

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ВОЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВА И ЕЕ НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ

В.Н. Гребеньков

Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки

Поступила в редакцию 5 сентября 2008 г.

Аннотация: В статье проводится анализ взаимосвязи философской мысли в России, и прежде всего философии «космизма», и нравственных оснований военной культуры общества, отличительной чертой которой являлся и является патриотизм.

Ключевые слова: философия «космизма», военная культура общества, патриотизм.

Abstract: The article focuses on analysis of interdependence of conceptions of Russian philosophy, first of all, philosophical cosmism and moral foundations of military culture of society, distinguishing feature of which is patriotism.

Key words: philosophical cosmism, military culture, patriotism

Феноменологический подход к военной культуре русского общества позволяет выявить полноту духовных устремлений русской философии культуры, философии религии, нравственных оснований и специфику мировоззренческого синтеза русской религиозной философии. В этой связи необходимо прежде всего обратиться к этимологическому значению понятия «культура». Совершая морфемный разбор, мы выделяем изменяемую часть — окончание «а», затем — корень «культ» и суффикс «ур», который является латинским синонимом церковнославянского суффикса «ость». Но заметим, что латинский язык знает не только суффикс, но и корень «ур»; и в этом последнем случае перед нами — слово, имеющее двукорневую основу. «Ур» означает небесный свет и космический огонь, отсюда — покровительница звезд «Уrania», некое софийное начало, близкое и к древнегреческому космическому Логосу, и к древнекитайскому неисчерпаемому Дао... «Культ», восходящий к общинно-европейскому «коло», означает не только почитание, но и священное коловращение, циклизацию мира, осердечивание его. Слово «культура» может быть прочитано и как «свет кульга», и как культовое восприятие теургического огня и света. Следовательно, этимологическое значение этого понятия достаточно прозрачно для реконструкции космологической составляющей культурного опыта. Культура — это не просто человеческая деятельность, это всегда символическая космология. В опыт культуры исходно неким специфическим (а именно —

символическим!) образом вовлекается весь мир, тотальность, Целое. Культура пронизывает все сферы жизни человека, она есть здравый смысл, достоинство и честь, верность Отечеству, доброта и бесстрашие. Это символическое раскрытие бытийных энергий и жизненных сил, поскольку она собирает изнутри себя мир как энергийно-символическое Целое. По словам В.С. Соловьева, «именно вследствие своей всецелости, — культура будет более чем человеческой, вводя людей в актуальное общение с миром божественным» [1].

Таким образом, культура и религия — единственные инструменты, которые вырабатывают в народе совесть, чувство единения с окружающими, доброе отношение друг к другу.

Христианство пришло на Русь в X в., в эпоху расцвета византийской военной литературы, однако русских книжников не интересовал этот аспект византийской культуры, они были заняты изучением и переводом греческой богословской литературы и прежде всего трудов Отцов Церкви: Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина [2].

Поэтому фундаментальная проблема данного явления была определена как спасение — реализованная невозможность быть без Бога — источника жизни. Церковно-христианское понимание: спасение как восстановление цельности человека в мире в замысле Божьем. Это мир Христов, который Он дал апостолам в прощальной беседе с ним. «Мир оставляю Вам, мир Мой даю вам, не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27) [3]. Источником

этого мира является любовь не только к родным и добрым знакомым, но и ко всем людям вне зависимости от их национальности и вероисповедания, возраста и пола. Иоанн Богослов указывает на такую любовь как на путь к познанию Бога. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем... Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо нелюбящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит» (1 Ин. 4, 8, 16, 20) [3]. Апостол Павел перечисляет духовные плоды христианской любви: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22—23) [3], «на таких несть несть закона» [3, 23], то есть если ветхозаветный человек мог считать добродетелью как некую заслугу перед Богом, то для христианина все эти добродетели являются потребностью его души и поэтому не могут быть исчисляемы. Высшую степень добродетели имеют «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» [3, 24]. Свое наставление апостол заканчивает словами: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны». Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать» [3, 25—26], это минимум тех нравственных качеств, без которых не может быть христианского отношения к людям.

Исторически прослеживается глубокая и неразрывная связь философской мысли в России, нравственных оснований военной культуры с церковной традицией, с культурным наследием христианства, включая и труды признанных авторитетов богословия. Ответственность Русской православной церкви и нашего народа за достижение обетованного единства всего творения во Христе тесно переплеталась с их ответственностью за созидание и укрепление единства Руси. Возможность одного обуславливалась для них осуществлением другого. Через все произведения древнерусской письменности проходит эта идея необходимости единения и действия всех русских людей в единомыслии и единомыслии. Она постоянно поддерживалась, укреплялась и утверждалась в сознании русского народа нашей Церковью. Проповедь единства Русской земли с началом ее спасительной миссии становится неотъемлемой частью ее деятельности и рассматривается ею как священный долг. Никогда на протяжении тысячелетней истории нашей Родины независимо от форм ее государственного устройства и социально-политических структур иерархии и духовенство Русской православной

церкви не выступали с проповедью разделения страны. Со святительских кафедр и церковных амвонов, из монастырей и скитов нашего Отечества всегда раздавались слова пламенного призыва «блюсти всю Русскую землю». Наша Церковь неизменно продолжает молиться и представлять перед Христом не за область или регион, а за единую Родину, подобно тому, как вот уже почти тысячу лет святые мученики — страстотерпцы князя Борис и Глеб — продолжают «молиться и печься не о едином граде, не о двух, не о каком-то селении, но о всей Русской земле» [4, 301].

В самые тяжелые и трагические периоды отечественной истории Русская православная церковь не оставляла своего народа, а народ — своей Церкви. И «делала она это, — как подчеркивал Святейший Патриарх Сергий, — не из лукавого расчета, но во исполнение лежащего на ней долга, как мать, видящая смысл своей жизни в спасении ее детей» [5, 12]. Принося любые жертвы в борьбе за единство, независимость и свободу народа, она ставила спасение каждого из своих чад в тесную связь с его верностью Родине и готовностью ради нее пожертвовать всем, даже самой жизнью.

Необходимость единства «светло светлой и прекрасно украшенной Русской земли» [6, 131], ответственность за ее судьбу и верность своему долгу не были для русского народа эмпирической идеей и безотчетным, врожденным чувством. В их основе лежали не временная общность интересов различных по своему социальному положению слоев нашего народа и не зыбкое комплиментарное согласие его отдельных групп в социально-политических оценках русской действительности. Эта идея и чувство опирались на осознание всем русским народом своей подлинной соборности, когда все русские люди сознавали себя членами единого богочеловеческого организма — Церкви. И соединяясь в этом живом Теле в братском общении, они исповедовали свою соборность как откровение Единого Господа Иисуса Христа, в котором все они были одно, будучи каждый с Ним.

Отличительная черта военной культуры — это ее глубочайшая патриотичность. Патриотизм человека-воина, как и всего русского народа, имел далеко не только политическое или социальное происхождение, а был религиозен, церковен в своей основе. Он был совестью всех русских солдат, той глубиной личности каждого из них, где он встречался со Христом. Страстная, жертвенная любовь русского народа к Родине никогда не подменяла собой его любви к Спасителю, но органи-

чески вытекала из нее и находила в ней свое высшее оправдание. Защита Русской земли была для наших предков защитой веры, страдание и жертва за Родину — страданием и жертвой с Христом.

Христос не говорил, что взявшие меч погибнут от гнева Господа или от болезней и природных катаклизмов. Взявшие меч погибнут именно от меча. Но для того, чтобы погибнуть от меча, нужно поднять меч за добро — прибегнуть к справедливой войне. Остальные же все равно погибнут, но не от меча. Св. Сергей Радонежский благословил Дмитрия Донского на брань с Мамаем, и два с половиной столетия спустя Сергиевские иноки по примеру Осляби и Пересвета опоясали рясы мечами, а патриарх Гермоген призвал всю Русскую землю встать на угнетателей.

«Святой князь Владимир, — говорил на Куликовом поле своим сподвижникам великий князь Московский Димитрий Донской, — заповедал веру святую твердо держать, и хранить, и биться за нее... Я же, братья, за веру Христову хочу пострадать даже и до смерти» [7, 154]. В напряженном состоянии горящего сердца эту же любовь и готовность к страданию за Христа и Отечество на протяжении нашей истории воплощали в своих подвигах святые князья Александр Невский и Довмонт Псковский, Михаил Черниговский и Михаил Тверской, святитель Ермоген, Патриарх Московский и преподобный Дионисий Радонежский, весь наш народ.

Герои-воины, положившие свою жизнь за Отечество и веру, признаются праведниками и святыми. В 1812 г., во время войны с французскими захватчиками, святитель Московский Филарет говорил своей пастве: «Уклоняясь от смерти за честь веры и за свободу Отечества, ты умрешь преступником или рабом; умри за веру и Отечество — ты примешь жизнь и венец на небе» [11].

Смерть на поле боя за правое дело православие понимает как путь достижения бессмертия.

Патриотизм всегда должен быть служением, исключаящим всякое стремление к гордому самовозвеличиванию и преобладанию над другими народами. Он есть дар братского и сострадающего переживания, чуждого каким-либо попыткам и проявлениям националистического самоутверждения. «Подлинная любовь к Родине и своему народу, если она вытекает из любви к Господу и обязанности служения ближнему, не заслоняет перед христианином остального мира и не замыкает его в узких пределах национально-религиозной традиции. Эта любовь рождает в нем чуткость к нуждам других народов, бесстрашие в борьбе

со злом и грехом, жажду облегчить страдания всех живущих на нашей Земле» [8].

Военная культура впитала в себя лучшие этические традиции христианства. Эта взаимосвязь раскрывается православными философами через основную антиномию «трансцендентальное — имманентное», причем подчеркивается их неразрывность и неслиянность, в противоположность позициям «трансцендентального дуализма» и «имманентного монизма». Сама же идея синтеза антиномий лежит в основе учения П.А. Флоренского о ведении Истины; такой синтез возможен лишь за пределами рассудка, преодолеваемого «интуицией — дискурсией» и подвигом веры.

Исследуя нравственные основания военной культуры в контексте религиозной философии, следует подчеркнуть специфическую особенность русской философии начала XX в. — духовный синтез.

Духовный синтез объединил такие сферы, как философия культуры, философия религии, эстетика по проблемам, подходам к их решению, ключевым категориям. Своеобразие религиозно-философского и философско-эстетического взглядов сохранялось, но определяющей была и общность идущих в одном русле мировоззренческих исканий, нашедших свою предметную основу в философии культуры.

Все это нашло отражение в военной культуре: проблемы «боевого духа» в русской армии, моральный потенциал русской армии, православие — комплекс ценностных ориентаций русского солдата, православная картина мира — ее роль и место в сознании русского солдата, представления солдат об Отечестве, о неприятеле. Также следует отметить, что образ России в мировоззрении солдат имел двойственную структуру. Абстрактный образ заключал в себе фигуру батюшки-царя, православную веру. Абстрактный образ отличался жесткой статичностью в силу отсутствия у русского солдата серьезных представлений об альтернативном образе жизни. В связи с этим, обращаясь к нравственным основаниям военной культуры, следует особо подчеркнуть, что не всякая религиозная философия является философией религии. В русской философии было немало мыслителей, базировавшихся на положениях православия. Однако их взгляды нельзя отнести к философии религии (А.Н. Радищев, П.Д. Юрковский, ст. славянофилы, персоналисты и мн. др.). Из трех школ религиозной философии России рубежа XIX—XX вв. — «новое религиозное сознание» (Н. Минский, Д.С. Мережковский), религиозный экзистенциализм (В. Несмелов, Л. Шестов,

Н. Бердяев), космизм — лишь последняя связана с философией религии. На наш взгляд, именно космизм как направление в философии оказал существенное влияние на формирование духовных оснований военной культуры. Обоснование данного положения заключается прежде всего в том, что центральной проблемой космизма является человеческая деятельность в ее всеобщности как свидетельство существования иной реальности, высшей правды, метаисторической перспективы, трансцендентальных панорам. Космизм исходит из представлений о человеке как существе, обладающем универсальностью внутреннего содержания, открытостью людям, вселенной, Богу. Духовные основания военной культуры — так же как и положения космизма — являются определенной философией жизни, смерти и бессмертия человека, человека-воина и мироздания, земного и внеземного в их единстве. Человеку-воину соответствует космическое сознание, включающее чувство мирового порядка, духовное просветление в святом деле защиты Отечества и убеждение в вечности жизни — историческое бессмертие.

В связи с этим далее необходимо остановиться на анализе воззрений Н.Ф. Федорова. В последнее время заметно возросло внимание к его учению: о Н.Ф. Федорове все чаще говорят в книгах и журнальных статьях, публикуются неизданные работы мыслителя.

Суждение одного из первых критиков «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова (1828—1903) оказалось довольно прозорливым. В 1915 г. Н.А. Бердяев писал: «"Проект" Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем; это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за "проектом" этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание — имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смешения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно «философии общего дела» и отбросит ветхую оболочку. И, во всяком случае, явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний» [9, 120].

Это внимание, весьма показательное, обусловлено целым рядом обстоятельств. В Н.Ф. Федорове не без оснований видят одного из предшес-

твенников К.Э. Циолковского, на «космическую философию» которого автор «Философии общего дела» оказал известное влияние; в Федорове усматривают одного из родоначальников современных разработок в области так называемого «радикального продления жизни», «ювенологии», мающих в конечном счете достижением «физического бессмертия»; его считают незаслуженно забытым представителем русской философии, выразившим глубинные чаяния русской души; наконец, особенно соблазнительным для многих оказывается то соединение методов и целей научного познания с учением и вековыми чаяниями Православной церкви, которое будто бы удалось осуществить Н.Ф. Федорову. Короче говоря, в Н.Ф. Федорове усматривают единственного в своем роде русского православного мыслителя, органически соединившего науку и религию в общем деле воскрешения предков и управления космическими процессами.

Сочувственные и даже восторженные отзывы об учении Н.Ф. Федорова, принадлежащие Ф.М. Достоевскому, Вл.С. Соловьеву, А.А. Фету, не говоря уже о работах его учеников и последователей, всеобщее убеждение в безупречных нравственных качествах мыслителя при труднодоступности (до недавнего времени) его сочинений создали вокруг его имени атмосферу почтительности и некоторой загадочности.

Правда, уже С.Н. Булгаков высказывал сомнения, вполне ли правильно понял мысли Н.Ф. Федорова (в изложении Н.П. Петерсона) Ф.М. Достоевский. И Вл.С. Соловьева, как известно, не оставляли сомнения в отношении федоровских идей. Но, нужно признать, число критических отзывов о «Философии общего дела» крайне невелико.

Вероятно, в работах Н.Ф. Федорова есть нечто близкое и научному уму, склонному увлекаться дерзновенными фантастическими проектами, и православному сердцу — и это близкое как-то завораживает, сковывает способность критической оценки.

Нельзя не согласиться с Н.Ф. Федоровым, когда он обличает всепоглощающую гонку вооружений: «Если назначение человека — вносить жизнь, а не смерть, созидать или воссозидать, а не разрушать, то чем же он стал, когда сам себе создал такие органы, как дальнобойные и скорострельные орудия, несущие смерть насколько глаз хватит, да и глаз-то не простой, а вооруженный, орудия, несущие смерть не теряя времени, ежесекундно, притом беззвучно, и не затемняя дымом

поражаемые им жертвы!.. Создав себе такие орудия, человек утратил образ Божий и стал подобием сатаны» [10, 22].

Нельзя не принять рассуждений Федорова о том, что, «заменяя слово "секуляризация" (обмирщение) выражением "профанация", мы восстанавливаем истинный смысл обозначаемого им дела... *Fanum* означало освященное место, храм, а профан — стоящий вне храма или перед храмом, то есть непосвященный, а только оглашенный. Профанация же означает оскорбление святыни, действие, противоположное фанации, освящению» [10, 36 (т. 2)].

Можно ли не посочувствовать федоровской критике «косметического» направления индустриализма, разлагающего влияния города, «в котором царствует женщина, который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов и есть совокупность женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости» [10, 607 (т. 1)].

Вообще, там, где Федоров не упоминает своего проекта, его мысли и оценки обычно звучат вполне по-православному. Но главным для него было «общее дело» — оно служило мерилем отношения к историческим событиям и философским учениям, оно должно было согласить всех и вся... Характерно, однако, что Федоров охотнее говорит о проекте, по поводу проекта, постоянно повторяя излюбленные мысли, но заметно избегает его конкретизации, возлагая основные надежды на «Всемирную Конференцию». Большую же часть усилий он тратит на резкую, порой крайне раздраженную критику тех, кто не понимает «общего дела», прямо или косвенно мешая его осуществлению.

Запад несовершенен, и славянофилы, и Л. Толстой, и Вл. Соловьев, и Кант, и Ницше, и ислам, и католицизм плохи тем, что не знают федоровского учения. Прежде чем взяться за объединение всех, Федоров всех гневно осуждает. Но: «Реченно есть от отец: гневливый аще и мертвеца въскресит, молитва его неприятна есть; сие речеся отци, не яко гневливый въскресити может, но являя мерзость молитвы его»

Греховность человеческая, по Федорову, не просто вносит частичное нестроение в непостижимую гармонию Божьего мира, она весь этот мир, все творение Божие превратила в хаос, лишив его всякого смысла и красоты. Это — важнейшая предпосылка федоровских рассуждений, из которой вытекает и основная задача: превратить хаос в космос, вернуть миру красоту и гармонию.

Эту задачу, по Федорову, можно решить только на основе науки, имеющей своим предметом космос как целое и экспериментирующей в космических масштабах: «Знание должно доказываться... опытами в естественном размере, т. е. регуляцией метеорической и теллурической, а также обращением земли из стихийно самодвижущейся в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим» [10, 248—249 (т. 2)].

Та очевидная протivoестественность, которую Федоров усматривает во всем укладе современной ему жизни, сохраняется и в его «проекте». Делать все против природы — производить не сынов, а отцов. «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием» [10, 22 (т. 1)].

Критик милитаризма глубоко убежден в неискоренимости войны и считает единственно правильным обратить ее из междоусобной во всеобщую войну против природы, «сделать милитаризм производительным» [10, 308 (т. 2)]. «Война, — по Федорову, — не волевое явление, и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя» [10, 676 (т. 1)]. Поэтому он выдвигает проект реорганизации человечества в единое «земное войско». «Соединение всеобщего обязательного образования и познания с всеобщим обязательным воинской повинностью уничтожит сословность знания и сделает его принадлежностью всех, при обращении, чрез всеобщую воинскую повинность, всего народа в естествоиспытательную силу» [10, 671—672 (т. 1)].

Из нескольких форм русского космизма, оказавших существенное влияние на содержательную сторону военной культуры, следует также отметить и экзистенциально-эсхатологический (религиозный) космизм С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, В.Н. Эрна. Ведущая проблема духовного поиска была выражена идеей всецелостности — вечно живого единства духа и жизни, личности и человечества.

Одной из главных задач военной культуры является стремление обнаружить формы конкретного единения человека с высшими духовными смыслами в самой культуре. Философы пытались выработать новый метод постижения мира, сохраняющий гармонию развития человека. Разработки велись на основе феноменологии, получившей своеобразное преломление в философии религии и эстетике. Главными критериями в этой методологии были «символ» и «творчество». Сим-

вол — центральный смысловой элемент концепции военной культуры, трактуется как двуединство идеи и вещи, свидетельство того, что «сущность является». Соответственно, символическая деятельность человека-воина интерпретируется как направленная на раскрытие смысла реальности за ее границами, а военная культура — как особый символический язык духа, обеспечивающий вхождение человека во всеединство бытия. Согласно пониманию военной культуры как «развертывания» осуществления духовного в формах жизни, в культуре выделялись структуры, обнаруживающие встречу сущего и существующего — культ, имя, миф, искусство.

Культ трактовался как сакральная практика связи идеи и тела в действии, а культура — как производное от культа. Соответственно, и в военной культуре приоритет религиозной или эстетической трактовки культуры определял взгляд как иерархию культурных образований. Культ оценивался как высшая форма встречи двух миров, порождающая направленность человека через религиозное чувство к Абсолюту. Тогда как в мифе, ритуале форма существования может заслонять изначальный духовный импульс, в искусстве же, отражающем особенности воинской деятельности, сущность и существование тяготеет к самоизоляции, утверждению самоценности. Таким образом, символы, представленные в культе и военной культуре, будучи способами пребывания человека во Всецелостном бытии, с точки зрения религиозной философии, неравноценны. В секуляризованном варианте философии культуры подобная иерархия отсутствует. Сама культура предстает как всецелостность. Нельзя не учитывать и тот факт, что в культуре соединились импульсы, связанные с социально-исторической энергией времени. Общее понимание культуры состоялось во взгляде на нее как процесс воплощения целостности жизни, в акте

создания культурной реальности. Но в философско-эстетической и философско-религиозной модификациях философии культуры отмечалось противоречие между двумя ипостасями культурного творчества. Так, в религиозной концепции отмечается антиномия теургического акта и профессионального языка конкретной сферы культуры, контролирующего спонтанный процесс богосуществования в культуре. Смысл творчества видится здесь как интуиция Бога, тогда как в секуляризованной философии в творчестве культуры преобладает формирующая активность творца субъекта культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соловьев В.С. Соч. : в 2 т. — М. : Мысль, 1989. — Т. 2. — 361 с.
2. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). — М., 1992. — 240 с.
3. Богословские труды. Т. 24. (1 Ин. 4, 8, 16, 20, Гал. 22—26). — М. : Московская Патриархия, 1983. — 336 с.
4. Сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу // Памятники литературы Древней Руси. XI век. — М., 1978. — С. 301.
5. Правда о религии в России. — Изд. Московской Патриархии, 1942. — С. 12.
6. Слово о погибели Русской земли. — ПЛДР, XIII век. — М., 1981. — С. 131.
7. Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 154.
8. Поместный собор Русской православной церкви. — М. : Московская Патриархия, 1990. — 479 с.
9. Бердяев Н. Религия воскресения. Философия общего дела Н.Ф. Федорова // Русская мысль. — 1915. — № 7. — С. 120.
10. Федоров Н.Ф. Философия общего дела : в 2 т. — М., 1913. — Т. 1. — С. 22, 607, 671—672, 676 ; Т. 2. — С. 36, 248—249, 308, 319.
11. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Отдел внешних церковных связей Московского патриархата. И.Б. — 2000. — № 8, август.

Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки

В.Н. Гребеньков, начальник отдела контроля качества высшего и послевузовского профессионального образования Управления лицензирования, аккредитации и надзора в образовании
vng.54@mail.ru

Federal service of education and science
V.N. Grebenkov, head of Section control quality on higher and post-graduated education of Department of license, accreditation and control of education
vng.54@mail.ru