, нормирования и распределения этого знания. Дискурс, следовательно, есть то, что субстантивирует выражение, служит некой материей высказывания. Так, одним из открытий М. Фуко как раз и явился тот факт, что такая субстантивация производится не только логическими и лингвистическими средствами, но прежде всего – социальными практиками, с необходимостью располагающимися в более широком социокультурном контексте, нежели произведенное (дискурсом) знание. В этом случае любой дискурс, помимо определенного знания, с необходимостью производит некоторое (в пределе неограниченное) количество дискурсивных объектов. Напомним, что в нашу задачу будет входить определение дискурсивных объектов, связанных с концепцией русского раскола А. П. Щапова, или, как было сказано выше, демонстрация дискурсивных последствий ее появления. В качестве материала мы используем работу А. П. Щапова «Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола» [8], а также монографию А. С. Маджарова [5], посвященную жизни и творчеству А. С. Щапова. В качестве метода исследования применяется дискурсивный анализ М. Фуко [4, с. 10–51; 7, с. 47–96]; теоретической основой явилась концепция истины философии А. Бадью [1–3].

А. П. Щапов (1831–1876) родился в семье сельского дьячка и крестьянки-бурятки. Окончил духовно-приходское училище, духовную семинарию. В Казанской духовной академии в качестве темы магистерской диссертации моло-

дой историк избирает историю раскола Русской православной церкви второй половины XVII – первой половины XVIII в.

В середине XIX в. в историографии раскола главенствовала концепция, обозначенная А. С. Маджаровым как «клерикально-охранительная». Эта концепция отражала точку зрения официального православия – взгляд по содержанию клерикально-монархический, а по форме – обличительный и критический по отношению к расколу. Старообрядческий раскол в этой перспективе предстал в качестве банального недостатка российской действительности. Он требует искоренения так же, как грубое невежество населения, слабое развитие промышленности, лихоимство областных воевод и т. д. Раскол – следствие отсутствия европейского стремления к «лучшему, совершеннейшему» [5, с. 54].

«Обличительная направленность клерикально-охранительной концепции раскола рельефно воплотилась в «шкале» понятий, которые использовались для характеристики процесса. Предельно глубоким определением древней духовности было «суеверие». Оно конкретизировалось. «Дополнения» «раскрывали» нравственный, психологический, «медицинский аспекты старообрядчества» (его носителей, их качеств): зло, шептание сатаны, темное царство, тяжелая болезнь; отступники, смутьяны, мятежники, носители разврата, заклятые враги; гордость, злоба, нечистота сердечная, ненависть, простодушие и пр. Ясно, что препарирование явления посредством подобных характеристик-проклятий мало способствовали уяснению внутренних оснований религиозного и социального протеста <...> Факты истории старообрядчества не укладывались в прокрустово ложе схоластической схемы, усматривающей «корень и самую сущность раскола» в «невежестве» носителей староверия» [5, с. 49–50].

Официальная концепция старообрядчества принадлежит Н. Г. Устрялову, историку официального направления, следующего в русле официальной идеологии, провозглашенной С. С. Уваровым («православие, самодержавие, народность»). «Раскол, по словам Устрялова, возник, ибо “...люди простодушные, не понимая, в чем дело, с ужасом услышали, что Никон отвергает книги старые, по которым молились святые угодники Божиим... Косневшие в суеверии не слушали ни наставлений соборов, ни увещаний патриархов вселенских, ни царских грамот, отпали от церкви и произвели бедственный раскол”». Как уже отмечалось, феномен старообрядчества в этой перспективе проходил по ведомству «беспорядков», требовавших искоренения. Все дело сводилось к злобному духу «противодействия и мятежа», носителем которого стала «многочисленная секта так называемых староверов, нелепая по своему происхождению, тем не менее упорная и мятежная». И вот этот злобный дух «проник... на самую Церковь, всегда чистую... недоступную усилиям еретиков» [5, с. 54]. Далее антицерковные выступления повлекли за собой антигосударственные деяния.

Как замечает А. С. Маджаров, «в характеристике причин развития протеста Устрялов предельно краток и неглубок». Тем не менее «клерикально-охранительная историография создала, что называется, «факт дискурса»: нарисовала общую картину протеста как исторического события, ответила на вопрос о причинах и сущности раскола, определила метод и принципы его изучения [5, с. 55].

Развитие взглядов А. П. Щапова требовало выхода за пределы официальной исторической схемы раскола. Более того, по мнению историка, «акт признания внеобрядовых и тем более внерелигиозных причин староверия вел к отрицанию самой схоластической доктрины» [5, с. 51]. Молодого философа волнует проблема «истории народа», систематически вытеснявшаяся за пределы официальной историографии. Следует отметить, что А. П. Щапов не был абсолютным пионером в этой области. Так, Н. Г. Чернышевский говорил, что важнейшим не исследованным вопросом является «внутренняя» история русского народа. Н. А. Добролюбов сетовал на отсутствие «историков народа» [5, с. 41]. Последующий неугасающий интерес к «истории народа», демократизм воззрений Щапова сформировались в процессе изучения старообрядчества.

В 1854 г. А. Г. Щапов начинает систематически трудиться над историей раскола Русской православной церкви. Итогом явилась оригинальная концепция старообрядчества, открывшая невиданную доселе историческую перспективу. В 1857 г. публикуется первая работа «О причинах происхождения и распространения раскола, известного под именем старообрядчества, во второй половине XVII и первой половине XVIII столетия». С этого момента вплоть до 1863 г. концепция Щапова постоянно развивается, уточняется и дополняется.

Концепция старообрядчества А. П. Щапова фундаментальным образом отличалась от клерикально-охранительной и официальных схем. Щапов основывается на просветительской, либеральной позиции. Его отправной пункт – Гегель. Он поддерживает реформы Никона и Петра. Одновременно он полон сочувствия к обездоленным крестьянам. Именно эта страсть отныне станет его ориентиром. Все чаяния Щапова теперь будут касаться русского простого народа и его свободы. Если официальная точка зрения историков того времени сводилась к тому, что России необходимо заимствовать плоды европейской гражданственности (к сожалению, это понимают только лучшие, передовые люди, коих меньшинство), то А. П. Щапов считал, что «раскол образовал противогосударственную общину, в которой скоплялись все недовольные в каком-либо отношении правительством. В антипатии раскола правительству, в оппозиции его против нового государственного порядка и устройства России сходились все противогосударственные и демократические антипатии и стремления: и недовольство крепостным состоянием, и недовольство областными управителями и чиновниками, и стеснение свободы и своеволия законами, и тягость податного состояния и прочее. И нужно сказать, что XVIII век, особенно первая половина его, эта тяжкая година народного стенания от податей и повинностей, година преобладания сильных иностранцев-тиранов и варварства публичных казней, эпоха взяточничества живыми душами, развития аристократического барства... – это было время едва ли не самое тяжелое для нашего народа, особенно его низших классов... При таких обстоятельствах понятно, почему много народа присоединилось к демократической партии раскольников» [5, с. 56–57].

Старообрядчество – специфическая реакция одновременно религиозной и гражданской жизни народа. Причина раскола, по Щапову, отнюдь не ограничивается обрядовой стороной. Концепция Щапова называет «источник», «поч-

ву» и «атмосферу» раскола. Источник раскола – тяготение к церковнообрядовой старине; его почва – специфическое духовно-нравственное состояние русского народа; атмосфера раскола – противоречия гражданского общества [5, с. 57]. Христианская жизнь русского народа с момента христианизации Руси и до раскола XVII в. оставалась преимущественно церковнообрядовой. Духовное просвещение фактически отсутствовало, было «скудным». Недоставало храмов, а в действующих слово Божие проповедовалось плохо. Раскольники «все с большим и большим фанатизмом... восставали уже не только против церкви, но и против государства, и не против одних церковных исправлений Никона, но и против гражданских преобразований и нововведений» [8, с. 92]. В сознании верующих церковно-богослужебные книги воспринимались в качестве боговдохновенных, равных по статусу Священному Писанию. Изменение в богослужебном тексте было равнозначно искажению вероучения. «Переменить означало “загладить великий догмат премудрый”» [5, с. 58]. Поводом послужили реформы Никона. Мирские идеалы старины стимулировали протест. Идеи тотального государственного порядка были противопоставлены народные ценности: «земское самоуправление, самоустройство а также жажда “личного произвола”, “необузданной свободы”» [4, с. 59–60].

Фундаментальным основанием русского раскола, как уже говорилось, была философия Гегеля. А. С. Маджаров заметил, что в качестве эпиграфа к исследованиям А. П. Щапова по истории религиозного раскола «вполне подошли бы следующие строки из работы Гегеля «Народная религия и христианство»: «Дух народа, его история, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел» [5, с. 66]. Гегелевское понятие «дух народа» явилось важной отправной точкой мысли историка. В соответствии с гегелевскими понятиями внутреннего и внешнего Щапов открыл важный аспект раскола, поставив вопрос о «внутреннем развитии раскольнической общины».

Из вышесказанного следует промежуточный вывод. Щапов открыл «свой» раскол. Раскол – архаическое начало, противоположное началу цивилизаторскому (соответствующему деятельности государства и церкви). Церковь своим попустительством по отношению к религиозному просвещению народа сама подготовила раскол. Государство всеми силами стремилось преобразовать страну, но лишь порождало и ужесточало социальную несправедливость. Народ, «коснеющий в невежестве», создал обширную альтернативную общину старообрядцев. И вот итог, стрессировавший официальную историографию раскола: историю создает не государство, а народ. Народ, который восстал, не приняв унифицирующего воления патриарха и государя. Таково абрисное содержание концепции А. П. Щапова.

Перейдем к вопросу о том, как реализовалась *политика* этого знания. Первое, хорошо различимое следствие непосредственно связано с личностью самого историка. Исследование истории русского раскола изменило мировоззрение А. П. Щапова, сумевшего разглядеть социосозидающую тенденцию в бунте, движимом «злым духом противодействия и мятежа». Герой нашего сюжета не был теоретиком в привычном смысле слова. «Щапов действительно не был

спокойным и осторожным книжным ученым... это был не историк, а профессор-поэт, задачей которого было не ученое исследование фактов истории, а пропаганда своего народного исторического идеала и живое истолкование или точнее – воспроизведение исторической жизни народа в художественных образах и картинах» [5, с. 93–94]. И вот самое важное в отношении политических последствий производства исторического знания – труд историка изменил сам способ его существования: «Преданность идее саморазвития земства, вера в нее, особенно ярко запечатленная в лекциях и публицистических работах, подчас выходили за рамки строгой теории. *Он был в ее власти и уже не принадлежал себе*» [5, с. 94]. В подтверждение этого тезиса, а также с целью последующего анализа вспомним биографический эпизод, ставший судьбоносным в жизни сибирского историка.

«12 апреля 1861 г. в селе Бездна Спасского уезда Казанской губернии произошли трагические события, явившиеся важным звеном в цепи крестьянских возмущений этого времени. Крестьяне, недовольные «Положением о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости», бросили работу и стали собираться в Бездне. Они прослышали, что «настоящую волю» «вычитал» раскольник Антон Петров, житель Бездны. Петров убеждал крестьян, что Бог поставил человека владеть землей, а господа отбирают землю у народа против Закона Божия. Когда появились войска, посланные для разгона собравшихся, Петров вышел к народу с иконой на груди, стал на возвышение и убеждал не сдаваться, а стоять за правду как один человек.

От крестьян потребовали выдать предводителя и разойтись по домам. Ответ был: «Не сдадим. Воля. Воля. Умрем за царя». Тогда раздался залп, за ним второй, третий, четвертый... Толпа дрогнула, оставляя на месте убитых и раненых. Антона Петрова и большую группу участников выступления схватили.

19 апреля вожак крестьян был казнен. Среди известных поименно было 179 убитых, умерших от ран и тяжелораненых...

Вскоре весть о кровавой расправе была получена в Казани... «Щапов, – как писал Аристов, – впал в страшное волнение и плакал навзрыд об убитых безвинно крестьянах, называл их страдальцами и мучениками». Тут же решили провести манифестацию – панихиду по невинно убиенным, Афанасий Прокопьевич вызвался приготовить и сказать соответствующую обстоятельствам речь <...> Был ли у идеалиста А. П. Щапова иной выбор, кроме солидарности с крестьянами, жертвы ради них? Ответ очевиден. Понимал ли он, что рискует потерять все: кафедру, возможность профессионально заниматься историей России? Конечно. Но в сложившейся ситуации эта перспектива не была для него главной, решающей» [5, с. 94–95].

Почему же Щапов не видел для себя другого выхода, кроме как сказать речь на Куртинской панихиде? Ответ прост – он не мог иначе. Внутренняя необходимость произнести речь на Куртинской панихиде – его личный, субъективный аргумент в ответе на вопрос о субъекте истории, в решении дилеммы «народ или государство?». Современный французский философ А. Бадью в рамках своей новаторской концепции истины считает факт декларации субъектом события истины абсолютным условием возможности последней. Для нас в

данный момент не важно, что Бадью говорит об истине *философии*. Важно то, что факт публичной декларации истины субъектом есть одновременно акт его субъективации, субъектного становления. В соответствии с А. Бадью, истины не существует до этого момента субъективной переструктуриации, становления субъекта. В терминах французского философа это звучит так: субъект не предшествует событию, которое он декларирует. Истина такого рода целиком субъективна, она принадлежит порядку ее публичного воззвещения, которое удостоверяет убежденность субъекта относительно декларируемого события и верность ему: «Важна именно верность декларации, поскольку истина – это процесс, а не озарение» [1, с.16]. Наконец, важным моментом концепции Бадью является принципиальная автономия субъективной истины: «Истина индифферентна к наличному государству, например, к Римскому государству. Это означает, что она избавлена от организации подмножеств, которую предписывает это государство» [1, с. 16]. Итак, субъективная истина, самим фактом своего появления и существования трансформирующая субъекта, – это и есть дискурсивный объект, дискурсивное последствие исторического исследования раскола Русской православной церкви второй половины XVII – первой половины XVIII в.

Но дело не ограничивается актом субъективации автора теории. Факт дискурсивной организации породил еще один дискурсивный объект – этническую субъектность. Афанасий Прокопьевич Щапов пытался решить проблему *подлинного смысла* истории России, «создать тотальную демократическую историко-социологическую доктрину развития страны». Естественно, что подобная схема могла появиться только при наличии определенного взгляда на специфику русской истории, при ясном понимании ее основополагающих «начал» [4, с. 132]. А. П. Щапов свято верил в способность народа самостоятельно определять сферу самодетерминации, проявлять свои креативные, деятельностные способности, позволяющие производить изменения как в мире, так и в себе самом. Поэтому нам кажется уместным считать Щапова не только исследователем гражданского общества или демократии в русской истории, но и создателем этнической субъектности в России как дискурсивного объекта. Такое обозначение смысла его исследовательской деятельности дает нам понимание его трудов в Сибири и сообщает целостность его творчества. Его интерпретация раскола прямо указывала на способность народа самостоятельно определять внутренний смысл и мотивацию повседневной и политической деятельности. Своей речью на Куртинской панихиде А. П. Щапов сделал явным противостояние двух историософских идеалов русского мировоззрения – «Святой Руси» и «Третьего Рима». «Третий Рим» как конечное воплощение абсолютной государственности против «Святой Руси» как ее вневременного утопического двойника. Русский историк своей профессиональной деятельностью и личным примером напомнил государственной власти о том, что «есть вневременной идеал, достичь которого невозможно, но и изменить которому никоим образом нельзя» [6, с. 48].

Признание исторической и политической ничтожности раскола и русского старообрядчества как результата местечкового мракобесия позволяло конста-

тировать политическую аморфность православной цивилизации в России и отрицало значимость связи религиозного опыта и этнического самосознания. Оба обстоятельства, в свою очередь, провоцировали элиминацию политических практик старообрядчества из общего континуума социально-исторического бытия. Воля политической элиты разошлась с тенденцией реализации этнической субъектности. Бунт русского народа вызывал трансформацию в мировоззрении А. П. Шапова, усмотревшего градус исторической зрелости там, где прозападническая историография продолжает усматривать безумство.

Дискурс, следовательно, не является познанием – ни теоретическим, ни практическим. В нашем случае он заключается в прямом преобразовании субъекта, радикальном его обращении, полном перевертывании его способа существования. Перефразируя А. Бадью, можно сказать, что история, понятая в случае А. П. Шапова как дискурс, «весьма близка к религии, хотя ее средства исключительно рациональны... весьма близка к любви, но не опирается на силу желаний, очень близка к участию в политической борьбе, но не ограничивается необходимостью централизованной организации; не менее близка к художественному творению, хотя не имеет чувственных инструментов искусства; и столь же близка к научному познанию, хотя и не обладает формализмом математики...» [3, с. 17–18].

История в качестве дискурса – это действие. Совершить действие (например, «развращать» молодежь в смысле Сократа) – значит сказать или сделать что-то, что находится вне рамок рефлекторного подчинения установленным мнениям. Одновременно это означает предоставить другому некоторые средства, позволяющие изменить мнения относительно социальных норм, заменить, как говорит А. Бадью, подчинение восстанием. Основание дискурса есть акт мобилизации всех видов теоретического и практического опыта за счет предложения новой ценностной иерархии, которая подрывает имеющийся на данный момент интеллектуальный порядок и провозглашает новые ценности, превосходящие общепринятые [3, с. 22–23]. Значимость подобного предприятия, раскрытая нами, как мы надеемся, на примере жизни и творчества А. П. Шапова, реферируется в следующих положениях: 1) его жизнедеятельность – это пример для каждого, универсальный призыв, перед которым все равны; 2) это создание новой жизненной возможности; 3) это пример того вечного, бессмертного, что заключается в служении истинной идее. По Бадью, это есть «создание имманентного бессмертия» [3, с. 71].

Подводя итоги нашего анализа, отметим, что историографическое наследие лишь тогда способно вновь стать действенным фактом научного поиска, когда смысл истории определяется не закончившим свое существование историческим феноменом, а обнаружением этого феномена в современности как реально действующего. Это одна из истин, которую хотел донести А. П. Шапов, выйдя за пределы гегелевского понимания истории самим фактом своего существования.

Список литературы

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью. – М. : Моск. филос. фонд ; СПб. : Унив. кн., 1999. – 94 с.
2. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / А. Бадью. – М. : Ин-т общегуманит. исслед., 2016. – 192 с.
3. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / А. Бадью. – М. : Ин-т общегуманит. исслед., 2013. – 112 с.
4. Зимин Р. В. Социальные конститuentы философского дискурса Древней Греции и традиционного Китая / Р. В. Зимин, А. Е. Смирнов. – Иркутск : ГОУ ВПО ВМИ МВД России, 2004. – 127 с.
5. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 528 с.
6. Поляков Л. В. Путь России в современность: модернизация как деархаизация / Л. В. поляков. – М. : ИФ РАН, 1998. – 202 с.
7. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
8. Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 548 с.
9. Юревич А. В. Структура теорий в социогуманитарных науках / А. В. Юревич // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 202–228.

A. P. Shchapov (1831–1876): Historical Discourse as Ethnic Subjectness Output (Revisited the Policy of Historical Knowledge)

A. E. Smirnov, A. I. Bobkov

Irkutsk State University, Irkutsk

Abstract. The A.P. Shchapov's concept of split of the Russian Orthodox Church is considered by authors from the point of view of the discourse analysis. It is a basic premise that historical knowledge can be considered both in accordance with its content, and from the point of view of the set of social experiences which produce this knowledge, normalize and support it, i.e. from the point of view of the discourse materializing the knowledge. Being included in a wider sociocultural field a discourse has certain social consequences along with knowing necessity. Relying on M. Foucault's and A. Badyu's works, the authors come to a conclusion that ethnic subjectivity as the ability of people to independently determine the sphere of self-determination, to show creative and pragmatic abilities making it possible to change both the world and themselves was a discourse consequence of A.P. Shchapov's concept. At the same time origin and shaping of the historical concept was possible due to deep internal transformation of the author, that was manifested in public declaration of a civic stand, changing his life forever.

Keywords: discourse, ethnic subjectness, policy of knowledge, the Old Believers' movement, schism.

Смирнов Алексей Евгеньевич

*доктор философских наук, профессор
кафедры философии и методологии
науки, исторический факультет
Иркутский государственный университет
664003, Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)243875
e-mail: aesmir@mail.ru.*

Smirnov Aleksey Yevgenyevich

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy and Methodology
of Science, Faculty of History
Irkutsk State University
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.:
8(3952)243875
e-mail: aesmir@mail.ru*

Бобков Александр Иванович

*кандидат философских наук, доцент,
кафедра социальной философии
и социологии, Институт социальных наук
Иркутский государственный университет
664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1,
тел.: 8(3952)243748
e-mail: iab71@mail.ru*

Bobkov Alexander Ivanovich

*Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor, Department of Social
Philosophy and Sociology, Institute of Social
Sciences
Irkutsk State University
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003
tel.: 8(3952)243748
e-mail: iab71@mail.ru*