



2011/4 (6)

УДК 008:001.8КАГ

Закс Л.А.

Содержание

Теоретическая культурология

Румянцев О. К.

Быть или понимать (Часть 1)

Кондаков И. В.

Российская культурология как феномен отечественной культуры

Ойттинен В.

Теория культуры Вадима Межуева: проблемы и перспективы марксистского подхода

Кириллова Н. Б.

От медиакультуры к медиалогии

Историческая культурология

Иконникова С. Н.

Биография как социокультурное измерение истории

Злотникова Т. С.

Миф о Вахтангове как культурфилософский парадокс

Прикладная культурология

Григорьев А. А.

Размышление о возможности выделения культурологии в отдельный раздел университетского образования

Рылева А. Н.

О программах «Школа культуролога» через призму процесса гуманитаризации и в связи с идеей непрерывного образования

Зеленцова Е. В.

Мельвиль Е. Х.

Развитие творческих индустрий

Культурфилософская вселенная М. С. Кагана:
основания, территории, границы
К 90-летию выдающегося философа
(Часть 2)

Аннотация. В статье предпринята попытка осмысления творческого наследия выдающегося российского ученого и философа М.С.Кагана, его мировоззренческих и методологических оснований, плодотворного идейного содержания, но также и концептуальных пределов его всеобъемлющей культурфилософской картины мира.

Ключевые слова: Моисей Самойлович Каган, культура, онтология культуры, морфология культуры, философия культуры

Незадолго до смерти М. С. Каган признался, что главным двигателем его творчества долгие годы оставался вопрос о том, что такое искусство и почему оно занимает столь фундаментальное место в жизни общества и человека. Ответ выдающегося мыслителя на этот вопрос не только существенно обогатил эстетику как философию искусства. Как стало понятно, именно в результате анализа Кагана и в силу особой социокультурной роли искусства вопрос оказался философски глобальным. Это определило содержание, масштабы и глубины всех последующих его исследований, стало ключом и компасом к его культурфилософскому будущему, но, прежде всего, подвело исследователя к огромной важности философско-научному открытию, имеющему фундаментальное значение для всех без исключения социально-гуманитарных наук. Здесь надо напомнить, что, постепенно выстраивая системную методологию, соединяя в ее поле структурный и функциональный анализ, Каган одним из первых у нас применил к решению проблемы сущности искусства разработанный еще немецкой классической философией, материалистически переосмысленный К. Марксом, а самим Каганом с «естественнонаучной» точностью и системностью конкретизированный *деятельностный подход*. На пути к одному открытию (в области философии искусства) ему пришлось сделать другое, еще более фундаментальное – в области общеполитической. То есть, чтобы понять и выразить специфику искусства как (художественной) деятельности, Кагану пришлось, ни много, ни мало, создать *общеполитическую теорию человеческой деятельности и ее основных* (инвариантных для любой сферы жизни людей) *видов* [32].

Сегодня они известны и студентам, поскольку давно вошли в вузовские программы: труд, познание, ценностная ориентация и общение. Каган утверждал, что именно эти четыре «инварианта» необходимы и

в России: проблемы и перспективы

Гуманитарные исследования

Луков Вал. А., Луков Вл. А.

Зигмунд Фрейд: жизненность идей

Mediated action: между разумом
и культурой : интервью

с профессором Джеймсом Вёрчем

Малая культурологическая энциклопедия

Закс Л. А.

Культурфилософская вселенная

М. С. Кагана: основания,

территории, границы. К 90-летию

выдающегося философа (Часть 2)

Рецензии

Поляков Т. П.

«Очень своевременная книга...»

(Музееведческая мысль в России

XVIII–XX вв. : сб. документов и

материалов / отв. ред.

Э. А. Шулепова. М.: Этерна, 2010.

960 с.: ил.)

Научная жизнь

Кинофестиваль «Дни

этнографического кино»

(25 сентября – 2 октября 2010 г.,

Москва)

Роль музеев в формировании

исторического сознания (обзор

международной конференции)

достаточно для описания всей полноты активного отношения человека к миру – системы многообразных конкретных деятельностей. Правда, вскоре его «поправил» коллега и друг – профессор московской консерватории С. Х. Раппопорт, очень идейно, как и человечески, близкий Кагану, но всегда имевший свой особый взгляд на любую проблему. В частности, в своей эстетике Раппопорт ориентировался на психологию и воспринимал реалии искусства (произведение, творчество, восприятие), прежде всего, через осуществляющие их психические процессы и феномены (эмоции, представления и т.п.). Может быть, именно поэтому Раппопорт назвал пятым инвариантным видом деятельности ту, бесспорно, существеннейшую для человека, что психически осуществляется активностью воображения. Это идеальное преобразование мира, деятельность *проектная*, создающая то, чего еще не было в действительности – новую реальность (целей, планов, проектов). Заметьте, эта же деятельность и ее «орган» – воображение составляют центр, живое ядро художественного творчества и восприятия, что десятки раз, письменно и устно, подчеркивал и сам Каган (и меня он, будучи оппонентом моей докторской диссертации о художественном сознании, упрекал за недооценку роли воображения). Однако в своей концепции он «опустил» (или пропустил) этот вид. Может быть, потому, что два онтологически разных способа преобразовательной деятельности, материальный и духовный, счел вариантами одного вида-инварианта.

Однако дополнение Раппопорта, в последующих работах Кагана по эстетике, философии и культурологии фактически учтенное, сути его концепции деятельности и искусства никоим образом не подрывало, наоборот – обогащало и усиливало. Применительно к последнему она заключалась в том, что «в искусстве происходит нечто удивительное и, на первый взгляд, необъяснимое – *органическое слияние, полное совпадение* четырех основных видов деятельности, в результате чего рождается пятый ее вид, обладающий органической целостностью и неразложимый на составляющие его компоненты» [33]. Эта изначальная слиянность, или, как любил говорить М.С.Каган, синкретизм основных видов деятельности дает специфическое системное качество искусства и рождаемой им информации, называемое *художественностью* [34], чему соответствовала и структура художественного произведения, и, как следствие, структура социальной «отдачи» – результат системного (в единстве с другими) воздействия каждой деятельностной (она же содержательная или формальная) составляющей, – и состав конкретных социальных функций искусства.

Едва ли не каждый «пункт» концепции был (и остается до настоящего времени) дискуссионным. Разве можно, например, систему конкретных социальных функций искусства свести к четырем, пусть и важным (познавательной, воспитательной, коммуникативной и гедонистической)?! Логическая форма (типологическая структура) у Кагана, похоже, «подмяла» реальное содержание: конкретных функций у искусства, несомненно, намного больше (хотя, сколько и какие, эстетики никак не могут договориться)! А идея гармонического равноправия деятельностных составляющих? Разве она не противоречит ведущей роли в искусстве (с его признанной *духовной доминантой*, *духовными* – ценностными и коммуникативными – *целями*) именно духовно-информационно-творческих составляющих: познавательной, ценностно-интерпретационной и идеально-преобразовательной (образно-моделирующей), которым очевидно подчинены генетически и логически «вторичные», «служебные» по отношению к первым (рождающим духовное содержание) материально-практическая («ремесленная») и коммуникативная (языковая) составляющие?!

Но – парадокс: все вместе, эти сами по себе спорные, конкретные идеи дают общий, обновляющий видение сущности искусства, я бы сказал, революционизирующий это видение эффект. Идея отличающей искусство гармонически-равноправной интеграции деятельностных его составляющих важна была для Кагана не формально-логически или формально-морфологически. Она подтверждала давнюю, прошедшую через века истории эстетики и разделявшуюся Каганом интуицию-гипотезу о совершенно особенных, уникальных, даже феноменальных *возможностях, месте и роли искусства в жизни человека и общества, культуры в целом*. Искусство, по Кагану, – созданный культурой уникальный способ аутентичного воссоздания, обогащения, сохранения и передачи от человека к человеку и от поколения к поколению живой, органической *целостности и полноты жизненного опыта* – опыта *деятельного бытия человека в мире*. Искусство – волнующий и близкий внутреннему миру, в принципе, каждого человека двойник (удвоение) этого опыта, идеальная модель-репрезентант жизни как деятельности (а ведь, по справедливому замечанию молодого Маркса, «что такое жизнь, если она не есть деятельность?») [35]. И в этом качестве оно – духовный центр и двойник, специфическое зеркало и самосознание не только «жизни» (непосредственной действительности человеческого существования), но и «культуры», т.е. созданных самой деятельностью условий этого существования, его способов и средств, программ и форм, ее сохраняемых в пространстве и времени информационных обобщений, кристаллизаций и смыслов.

Сформулированная и реализованная в книге «Человеческая деятельность» (1974) концепция не только привела исследователя к переосмыслению всей его эстетики, что заставило его впоследствии существенно переработать свои «Лекции» [36]. «Человеческая деятельность» показала, что рамки эстетики уже тесны для Кагана [37], и стала его программным выходом за эти рамки. Достаточно посмотреть оглавление, в формулировках которого заключены новые для творчества ученого масштабные философские проблемы, мировоззренчески и методологически вытекающие из, казалось бы, художественно центрированной кагановской теории деятельности. На деле его исследовательские интересы оказались еще разнообразней (их вполне можно назвать универсальными), а его креативный ресурс – еще более мощным и смелым. Гениальный и системно мыслящий, верящий в возможности человеческого *ratio* и убежденный в своей правоте, и, может быть, главное – по-детски азартно увлеченный, «соблазненный» неведомым, ум Кагана планомерно захватывал и осваивал один стратегический (мировоззренческий) «плацдарм» за другим, предлагая, как правило, всеохватные и далеко идущие, стимулирующие новое творчество решения наиболее фундаментальных культурфилософских проблем.

Помимо постоянно развивавшейся им философской теории деятельности, он сделал своими территории философии культуры и философской антропологии, аксиологии и методологии гуманитарного познания, исторической культурологии и педагогики. Названия его книг, увидевших свет после «Человеческой деятельности», говорят сами за себя: «Мир общения» (1988), «Системный подход и гуманитарное знание» (1991), «Философия культуры» (1996), «Град Петров в истории русской культуры» (1996, 2006), «Философская теория ценности» (1997), «Эстетика как философская наука» (1997), «Введение в историю мировой культуры» (2000–2001), «Се человек... Жизнь, смерть и бессмертие в “волшебном зеркале” изобразительного искусства» (2003). И, наконец, как итог и объективный предел беспредельно расширяющегося, космического мышления – «Метаморфозы бытия и небытия» (2006).

Невероятный, фантастический – как по количеству, так и по качеству и значительности сделанного – список! Хотя и он не дает исчерпывающего представления обо всем творчестве М. С. Кагана. Творчестве, не имеющем аналогий в советской и постсоветской философии и, фактически, уже при жизни сделавшем его классиком.

Картина мира культуры, системно и методично созданная Каганом, поражает не только масштабом и разнообразием, но и логической целостностью, внутренним гармоническим единством – единством видения, принципов рассмотрения антропосоциокультурной реальности и вскрываемых ими закономерностей, проблемно-предметных пространств/территорий и их бытийных структур. Это единство носит, с одной стороны, генетический характер: все объекты «территории» вселенной Кагана имеют общий «корень», единое происхождение, сущностное и историческое, с другой – это единство структурное: они гомоморфны друг другу – на все той же основе доказавшей свою универсальность концепции деятельности. В целом же они образуют «гомологический» ряд сущностно родственных и соразмерных феноменов: деятельность – культура – общество – история – человек (личность).

Другие объекты научных интересов Кагана, например, искусство и педагогика, при всей их значимости, по отношению к членам этого ряда все же выступают «частями» (частными случаями). Кроме уже названных мировоззренческих и методологических оснований, вселенная Кагана также объединена, я думаю, базовым для сознания ее творца вопросом, хоть и не всегда экплицированным, но сквозной для всех ее «углов» темой (по аналогии с Сергеем Эйзенштейном здесь тоже можно говорить о Grundproblem – основной проблеме Кагана). Если исходным был вопрос об искусстве, то позже на его место встал (внутренне с ним, конечно, связанный и из него исторически выросший) еще более фундаментальный и культурфилософски всеобъемлющий: что есть человечество (род человеческий) и его системный (во всех своих проявлениях) элемент – «микрокосм» – конкретный человек? Или, иначе, что это значит – быть человечеством и человеком, *существовать по-человечески*? Вопрос, несмотря на свою неустрашимую ценностную, морально-нравственную окраску, для исследователя, прежде всего, рационально-научный, *объективно-познавательный*. И общий итог получился не только впечатляюще соразмерным философскому масштабу вопроса, но и выдающимся по научно-познавательной продуктивности: истинности, системности и эвристичности конкретных результатов. То есть тем, кто работает в культурфилософии и культурологии после Кагана, его картину мира культуры следовало бы, я убежден, воспринимать как с большой степенью детальности и достоверности выполненную «карту местности», с одной стороны, и как обозначение существенных изысканий на этой «местности», ее рационального и духовного освоения – с другой.

Если попытаться все разнообразие полученных Каганом и сегодня общеизвестных результатов суммировать (математически выражаясь, «проинтегрировать»), я бы этот интегральный результат обобщил таким образом: *создана всеохватная системная теория культуры как специфического способа существования человечества и человека, включающая постижение-выражение ее сущности, состава, морфологии, структуры, функционирования и исторической эволюции*. А рядом с ней – по сути, как ее составные части, развитие и конкретизация – *системные философские теории важнейших компонентов и феноменов культуры*: научного познания (в том числе

философского и гуманитарного); ценностного освоения и ценностей (аксиология); проектной деятельности и, в частности, дизайна; общения; художественной культуры; человека (личности) как субъекта и объекта, или, в формулировке самого Кагана, творца и творения культуры (искусства в частности, если вспомнить интереснейшую книгу «Се человек...»). Другой такой системной и релевантной философской теории культуры, вобравшей все ее важнейшие стороны и фундаментальные истины о ней, на сегодняшний день у нас нет.

Понятно, что высочайшая оценка сделанного М. С. Каганом, как и любым исследователем, не должна превращаться в оценку преувеличенную, идеализирующую, утрачивающую объективную меру. У любого, даже гениального познающего сознания, как и у любой, даже самой совершенной теории, свои пределы. Мировоззренческие, методологические, психологические. А значит, и противоречия и пробелы, своего рода «темные пятна» – зоны, данным сознанием и данной теорией неразличимые. Так, не существует идеальных, «абсолютных» = «всемогущих» методологий. Особенно когда речь идет об объектах такой степени сложности, как культура. Скажем, некоторые грани, модальности и проявления культуры, в частности, связанные с ее органической целостностью, стилевым единством и смысловой наполненностью, рационально-логическим, пусть даже и системным, путем не «схватываются». Зато «поддаются» интуитивным, сопереживательно-герменевтическим, художественно-метафорическим познавательным стратегиям в духе, скажем, О. Шпенглера, В. Дильтея или М. Хайдеггера, очень далеких по способу мышления от Кагана. Или: его мировоззрение (в том числе система ценностей) исходит из идеи и идеала *порядка*, в том числе – негэнтропийности как важнейшей задачи культуры. Поэтому он видит в мире, интеллектуально моделирует, прежде всего, порядок, «организованную сложность» и закономерно-существенные свойства и связи, этот порядок обеспечивающие.

Даже увлекаясь синергетикой, впусившей в картину мира, в образы самоорганизующихся систем «стихию» хаоса, Каган все равно настаивает на порядке, включает хаос (а также случайность, вероятностность, поливариантность) в «генеральный порядок» и подчиняет их ему – как моменты закономерного движения к порядку. Поэтому сознанию философа трудно представить (тем более – концептуально «разрешить» и освоить) такой, например, феномен, как абсурд, т.е. фундаментальную *утрату смыслового порядка*. Столь же трудно вписывалось в его картину мира субъективно-человеческое, самоценно-смысловое, духовно-самодовлеющее как выходящее за пределы *необходимости, или функциональной зависимости* (роли, значимости). Умозаключаю об этом «пределе» кагановской культурной вселенной не только «из общих соображений». Знаю о нем на основании наших долгих разговоров-споров, в которых безуспешно пытался убедить Кагана в теоретической важности (и для эстетики, и для культурологии) объяснения и истолкования этих весьма важных, я убежден, особенностей «феноменологии духа» человеческого. Какое там! Каган само слово «самоценный» считал неправильным, бессмысленным. Не бывает «ценности, значимой самой для себя» – говорил он, именно так расшифровывая «самоценность» и не желая признавать общепринятое значение термина: «ценный сам по себе» (= «сам по себе достаточный», что, в свою очередь, выражается старым русским словом «самодовлеющий»). Поэтому и в целом мир субъективности, мир духовности, безусловно признаваемые Каганом как реальность и влиятельная социокультурная сила, тем не менее, в своей смыслопереживательной непосредственности, многозначном и

бесконечно множасьемся смысловом богатстве, в собственной экзистенции, «субъективном-для-себя-бытии» закономерно не стали для него объектом самоценного (простите, Моисей Самойлович!) познавательного интереса.

Мне кажется интересным и важным видеть и уметь по достоинству оценить реально сделанное Каганом, но также внутренние противоречия и пределы этого сделанного (как и теоретико-методологические причины таких пределов и противоречий). Тогда станут понятны перспективы нашей общей дальнейшей работы, во многом заданные, «положенные» существованием вселенной Кагана. При этом отдаю себе отчет, что на мою оценку достижений Моисея Самойловича влияет современная ситуация в культурологии: в ней многое, увы, существенно уступает уровню кагановского видения-осмысления культуры. Начиная с самого «начала»: понимания специфических целей культурологии и представлений о самой культуре. Каких только «странных» крайностей ни встретишь сегодня на страницах культурологических учебников, книг и статей! От вымученных схоластических «исчислений», псевдологических «раскладов» внутренней области культурологии и ее соотношения с философией и гуманитарными науками (как конкретными, по Риккерт, науками о культуре) до совершенно произвольного постулирования этой специфики (по принципу «мне так кажется») и фантазий на тему «Чем бы могла (должна) заниматься культурология» (причем у некоторых культурологов точка зрения успела поменяться несколько раз, и игра в «поиск специфики» продолжается).

На фоне этих и многих иных современных «наворотов» (особенно, если принимать их за действительность) позиция Кагана может показаться «простоватой». Но мне она кажется просто логичной и верной. Она точно «очерчивает» именно то самое «место», которое объективно оставлено (осталось) для культурологии конкретными науками о культуре с их конкретными же познавательными целями и неспособностью «за деревьями» конкретных культурных сфер и феноменов видеть «лес», к которому все они относятся – «культуру вообще». Как особое онтологическое целое. И как нечто первичное, основополагающее и, одновременно, интегрирующее по отношению ко всему, что, независимо от собственной специфики, обладает предикатом «культурности» – в одном только, объективном значении этого слова: принадлежности к культуре. Так ясно и логично выделяется не сводимая к другим наукам о культуре, специфическая познавательная цель культурологии: «...смоделировать целостное бытие, функционирование и развитие культуры как системы» [38], «осмыслить культуру в... ее реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования, в ее строении, функционировании и развитии» [39]. Центром, теоретическим ядром ее полидисциплинарного целого оказывается философия культуры [40].

Помню сильное впечатление от первой встречи с развернутой кагановской философией культуры – Моисей Самойлович тогда прочитал соответствующий курс лекций в Институте повышения квалификации Уральского госуниверситета. Потом это впечатление, но более глубокое и осмысленное, повторилось при чтении «Философии культуры». Во-первых, Каган показал (воссоздал, «смоделировал») *правильно, логично устроенный (структурированный) мир*. В лекциях, дополненных наглядными схемами, он своим зримым исчисленным порядком напоминал таблицу элементов Менделеева. В нем, мире культуры, по единым основаниям были выделены:

- большие предметные сферы или подсистемы: материальная, духовная и художественная культуры;
- универсальная и конститутивная для них и для всей системы культуры, сквозная динамическая структура, соединившая устойчивые универсальные модальности (они же способы бытия культуры): субъектную (человеческую), деятельностьную и предметную и их взаимопереходы;
- внутри каждой сферы-подсистемы, для каждой ее модальности – свои особенные узловые модусы-элементы. Например, для предметной модальности универсальными формами материальной предметности выступают человеческое тело, техническая вещь и социальная организация, каждая из которых, в свою очередь, осмыслена в собственной морфологической дифференциации. А формами духовной предметности выступают плоды соответствующих видов деятельности: знание, ценность, проект.

И это далеко не все содержание того, что (по аналогии с классической книгой исследователя) можно назвать *морфологией культуры* Кагана (и, уж конечно, это лишь небольшая часть, только морфологический план-каркас его системной философии культуры). Но если морфология искусства, построенная на основе анализа внешних, материальных форм произведений разных искусств, была статичной и гомогенной, то морфология культуры, основанная на ее деятельностном понимании, на концепции основных видов человеческой деятельности, изначально была *динамической* и (онтологически, содержательно, формально, функционально, психически и т.д.) *гетерогенной*. Неизбежно, будучи более сложной, чем морфология искусства, она была адекватной своему объекту: моделировала, пусть и неизбежно схематично, обобщенно, реальное внутреннее разнообразие и «организованную сложность» системы культуры, ее структуры и функционирования (развитию будет посвящено отдельное двухтомное «Введение в историю мировой культуры»).

Эта морфология не похожа на морфологические построения натуралистов: у Кагана ее неизбежный формализм и схематизм содержательно наполнены и ценностно-мировоззренчески интерпретированы, прочувствованы, одушевлены увлеченностью и сдержанной страстностью ученого. И тот, кто способен эмоционально отзываться на *явление мысли*, на *манifestацию интеллекта и логики*, не может не оценить мощи и величия культурфилософских построений Кагана. А если рассуждать прагматически, на столь качественной основе (не только, впрочем, «основе» – ее можно уподобить в целом построенному, но пока не отделанному и не обставленному дому) конкретизировать и «оживить» достаточно подробно и сущностно эксплицированное «пространство культуры» – дело «техники» и времени. Во-вторых, актуальным и, не побоюсь сказать, образцовым представляется мне общий взгляд Кагана на культуру, выгодно отличающий его от многих сегодняшних культурологов, зато корреспондирующий с, так сказать, совокупным опытом и представлениями наук о культуре. (Не могу при этом не отметить большого сходства, идейного родства кагановского понимания культуры с позицией другого классика нашей культурологии – недавно скончавшегося Э.С. Маркаряна.) Речь идет, прежде всего, о предельной широте его подхода к культуре.

Для Кагана, как и для всех наук о культуре, начиная со времен Э. Тайлора, культура *объективна, атрибутивна любому* (исторически, этнически и социально) *обществу и человеку и универсальна, т.е. бытийно-функционально всеохватна*. Каган решительно отказывается от предметно узкого, одностороннего понимания культуры. Она всюду, где бытийствует и

осуществляет свою деятельность человеческий род, его конкретные коллективы и индивиды. И это «всюду» не только во времени (историческая универсальность) и в субъектной модальности (социальная, этническая и личностная универсальность), но и в предметном пространстве: во всех без исключения онтологических сферах.

Такой универсализм прямо вытекает из «онтофункционального» понимания сущности культуры, ее фундаментальной миссии-назначения. Каждая «отдельная» и теоретически выделенная как самостоятельная (и даже главная) сторона культуры (например, духовно-деятельностная, информационная, семиотическая или ценностная, смысловая и т.д.) – только часть огромной, целостной функциональной «машины», ответственная за решение вполне определенного «набора» конкретных задач (функций), также составляющих лишь часть гораздо более широкого, *системного* (по отношению к людям и коллективам) *назначения культуры*. Назначения, заключающегося в сохранении и развитии рода человеческого, его конкретных групп и индивидов, в удовлетворении их многообразных потребностей и защите-утверждении их сущностных особенностей, в решении многообразных и все более сложных проблем, в бесконечном самосовершенствовании. И поскольку люди – существа телесные, психические и духовные, а их совместная (общественная) жизнь, соответственно, материальна, ментальна и духовна, то и задачи культуры не могут быть сведены к духовным или психическим: материальные проблемы решаются только *практическим способом с использованием искусственных* (по происхождению) *материальных средств и форм*. Ни человечества, ни человека с их «собственно человеческой» спецификой без такого способа мироотношения нет и быть не может. Какие же основания выводить его за пределы культуры?! Не раз и не два настаивает Каган на несводимости культуры к духовной сфере, к сознанию вообще (хотя и без сознания и духовности культуры не существует, как и человека).

Материальная культура, обоснованно занявшая свое законное место в системе культуры, оказывается столь же универсальна, как и последняя. Универсальны, разумеется, и две другие «большие» подсистемы: духовная и художественная. В основе фундаментальной *онтологии культуры* Кагана (а культура, настаивает он, это *особая форма бытия, собственными законами управляемая реальность*) лежат ее бытийные (и, прежде всего, материально-практические) отношения со всеми другими макрореальностями, которые, для осуществления своего назначения, должна освоить культура: с природой, обществом и самим человеком. Собственно, морфология культуры, ее элементарно-структурная модель – следствие онтологического видения культуры. Отсюда, кстати, в самой материальной культуре, наряду с решающими адаптивно-адаптирующими задачами по отношению к природе, справедливо выделяются сверхприродные средства и способы (механизмы) осуществления *социальности*: конституирования и воспроизводства, организации и регуляции совместной жизни, интеграции индивидов в коллективы (группы, общности). Для Кагана они представлены названным выше *феноменом социальной организации*.

Ограничиваясь его анализом (что, надо признать, необходимо, но не достаточно), философ фактически создает модель *институциональной стороны культуры* и понимает ее также материалистически – как материальные по своей природе и функциональному результату механизмы и структуры (организационные формы) в отличие от тех, кто сводит «институт» к его нормативной основе-программе (т.е., опять же, к «идеальному»). Тут, надо сказать, у социальной культурологии (а проблематика культурного конституирования и обеспечения социальных

систем – сфера именно этой культурологической субдисциплины) еще очень много работы. И по части морфологического анализа социально-организующей культуры, и по части функционального, и, конечно, самого фундаментального – философско-онтологического: от проблемы специфики «социальной материи» до сложнейшей диалектики материального, психического и духовного, «социально-предметного» и «информационного». Но у этой работы имеется хороший теоретический бэкграунд: идеи М. С. Кагана (как и близкого ему и в данном случае Э. С. Маркаряна, а также Б. Малиновского, П. Бурдые и других зачинателей современной социальной культурологии).

В этой связи необходимо сказать о еще двух важных моментах осмысленной Каганом онтологической универсальности культуры, противостоящих донныне широко распространенному ее сужению до результатов деятельности или только самой деятельности (творчества), или созданных ею человеческих качеств («сущностных сил»), или только ее способов, или только ценностно-нормативного и смыслового ее аспектов [41]. Первый – это универсальное, относящееся к любой сфере общественной жизни и к любой обеспечивающей ее подсистеме культуры функционально-онтологическое единство трех ключевых культурных модальностей: человеческой, деятельностной и предметно-результативной. Каган не просто выделил эти модальности, но весьма детально показал их внутреннее взаимосоответствие, бытийную взаимосамкнутость, нераздельность и взаимопереходы в живой, динамической целостности культуры на основе опредмечивающей и распредмечивающей сторон деятельности, в единстве с (материальным и духовным) общением. Не случайно на обложке первого издания «Философии культуры» воспроизведена наглядная схема именно этих отношений в культуре.

Второй – это органическая соединенность, слиянность в любой «точке», условно говоря, культурного пространства, в любом факте («событии») социокультурной реальности всех основных конститутивных (воплощающих ключевые особенности человеческого существования) элементов, или, говоря более сущностно, «начал» («сил») культуры. Иначе говоря, культура, это специфическое «как» («способ») человеческого существования каждую «единицу» последнего (что и можно назвать «событием») реализует посредством соединенных субстанцией деятельности орудийных (технических), социально-организационных, знаковых, ментальных (психические механизмы сознания) и идеально-информационных (знания, ценности-смыслы, цели и технологии) средств. «Выпадение» любого из этих «начал» разрушает и делает невозможным «человеческое» («почеловечески» совершающееся) существование людей, как и, между прочим, нормальное бытие-работу всех остальных «начал», или «сил», что практически удостоверяет несводимость культуры к одному из них. Как и в первом аспекте, здесь мы встречаемся с существенным и необходимым для работы культуры проявлением ее *системности*. В первом случае это была, повторю, *онтофункциональная*, динамическая (процессуальная) системность, во втором – системность *онтоструктурная и онтоатрибутивная*, также, разумеется, имеющая функциональный характер и реализуемая – в конкретных, жизненно-событийных явлениях и проявлениях культуры – как ее целостный «неаддитивный» *микрокосм*.

Плодотворность собственной методологии системно-культурологического исследования конкретного микрокосма Каган подтвердил в книге «Град Петров в истории русской культуры» (1996, 2006), занимающей особое место в его творчестве. Моисей Самойлович не мог не написать ее, ибо был «всем телом, всем сердцем, всем сознанием» (А. Блок) настоящим петербуржцем, и не только

биографическим, «по жизни», но осозанным, идейным, убежденным. Влюбленным в родной город – его историю, географию, материальную и духовную культуру, в его особого чекана жителей. Вместе с ними, подлинными петербуржцами, он был уверен, что град Петров – лучший, прекраснейший город на Земле. Что бы ни случилось, уехать из него навсегда было для Кагана невозможно не только нравственно-психологически, но даже и физически. Любовь к родному городу была одной из главных составляющих удивительной, упоительной, рыцарски благородной и преданной любви выдающегося мыслителя к Жизни вообще. И эту любовь всегда объективный, сдержанный и строгий в своих трудах Каган сумел без ущерба для «научности» воплотить в книге о Петербурге, дав его всесторонний, действительно системно-культурологический, историко-теоретический образ-портрет, не умолчав о трагических сторонах петербургского прошлого, трудностях и слабостях его настоящего. Но с восхищением показав его всемирно-исторические достижения, осмыслив его культурно-историческую уникальность и выдающуюся роль в истории России, ее государства и культуры. С восхищением и верой в его будущее, где суждено жить его любимым внукам и правнукам. Так, «в конце концов», но вполне закономерно совпали в общем центре жизнь и сознание, «жизненный мир» и «культурфилософская вселенная» (картина мира) Моисея Самойловича Кагана, великого человека и ученого-философа.

На этом эстетически выразительном месте, наверно, и стоило бы закончить статью. Но этому сопротивляется неумный творческий, не знавший самодовольства кагановский дух. Ведь огромная, по-петербургски рационально спланированная и застроенная им вселенная осталась и незаконченной, и незавершенной (если иметь в виду бахтинское различие этих терминов). В последнем случае речь идет не об «исчерпывающих» экстенсивных границах, вполне освоенных в своей наличной данности предметных сферах (что, понятное дело, невозможно), а о непротиворечивой реализации (пред)положенных самим демиургом «вселенной» логических (теоретических) ее оснований. Именно такая реализация обеспечивает интеллектуальному созданию искомую системность, логико-смысловую полноту, непротиворечивость и обоснованность (убедительность), что и означало бы его концептуальную «завершенность». У Кагана, мне думается, по этой части остались определенные и весьма существенные пробелы и противоречия. Замечательные, как уже говорилось, тем, что делают из его культурфилософской вселенной не музейный экспонат («руками не трогать!»), а по-настоящему современное, обладающее большими креативными и интерактивными ресурсами (говоря современным языком, перформативное) пространство – аттрактивное поле дальнейших исследований.

Назову только несколько наиболее интересных для меня и теоретически близких проблемных моментов. Все они, так или иначе, касаются духовной сферы культуры. Во-первых, это культурологическая «недообъясненность» ряда важных составляющих духовной культуры. Уже упоминалось, что Каган существенно переработал свои лекции по эстетике в свете культурологического (культурфилософского) подхода. Однако эта переработка коснулась, фактически, только «половины» объекта эстетики – «художественного». «Эстетическое» же культурологически объяснено и «проработано», в целом, не было. Ни в аспекте его социокультурной необходимости (специфицирующей генеральной цели). Ни в аспекте его реального исторического генезиса. Ни в плане его исторического бытия в культуре (взаимодействия с другими сферами

культуры, многоплановой культурной детерминации) [42]. Новые интересы увели Кагана от эстетики. Отсутствие же специального культурологического анализа таких подсистем духовной культуры, как мораль, религия, наука и философия, разумеется, ни в коем случае нельзя поставить в вину философу: это дело культурологически ориентированных специалистов по этике, религиоведению, науковедению и т.д. Не сомневаюсь, однако, что, отпусти ему судьба больше времени, императив системности и широта интересов все равно привели бы Кагана к культурологической работе с этими культурными явлениями.

Но другой «срез» той же самой культурной реальности – *аксиологический* – стал-таки объектом кагановского анализа. В результате появилась теоретически солидная и всесторонняя по охвату кагановская *теория ценности* [43]. Она развила, системно развернула базирующуюся на марксистской философии практики аксиологическую концепцию Кагана, известную еще по «Лекциям по марксистско-ленинской эстетике». И вот тут-то налицо требующие разрешения проблемы и противоречия. На мой взгляд, есть известный пробел-разрыв, «нестыковка» между появившимися друг за другом (и, думаю, писавшимися почти одновременно) работами: «Философией культуры» (1996) и «Философской теорией ценности» (1997). Он заключается в том, что в «Философии культуры» (возможно, ввиду как раз предстоявшего появления специальной монографии о ценностях) аксиологическая феноменология и морфология культуры представлены довольно скромно, несоразмерно их социокультурной роли и месту в культурфилософской традиции [44]. Каган здесь, отвлекаясь от содержательной и функциональной специфики ценностей, кратко рассматривает, по преимуществу, их общую онтологию – в рамках системного рассмотрения морфологии культуры (форм духовной предметности). Вопрос о *специфической необходимости* и роли каждого вида ценностей в культуре здесь даже не ставится. На удивление, он практически остается без ответа и в «Философской теории ценности». Здесь опять выходит на первый план столь близкая стилю мышления Кагана *морфология* мира ценностей, выстраиваемая на эмпирико-феноменологической основе (сравнении разных ценностей) и ее формально-логическом обобщении. Но *почему* и *зачем* нужны такие виды ценностей, какое конкретно *место* каждый из них занимает в культуре и какие конкретно (применительно к каким конкретно аспектам человеческого бытия) *функции* он выполняет, остается не проясненным.

Еще более удивительным кажется то обстоятельство, что вообще в этой книге культурологический (культурфилософский) ракурс – вопреки ожиданиям читателей предыдущих работ Кагана и, казалось бы, вопреки внутренней логике его развития как исследователя – почти не просматривается: ценности и ценностные отношения, несмотря на постоянно употребляемый термин «аксиосфера культуры», анализируются с общефилософских позиций. (Тут-то, замечу, и становится понятно, что, при всей концептуально-содержательной близости, общефилософская «теория деятельности» и культурфилософская «теория культуры» отнюдь не совпадают и что первой для культурфилософского объяснения и интерпретации «мира ценностей» недостаточно.) А в самом этом общефилософском анализе мира ценностей обнаруживается (для меня, во всяком случае) свое внутреннее противоречие, существенное как для аксиологии (тем более, аксиологии материалистической – органической части философии практики), так и для общей теории культуры.

Дело в том, что Каган, явно следуя за основоположниками аксиологии – неокантианцами, настаивает на исключительно духовном характере

ценностных отношений: «...ценностное отношение является одним из видов духовной деятельности» [45]. Поэтому для него бессмысленно выражение «духовные ценности» (ценности и так духовны и базируются на «высших чувствах», «непосредственно связаны с духовной жизнью человеческого сознания») [46]. Бессмысленно и выражение «материальные ценности» – таких попросту не существует. Философ категорически отрицает аксиологический характер «пользы» («полезности»), считая ее чисто объективным (и объектным) феноменом, одинаково присущим как людям, так и животным. По Кагану, «приравнивание ценности к полезности (как и к истине. – Л.З.) ведут к ликвидации аксиологии как философского осмысления особой сферы духовной деятельности человека и творимой им культуры» [47].

Согласиться с таким пониманием невозможно. Тут, похоже, Каган, слишком поспешно приравняв утилитарные отношения человека и животного, неправомерно отождествил (подменил) сознание и бытие, пользу (как оформленный и артикулированный сознанием «феномен») и ее онтологическую основу – объективную (материальную!) функциональную значимость объекта для субъекта. А ведь в данном отношении человек (или группа), в отличие от животного, точно так же выступают «субъектом»: активным, «выбирающим», оказывающим предпочтение и выражающим одобрение/неодобрение – через механизм оценки – началом, благодаря чему происходит осмысленная ориентация в мире = *ориентация по значимости = ценностная ориентация*, которая осуществляется утилитарно-практическим сознанием (в ней нет ничего *духовного*). Добавлю, что отличие человека от животного в данном случае заключается не только в самом механизме (процессе и результате) осознания-сигнификации-осмысления значимости и ее носителя-объекта как значимого. Тут само *содержание ценностных отношений (ценностей)* качественно иное, чем (только) неосознаваемая витальная значимость для (у) животного.

У человека возникает целый спектр разнообразных утилитарных, по сути, ценностей. Это ценности процесса практики или труда (эффективность, эргономичность и свобода/совершенство исполнения); его социальной формы (организованность, стабильность, психическая комфортность), но также утилитарные ценности ее результата: практически-функциональные и психоутилитарные; наконец, ценности экономические, безосновательно отрицаемые Каганом («стоимость», на которую он ссылается тут, – основа, но не синоним «экономической ценности»; ближе к ней, разумеется, «потребительная стоимость» – в ней «вещь» уже соотнесена с потребностью). Но все эти «стоимости» суть явления другого, материально-онтологического порядка, а экономическая ценность – отражение и выражение способности «продукта»-товара удовлетворить потребность субъекта-производителя (а также и потребителя) в извлечении из его продажи (для потребителя – покупки) материальной (денежная или иная) выгоды-пользы. Отрицать существование и мощь (власть) подобного рода материально-ценностных (т.е. базирующихся на материальных потребностях и интересах субъектов) стимулов-регуляторов в рыночном обществе, не замечать, что (многовековой для Запада) опыт рыночной экономики породил вполне самостоятельный пласт *утилитарно-ценностной (не-духовной) культуры* как части культуры экономической, в наше время, по меньшей мере, странно.

Но тут есть и более общая, фундаментальная проблема философии вообще и философии культуры в частности. Проблема, серьезно обозначенная, поставленная в трудах М. С. Кагана, но, я думаю, удовлетворительного решения у него не получившая. Это *проблема духа как фено-*

мена культуры. Я отмечал мировоззренческую смелость Кагана, в условиях диктата советской догматической идеологии заявившего и утвердившего духовный характер известных сфер культуры (например, эстетической и нравственной) и самостоятельную роль «духовного» («духовности») в общественно-исторической жизни человечества. Но что такое «дух», «духовное»? Без ответа на этот вопрос невозможны, остаются незавершенными и философская антропология, и философия культуры.

Ответ Кагана, данный им в уже упоминавшейся статье «О духовном», не позволяет провести качественное различие «духовного» и «бездуховного», четко и непротиворечиво разграничить *духовное* и *не-духовное* в пределах самого сознания, идеального внутреннего мира человека и общества. Я здесь не буду анализировать и оспаривать этот, повторю, неудовлетворительный (говоря конкретней, не удовлетворяющий лично меня) ответ М. С. Кагана. И пусть читателя это не удивляет. Дело не только в отсутствии места или в поставленной (в данном случае – автором) задаче общей проблематизации важнейших итогов научной деятельности великого мыслителя. Дело в том, что ни в «Философии культуры», ни в «Философской теории ценности» он фактически не опирается на свое сформулированное в 1985 г. понимание духовного. Каган о нем, как это ни покажется странным для столь цельного, последовательного и стойкого в своих позициях человека, даже не вспоминает! Почему – не буду гадать. Но отсутствие ясного основания для отнесения/неотнесения к духовному негативно сказывается в обеих этих, в целом, безусловно, ценных и значительных монографиях.

На поверку оказывается, что для концепции Кагана *не существует проблемы разграничения* в рамках единого сознания *духовной* и *не-духовной деятельности*. Просто потому, что, похоже, для него *всякая идеальная деятельность есть духовная*. В аксиологии это проявляется, как мы видели, в отрицании материальных или утилитарных ценностей. Отсюда, например, по Кагану, пропасть между так называемыми «низшими» и «высшими» чувствами людей: первые, как у животных, «чисто физиологичны и потому способны доставлять удовольствие *не духу человека, а его организму*» [48]. Существования «практических чувств», о которых, кстати, писал столь чтимый исследователем Маркс, Каган, следовательно, не признает. А ведь они рождаются не только в отношении человека к своему биологическому организму (хотя и последнее, повторю, качественно иное, чем у животных: вполне утилитарная забота о своем здоровье, например, а не только животный страх смерти), но и к общему для всех, социальному организму и его инстанциям (жажда карьерного успеха, стремление к престижному социальному статусу и большой зарплате, не имеющий отношения к морали страх материального взыскания, наказания и т.п.). С другой стороны, соответственно, всем ценностным отношениям приписываются качества, открытые когда-то И. Кантом в эстетическом отношении: *«незаинтересованность (бескорыстность) и иррациональность (внепонятийность)»* [49]. И эти же свойства Каган, не признающий, напомню, ценностей экономических, приписывает ценностям, не менее утилитарным, чем первые, – политическим. Отнесение последних к сфере духовной культуры представляется нонсенсом: конститутивным признаком «политического», по всеобщему признанию, является власть и отношение к ней. Что может быть утилитарней?! Разве мировой и отечественный опыт свидетельствует об ином?

Но если не различать сознания (с его управленчески-регулятивными функциями) и духа, а всякую идеальную деятельность полагать духовной, то исчезают и качественные границы, выделяющие *духовную культуру*. Именно так у Кагана: «роль духовной деятельности в культуре заключается

прежде всего в управлении материальной практикой, которую она и опережает на идеально-проектировочном уровне, и направляет вырабатываемыми ею ценностями, и опосредует добываемыми ею знаниями» [50]. Тогда идеальные (в смысле «нематериальные», осуществляемые сознанием) стороны любой практической деятельности, самой что ни на есть утилитарной по своим субъективным основаниям, автоматически превращают ее в «духовно-культурную». Одинаково духовной оказывается и фундаментальное познание, совершаемое ради самого Знания, ради Истины, и познание прикладное, призванное обеспечить скорейшее получение конкретных практических результатов. Духовно и созидание обобщенных, одухотворенных высшими ценностями «моделей потребного будущего» (любимая Каганом формула Н. А. Бернштейна, физиолога, кстати говоря): идеалов, утопий, всякого рода бескорыстных «мечтаний», и сиюминутных прагматических целей и проектов (будущего супа, новых штанов или коммерческой затеи).

Это и подтверждает глава девятая «Философии культуры», где идеальные формы предметного бытия культуры (знание, ценность, проект), рассмотренные безо всякого качественного разграничения, изначально названы формами духовной (!) предметности и, таким образом, целиком «проходят по ведомству» духовной культуры. На деле это ведет к растворению и смешению действительной духовной культуры: процессов и результатов неутилитарной, свободной от власти материальных потребностей и содержательно самоценной деятельности духа (фундаментальное познание, эстетическое, морально-нравственное, религиозное, философско-мировоззренческое и художественное освоение мира) с непосредственно обслуживающими разнообразными материальными потребностями людей (природные, практические, социально-организационные и управленческие) формами практического сознания. К последнему относятся и такие формы коллективного сознания, как экономическое, политическое и правовое; только на своем философском уровне, т.е. уже став частью определенного философского мировоззрения, став, иначе говоря, философией хозяйства (так это называлось, помнится, у С. Н. Булгакова), политической философией и философией права, они превращаются в действительно духовные.

* * *

Вот, пожалуй, и все, что мне хотелось сказать. Я позволил себе несколько критических пассажей по поводу конкретных дискуссионных моментов в трудах бесконечно чтимого мной как ученого и любимого как человека М. С. Кагана только для того, чтобы на их примере показать: у добившегося выдающихся философско-научных результатов мыслителя, в его культурфилософской картине мира даже (для любого мыслителя неизбежные) пробелы и пределы по-настоящему значительны. С одной стороны, они, как правило, касаются наиболее сложных и наименее разработанных в российской (а то и мировой) философии, в том числе философской теории культуры, проблем. С другой – они эвристичны, аттрактивны: ограничивая собственно кагановскую территорию, тех, кто ее всерьез обдумывает, они выводят за собственные пределы, задают новые горизонты мысли, стимулируют творческий поиск и «наводят» на новые пути и решения. Не это ли залог будущей плодотворной жизни культурфилософской вселенной Моисея Самойловича Кагана?!

ПРИМЕЧАНИЯ

[32] Каган М. С. Человеческая деятельность: опыт системного анализа // Каган М. С. Избр. тр.: в 7 т. СПб., 2006. Т. 2. Теоретические проблемы философии.

[33] Там же. С. 65–66.

[34] Там же. С. 67.

[35] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 91.

[36] См.: *Каган М. С.* Эстетика как философская наука. СПб., 1997.

[37] *Каган М. С.* Философия культуры // *Каган М. С.* Избр. тр.: в 7 т. СПб., 2007. Т. 3. Труды по проблемам теории культуры. С. 22.

[38] «Новый» Каган, заново, культурологически (культурфилософски) переосмыслив свою эстетику, затем из эстетики фактически ушел, посчитав, что на данном уровне познания сказал все «необходимое и достаточное» и что больше в ней делать нечего. Интересно, что и некоторые его коллеги до сих пор живут с ощущением, что Моисей Самойлович, по крайней мере, на некоторое время, «закрыв эстетику», исчерпав объясняющий ресурс сегодняшних знаний и подходов. С чем согласиться никак невозможно.

[39] *Каган М. С.* Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 259.

[40] По Кагану выходит (и я разделяю этот взгляд), что, в качестве общей теории культуры, культурология совпадает с философией культуры. И другой, нефилософской *общей теории* для такого объекта, как культура, быть не может.

[41] Задаваясь вопросом о причинах живучести искусственно-односторонних представлений о культуре, прихожу к выводу, что тут, кроме давней и влиятельной культурфилософской традиции (скажем, отождествление «культурное = духовное»), работают и другие (безусловно, исторически связанные с ней) «представленческие» и терминологические стереотипы конкретных социально-гуманитарных наук (в частности, социологической и экономической). Они сегодня вынуждены «впустить» в свой концептуальный тезаурус представления о культуре, ее роли и работе в «подведомственных» этим наукам сферах общественной жизни («культура имеет значение», как назывался один западный исследовательский проект), но при этом пока не готовы к пониманию *культурной природы и способа бытия* этих сфер, их *специфики*, традиционно закрепленной в базовых понятиях-терминах этих наук. Для них пока удобна и вполне достаточна, по сути, разводящая, разделяющая конъюнкция, как им кажется, «основного» и «вторичного», «своего» и извне влияющего «чужого»: «экономическое» («социальное», «политическое») и «культурное». Последнее, повторю, для них пока внешнее, отдельно существующее и извне влияющее, и, к тому же, неправоммерно сводимое к «неспецифическим» для этих сфер и «внешним» для них представлениям и ценностям – религиозным, морально-нравственным, философским.

[42] Ряд аспектов этой необходимой работы интересно выполнил екатеринбургский эстетик (и друг Кагана) А. Ф. Еремеев. См.: *Еремеев А. Ф.* Первобытная культура: происхождение, особенности, структура: курс лекций: в 2 ч. Саранск, 1997. Ч. 2. Гл. 2.1.

[43] *Каган М. С.* Философия культуры. СПб., 1996.

[44] Вполне возможно, М. С. Каган этим хотел показать свое критическое отношение к гиперболизирующей роль ценностей, идущей от неокантианцев идеалистической традиции отождествления культуры и ценностей. Традиции, кстати, разделявшей любимым другом Кагана Нико Чавчавадзе и его тбилисской культурфилософской школой (см.:

Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984; Культура в свете философии. Тбилиси, 1979).

[45] Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 68.

[46] Там же. С. 82.

[47] Там же. С. 80.

[48] Там же. С. 82.

[49] Там же. С. 80.

[50] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 130.

© Закс Л. А., 2011

Статья поступила в редакцию 16 августа 2011 г.

Закс Лев Абрамович,

доктор философских наук, профессор,
ректор НОУВПО «Гуманитарный университет»,
заведующий кафедрой этики, эстетики, теории и истории культуры
Уральского федерального университета им. Б.Н.Ельцина (Екатеринбург)
e-mail: rectorgu@r66.ru

UDC 008:001.8KAG

Zaks L.

**Cultural and Philosophical Universe of Moisey S. Kagan:
Foundations, Territories, Limits
For the 90th anniversary of the famous philosopher
(Part 2)**

Abstract. In the article, an attempt is made to comprehend the legacy of Moisey S. Kagan, who was an outstanding Russian academician and philosopher. The author undertakes an in-depth analysis of foundations of both his world outlook and methodology, of the fruitful ideological content alongside with conceptual limitations of his all-embracing cultural and philosophical world picture.

Key words: Moisey S. Kagan, culture, ontology of culture, morphology of culture, cultural philosophy

Zaks Lev Abramovich,

Doctor in Philosophy, Professor,
Rector of the University for the Humanities,
Head of the Department for Ethics, Aesthetics, Theory and History of Culture
at the Ural Federal University named after the First President of Russia
B. N. Yeltsin (Yekaterinburg),
e-mail: rectorgu@r66.ru