

В. Н. Белов

ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ
У Г. КОГЕНА И М. КАГАНА

Рассматривается попытка создания русским неокантианцем М. Каганом концепции философии истории на основе развития основных идей философии истории его учителя, родоначальника марбургской школы неокантианства Г. Когена. Подчеркивается особое значение философии истории в целом для философской позиции русского мыслителя.

This article considers the attempt by the Russian Neokantianer M. Kagan to create a concept of philosophy of history through developing the main ideas of philosophy of history formulated by his teacher, the founder of the Marburg School of Neokantianism, H. Cohen. The author emphasizes the cardinal importance of philosophy of history for the philosophical position of the Russian thinker.

Ключевые слова: философия истории, методология истории, историческое бытие, право, политика, культура, труд, кризис.

Key words: philosophy of history, methodology of history, historical being, law, politics, culture, work, crisis.

Введение

Неоспорим тот факт, что понятия истории, исторического бытия, философии истории из всех русских неокантианцев в наибольшей степени исследовались в работах Матвея Исаевича Кагана (1889–1937). В своих «Автобиографических заметках» отечественный философ-неокантианец, учившийся у Когена в Берлине и защитившийся у Наторпа в Марбурге, вспоминая о первой после диссертации работе «Versuch einer systematischen Beurteilung der Religion» (1915), посвященной проблемам войны, пишет: «В это же время у меня обостряется интерес к философии истории, который с тех пор остался для меня основным научным интересом вообще. Все возникавшие у меня вопросы — будь то вопросы логики, эстетики и др. — включаются мной с тех пор в единую философскую проблему исторического бытия. Поскольку я в состоянии проследить это в моей памяти, зарожде-

ние у меня самостоятельного интереса к проблеме философии истории я должен отнести к 1907 г.» [1, с. 26].

Такого рода утверждение отражает саму сущность философской позиции М. Кагана. Для него философия есть философия истории, в которой сходятся философский интерес к познанию, человеку, природе и обществу. То есть всё, чем занимается теория познания, этика, эстетика и философия религии, системно аккумулирует в себе философия истории. Кроме того, данная наука претендует на междисциплинарность, на установление единства теории и практики, на ту процессуальность, которая не имеет ничего общего с релятивизмом, но нащупывает сам пульс бытия, его жизнь и развитие¹. «Проблема философии, рождающаяся в связи с требованиями, возникающими на границах наук, в связи с требованием взаимоотношения наук в их теории и практике в едином тождественном и ясном процессе бытия, привела нас к утверждению философии как философии истории» [6, с. 348].

Второй важный тезис, который хотелось бы здесь развернуть, заключается в том, что свою философию истории Каган рассматривает как непосредственное развитие когеновской системы философии, как своего рода недостающее звено в ней. Коген предлагает историю философии как «единство прогрессивного пути постановок и решений философских проблем» [2, с. 33], Каган же строит философию истории как поиск некоего априори любой истории, истории как таковой.

Каким образом он видит построение своей философии истории в качестве развития и уточнения философских проблем самого Когена, Каган поясняет в статье, написанной в 1918 году на смерть своего учителя. Две сферы, по его мнению, у Когена остались недоработанными: этика в сторону общности и философия религии в сторону индивида, а в целом осталась недоисследованной психология, которая связывает воедино и общность, и индивидуальность, демонстрируя их единство и одновременную их нетождественность² (см.: [2, с. 40–44]).

Философия истории, согласно Кагану, разворачивается как в сторону общности, так и в сторону индивидуальности. Именно в историческом бытии снимается противоположность между общностью и индивидуальностью. И здесь можно идти в двух направлениях: в построении теории общества и в построении теории личности. Однако прежде, по мысли отечественного философа, мы должны выяснить, что же лежит в основании этих теорий, то есть понять, каково объективное содержание истории как факта и как процесса, причем и факта, и процесса одновременно.

Несмотря на, казалось бы, тематическую определенность, мысль Кагана все же трудно поддается реконструкции. И дело здесь даже не столько в «плотности» его текстов, во фрагментарности большинства его работ (иногда это просто лишь план или набросок плана, так и не осуществленного в развернутой статье или книге). И даже не в той субъективной внутренней

¹ Не случайно одна из работ Кагана носит название «О ходе истории» (не сохранилась одноименная работа на немецком языке «Vom Gang der Geschichte»).

² Известно, что проблемы психологии (саму психологию Коген рассматривает в качестве науки о единстве сознания культуры, которая связывает все три части системы философии) он разрабатывал в своих лекционных курсах, но эти лекционные разработки не были им подготовлены к печати.

сложности, которую очень точно охарактеризовал поэт Б.М. Зубакин из Невельского кружка: «Он думает по-древнееврейски, переводит на немецкий и произносит по-русски» [7, с. 15]. Вся глубина сложности и самих мыслей отечественного философа, и их понимания заключается в том, что он попытался продолжить дело Когена тогда, когда и сама школа не до конца понимала, куда двигаться, да и в философском сознании Германии утверждается устойчивое мнение о «закате» неокантианства, прежде всего усилиями Гуссерля, Хайдеггера и их последователей.

Несомненно, что на мысль Кагана, кроме Когена, серьезное влияние оказала и философская позиция Наторпа (о чем свидетельствуют и переводы Каганом работ Наторпа, и защита у него докторской работы), особенно в области необходимости построения философской психологии и значения социальной педагогики. По косвенным данным мы можем предположить, что отечественный философ в курсе разногласий двух марбургских мэтров по проблемам религии и психологии, но все-таки он полагает их единство более сильным фактором. Создается впечатление — от однозначного утверждения нас здесь удерживает и очевидная фрагментарность работ, и отсутствие ссылок, — что Каган пытается развивать интенции Когена в сторону Наторпа, прочесть (не оспорить) Наторпа через Когена, что, конечно, с одной стороны, ведет к серьезным трансформациям в понимании позиции Наторпа, с другой — вносит определенную «сумятицу» в позицию самого Кагана. Данная разногласия проявляется, в частности, в отношении религиозного фактора исторического процесса: то Каган заявляет о построении им чисто научной, исключая религиозный взгляд теории истории или включает религию лишь в качестве одного из компонентов исторического бытия, то он все же говорит о решающей роли религии, особенно еврейства, как в формировании самой истории и исторического мировоззрения, так и в возникновении всех тех противоречий и задач по их разрешению, которыми характеризуется современная историческая ситуация.

Каган как читатель Когена

Несмотря на то что в работах Кагана мы почти не встречаем ссылок на труды Когена (есть только фрагментарный перевод отдельных частей «Религии разума из источников иудейства»), все-таки, оценивая основополагающие идеи философии истории Кагана, а также саму логику их изложения, мы можем уверенно заявить о том, что отечественный философ был внимательным читателем «*Kants Begründung der Ethik*», где Коген дает свою схему философии истории.

Можно говорить о трех темах, или задачах, в изучении истории, которые Коген находит в той или иной степени наличествующими и у Канта:

1) полное раскрытие применения чистой этики, точнее, «согласование между чистой этикой и ее применениями» [9, S. 557]; как раз здесь Коген видит существенный пробел у Канта;

2) систематическое рассмотрение проблемы истории — то рассмотрение, которое всегда должно иметь в виду связь метода и системы;

3) задействование иррациональных моментов исторического процесса — вещи в себе, религии, кризиса и революции — для понимания проблемы истории как вечной задачи разума.

Каган в полном соответствии с Когеном начинает свою работу с постановки проблемы методологии исследования истории как специфической проблемы исторического опыта. Для Когена нет сомнений в том, что история как природный процесс превращается в мировую историю лишь благодаря применению этики к человеческому роду. К сожалению, Каган такой системности мышления и изложения не достиг, да и развить Когена по тем направлениям, которые он сам обозначил, ему не удалось. Мы можем говорить лишь о достаточно точном следовании за когеновской логикой — с небольшими вкраплениями собственных, не свойственных логике Когена акцентов.

И тем не менее, несмотря на полную зависимость Кагана от Когена, следует признать, что первый не переводил или переписывал второго, а использовал его мысли и идеи как вектор для собственных размышлений. В такого рода самостоятельности и верности идеям своего учителя, когда эта верность в эпоху диктатуры марксистско-ленинской идеологии стала смертельно опасна, на наш взгляд, и заключается основная заслуга несомненно талантливого отечественного мыслителя.

Завершая рассмотрение проблем чистой этики самой по себе необходимостью постановки «вопроса о методике истории» [9, S. 369], Г. Коген и третью главу «Kants Begründung der Ethik», непосредственно посвященную понятию истории, начинает с обсуждения методологических проблем, с определения характера и сложности понимания того, что мы называем исторической наукой: «Может возникнуть мысль о том, что трансцендентальный метод мог бы разыскать в этой проблеме, а именно поскольку история, как исследование и изложение, есть наука. Так как, по сути, признание факта науки, из которого исходит трансцендентальный метод, покоится на критерии истории, а именно на «уверенном», или, как говорят, «постоянном», движении науки вперед. Следовательно, история проявляется в постоянстве ее продвижения вперед» [9, S. 498].

Немецкий философ видит основную методологическую сложность исследования истории в двусмысленности понятия *развитие*: «Согласно первому значению развитие преследует цель, которая в действительности не дана, но лишь полагаема. Однако согласно второму значению оно возвращает к началу, которое должно полагаться как данное или обретенное. Согласно первому значению развитие преследует идеальное, духовное, реализуемое в мысли движение, согласно второму оно включается в круг природных процессов и тел; как из зародыша должно теперь возникнуть развитие и образовываться дальше. Так развитие становится двусмысленным знаком: с одной стороны, для становления идей, но, с другой — также и для происхождения из замыслов и диспозиций, которые везде требуют и делают возможными естественно-научные аналогии» [9, S. 500].

Наибольшую остроту двусмысленность понятия *развитие*, согласно Когену, приобретает в человеке в его связи с человечеством.

По убеждению М. Кагана, понятие истории аккумулирует в себе индивидуальность и общность, факт и процесс, природу и общество. Поэтому философия истории должна претендовать на построение метатеории, где естественные и гуманитарные науки не противопоставляются, не редуцируются одна к другой, но полагаются определенным образом встроенными в систему метанауки в виде философии истории.

Полностью разделяя трансцендентально-идеалистическую концепцию своего учителя Германа Когена, Матвей Каган предлагает исследовать не конкретную историческую действительность, а историческую действительность как таковую. И тогда, по его мнению, мерой объективности исследования станет историческое суждение — по аналогии с основоположениями теории познания. Эти суждения выражают смысл исторических фактов, которые не даны, а заданы. Поэтому факты истории могут быть проверкой «пригодности основоположений на практике» [5, с. 395].

Несмотря на то что, казалось бы, факт истории — это то прочное основание, которое может фундаментализировать историческую теорию, Каган, полностью разделяя позицию Когена, предлагает отталкиваться от основоположений, которые не столько факты, сколько гипотезы. «Мы должны, — заявляет он, — пытаться познавать историю в ее чистоте, создать себе возможность научного подхода к историческим явлениям» [5, с. 396].

Разрешение методологической проблемы двусмысленности понятия *развитие* Коген видит в праве: «...право является, преимущественным образом, связующим истории. Благодаря праву индивид, этический субъект становится объектом истории, потому что он признается в качестве субъекта истории» [9, S. 505].

Согласно же убеждению Кагана, как математика для теории познания и юриспруденция для этики, так и социология для истории должна стать основополагающей наукой. При всей специфичности проблемы личности и ее отличия от проблемы общности проблема социального, на взгляд Кагана, дает наиболее правильный ориентир в разрешении их обеих: «История есть социальная история. Факт ее должен быть разъяснен каким-нибудь определенным основоположением, должен иметь свою логику, свою науку; такой логикой должна быть социология. Проблема индивидуальности, личности должна быть одним из вопросов социологии» [5, с. 397].

Таким образом, социологическое суждение как основоположение истории, по мнению отечественного философа, должно содержать единство личного и социального. Социальное же характеризуется через цель, а не причину, и совершенствование. Другим основополагающим моментом социального является акт, действие, факт индивидуального творчества. «Если бы мы назвали объективную культуру могуществом истории в ее социальной своеобразности, то роль личности должна была бы выразиться в силе акта, в силе, которую он сообщает этому могуществу в действительности» [5, с. 403–404]. Причем этот акт, действие личности может направляться как к культуре, к социальности, так и от них; следовательно, реальная история — это история борьбы двух данных тенденций: «Фактическая история представляет собою в ее действительном, актуальном процессе бытия объективный след борьбы личности, результат действий сил человеческой тенденции к социально-культурной жизни» [5, с. 408–409]. Борьба личности совершается не только вне ее самой, но и внутри нее. Поэтому в итоге мы, вслед за Каганом, приходим к такому определению цели и сущности истории: «Живая личность каждого силой своей борьбы за себя и культуру в истории представляет из себя цель и сущность истории, не отрываясь от естественной, непосредственной жизни бытия, она расширяет пребывание жизни до исторической жизни; она творит активно новый род бытия — бытия исторического» [5, с. 409].

Важное значение в построениях Кагана играет понятие *опека*, редко встречающееся в научных исследованиях, разве что в области социальной

работы как опека над социально малозащищенными гражданами — больными, пожилыми, малолетними, оставшимися без попечения родителей. Он вводит его для прояснения своего понимания отношения личности к окружающему ее миру, чтобы противопоставить его силовому или аскетическому отношению: «Личности в истории есть постоянное дело до всего, что бы ни случилось в бытии. Эта заинтересованность высказывается в постоянной культурно-социальной опеке» [5, с. 415].

Таким образом, согласно Кагану, стихия жизни, имеющая две формы своего выражения — в биологическом начале в человеке и природном начале в обществе, — требует культурной опеки, которая не порывает с ними, не противопоставляет их началу культурному и социальному, но преобразует и совершенствует их. И здесь важными элементами такого рода «героической борьбы» личности за культуру и против господства и угнетения в концептуальных построениях отечественного мыслителя становятся труд, трудовая деятельность и любовь³.

Апология трудовой деятельности человека

Более подробно на значении труда и любви в истории Каган останавливается в работе «Как возможна история?». Собственно, вся его основная концептуальная схема философии истории представлена более или менее развернуто в двух его произведениях. Об одном из них пойдет речь далее, другое мы уже рассмотрели ранее («О личности в социологии»). Работа «Как возможна история?» и задумывалась автором в качестве продолжения и развития основных идей работы «О личности в социологии».

Ставя перед собой задачу по выстраиванию концепции истории, Каган говорит о трех ее сторонах. Нужно, по его мнению, во-первых, логически квалифицировать природу истории, то есть установить факт истории как качественно своеобразное явление; во-вторых, иметь масштаб истории, то есть некую меру для определения какой-то конкретной реальности; и наконец, в-третьих, определить содержание самой реальности, руководствуясь выявленным масштабом.

Определяя качественное своеобразие исторической действительности, Каган акцентирует внимание на ее причастности к святости. Здесь мы находим оригинальную трактовку имманентной трансцендентности смыслоцели исторического бытия. Здесь отечественный философ также использует логику Когена о единственности истории⁴, говоря не о единстве, а именно о единственности исторического бытия, которое в этой единственности становится больше, чем простая наличная историческая действительность.

³ «Опека человека над миром в борьбе выражается работой поступка, трудом. Эта работа не есть только физический труд. Труд этот имеет тенденцию стать способным к культурной опеке над своей непосредственной природной данностью. Личность способна исторически ставить культурную цель для факта труда, в культурной опеке труда, человеческого труда» [5, с. 416]; «Как тенденция любви личности, любовь сказывается в любви другого, в социальной культуре красоты с которым надо стать единым в совершенстве» [5, с. 420].

⁴ «...Как методически ступенчатая область научного опыта все же постигается в единстве опыта, подобным же образом самые разнообразные явления культуры могут в попытках осуществления нравственного представлять единообразие истории» [9, S. 377].

Еще одна оригинальная трактовка предложена Каганом в отношении понимания им не данности, а заданности исторического бытия, имеющей волевое значение. Она тоже не просто имманентная заданность, завершающая причинный ряд развития, и не просто «заданная закономерность бытия», но «заданное бытие законности самой». Поэтому бытие исторической действительности «устанавливается как автономный факт воли самой принципиальной закономерности, самого факта волевого разума. Закономерность приобретает волевое значение» [4, с. 209].

Наконец, третья специфика исследуемого Каганом исторического бытия заключается, по его мнению, в том, что ни бытие, ни разум в нем не могут рассматриваться как самостоятельные, но они и не редуцируемы друг к другу. Бытие и разум приобретают в своем историческом взаимодействии непосредственность и свободу «от некоторым образом фатальной данности и теоретической рассудочности», поэтому мы, по мысли Кагана, здесь сталкиваемся с новым родом бытия и новым родом разума. «Здесь и законность, и бытие становятся и образуются в творческой цели» [4, с. 210].

К сожалению, эти оригинальные, во многом основополагающие мысли отечественного философа остались нераскрытыми, выписаны одним абзацем, и поэтому нам остается только предполагать, насколько глубокой и интересной могла бы получиться полная концепция этого, без сомнения, талантливого человека и ученого.

Как для природного бытия масштабом является математика, так на роль исторического масштаба, по мнению Кагана, могут претендовать право и политика. По сравнению с более ранней работой, где в качестве исторического масштаба называлась социология, здесь мы видим уже другое предложение философа.

Наличие права и политики позволяет не только говорить об исторической действительности как о законной или целесообразной, но и ввести определения силы и могущества этой действительности: «Постоянную активность исторического процесса действительности следует называть могуществом, — утверждает Каган и уточняет, — могущество это определяется как могущество человечества в истории, в истории единой открытой действительности. Оно целесообразно и действительно. Оно, с одной стороны, — могущество силы цели; с другой, — могущество силы вообще к целесообразности. В исторической действительности первое и второе оказались фактом права и фактом политики» [4, с. 218].

Причем, по мысли философа, история имеет внешнюю и внутреннюю стороны, факт истории с внешней стороны, как его экстенсивность, образует соотношение права и политики; внутреннюю, имманентную сторону исторического факта, его интенсивность, Каган предпочитает характеризовать через понятие «героизм», который есть борьба за культуру. Героическую борьбу человека и человечества за культуру философ находит, прежде всего, в борьбе за социально-человеческую педагогику (влияние Наторпа). Другой имманентной составляющей исторического бытия в его интенсивности, в героической борьбе за культуру Каган считает любовь человека к человеку. «Так, — делает заключение философ, — постигается нами значение борьбы за две культурные реальности содержания интенсивного процесса истории. В процессе истории культура социальной педагогики и социальной любви не должны расходиться. У них имеется непосредствен-

ная имманентная героическая цель: всеобщность, общность и человечество. Это общезначимо и, следовательно, — необходимо» [4, с. 224].

Касается Каган и такой стороны исторической реальности, как техника, которая для него тоже связана с экстенсивной стороной, то есть соотношением права и политики: «История права и политики должна быть и актуально действительна. История должна поэтому иметь также и технический момент своей фактичности. Должна быть в истории особая техническая действительность. Это — технический синтез права и политики...» [4, с. 233].

Однако при всей важности для исторического бытия права, политики и культуры основой концепции философии истории Кагана, без сомнения, стала религия. Понятие святости выступает у него неизменным атрибутом исторической действительности. Но самым серьезным образом религия связана с человеческим трудом. Кагана смело можно назвать апологетом святости обычного человеческого труда. Именно в нем, по его мнению, заключено истинное содержание и смысл исторического процесса. Только через труд человечество может обрести истину и спастись. «Историческая культура, — подчеркивает Каган, — должна быть спасена святостью труда, религиозным отношением к нему. Труд не должен считаться наказанием. Истинным героизмом должен быть объявлен скромный труд, труд истории, вне которого не может быть никакого человека, даже гения, и никакой культуры и политики» [4, с. 230].

У основателя марбургской школы мы также находим обращение к темам трудового договора, религии, кризиса, революции, но в более схематичной форме. Тему трудового договора Коген рассматривает во взаимосвязи человеческой работы, права и этической свободы⁵, а темы религии и революции, как иррациональные моменты, — во взаимосвязи с проблематизацией разума, которые должны пониматься как «задачи теоретического и практического разума», как «вечные задачи», в которых «обосновывается идея человечества» [9, S. 555]. Более основательно связь религии, прежде всего иудейской, с историей Коген, как известно, рассматривает в другой своей работе — «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums».

Таким образом, мы находим две темы у Кагана — труда и кризиса — развернутыми более интересно и оригинально по сравнению с Когеном. И совсем не случайно, что именно эти темы оказались актуальными в той исторической ситуации. Проблема труда активно исследовалась в рамках марксизма, который стал господствующей философской идеологией советского государства. Отечественный мыслитель, поддерживая выделение роли труда в марксизме, отмечает и явные недостатки, связанные с ограничением этой роли экономической реальностью: «...труд, по нашему мнению, — подчеркивает Каган, — играет гораздо более важную роль в истории человечества, чем это принято обычно. Речь идет здесь только о том, что роль труда марксизмом отчасти просто принципиально не определена, частью же слишком упрощена и ограничена» [4, с. 231].

⁵ «Рабочий договор образует особое изложение той неоднократно рассматриваемой двусмысленности и неопределенности. Через договор право связывает человеческую работу с целями хозяйства и дорожного движения, и поскольку договор методически предполагает этическую свободу, право в силу этого своего основного средства выдвигает человеческую работу на сцену истории» [9, S. 505].

Что же касается темы кризиса, а точнее, кризиса культуры, то, по верному замечанию одного из современных исследователей творчества М. Кагана Льва Кациса, именно в этой теме «в философствовании Матвея Кагана всегда присутствует тот особый еврейский экзистенциальный элемент, который с таким трудом распознается сегодняшним читателем» [8]. Кризис культуры, который, по мнению Кагана, подчеркивает не данность, но заданность исторического процесса, преодолевается не пессимистически-апокалиптично, а повседневностью труда и надежды. Поэтому задача истории, делает вывод философ, есть «задача по существу иудейская» [3, с. 175].

Заключение

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о русском неокантианстве в целом, замечательным представителем которого стал и Матвей Каган. После успешной габилитации в Германии никто из возвратившихся в Россию русских неокантианцев не смог продолжить серьезной научной деятельности по совершенствованию и развитию своей философской позиции, никто из них не вышел на уровень создания своей неокантианской системы философии, и все же, на мой взгляд, у них есть свое место и значение в пространстве европейской философии. Не имея возможности непосредственных контактов со своими учителями и наставниками, но продолжая мыслить в неокантианском духе, они сумели более «не-школьно», то есть широко, с привлечением других, иногда «враждебных» философских направлений, показать, с одной стороны, возможность подобного непротиворечивого синтеза, с другой же — дать ряд интересных направлений развития неокантианской философии. Упомяну здесь, в частности, концепцию чистого знания В.Э. Сеземана и концепцию трансцендентального плюрализма Б.В. Яковенко.

Не знаю, появятся ли в России философы, сравнимые по духу и по задачам с русскими неокантианцами конца XIX — первой половины XX века, но понимание того, что неокантианство — не тупик, а напротив, закономерный этап в развитии трансцендентальной философии, на мой взгляд, все настойчивее проникает в общественное сознание российских интеллектуалов. Выверенность и взвешенность в оценках роли и перспектив неокантианских штудий в их классических вариантах прошлого, хочется надеяться, рано или поздно создадут необходимую базу для новых неокантианских программ и концепций. Определенные очертания они уже получают, например, в философии диалога, которая самым серьезным образом опирается на философию религии Германа Когена и к развитию которой через философию диалога М. Бахтина оказался причастен и М. Каган. Но это уже тема другого исследования.

Список литературы

1. Каган М.И. Автобиографические заметки // Каган М.И. О ходе истории / ред.-сост. В.Л. Махлин. М., 2004. С. 24 — 28.
2. Каган М.И. Герман Коген // Там же. С. 33 — 45.
3. Каган М.И. Еврейство в кризисе культуры // Там же. С. 171 — 183.
4. Каган М.И. Как возможна история? // Там же. С. 199 — 238.
5. Каган М.И. О личности в социологии // Там же. С. 394 — 424.

6. Каган М. И. Проблема единства бытия // Там же. С. 333–360.
7. Каган Ю. М. Люди не нашего времени // Там же. С. 10–23.
8. Кацис Л. Еврейство в кризисе культуры // Лехаим. 2009. №2(202). URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/202/filkam.html>
9. Cohen H. Kants Begründung der Ethik // Cohen H. Werke. Bd 2. / Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter Leitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; N. Y., 2001.

Об авторе

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

About author

Prof. Vladimir N. Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophical, N.G. Chernyshevsky Saratov State University, belovvn@rambler.ru