

Кочубей Т. Д.

**ОТОБРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ УКРАИНСКОГО БАРОККО В
ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ ПРОФЕССОРОВ
КИЕВО-МОГИЛЯНСКОЙ АКАДЕМИИ**

Каждый народ имеет свою культуру, самосознанием обособленности которой выступает философия. Это касается и украинской философии, которая, развиваясь в общем русле мировой философской культуры, имеет свою историю, устоявшиеся традиции, среди которых главное место занимает обращение к внутреннему миру человека, определение связи ее жизнедеятельности с Богом и окружающей средой. Именно с последним связана специфичность культуры Украины во второй половине XVII – начале XVIII в., описание которой долгое время оставалось далеким от объективности, а имена украинских мыслителей, их труды и взгляды были не известны широкой общественности.

Цель статьи – описание сущности и основных признаков культуры украинского барокко, характеристика особенностей становления философии в этот период, а также раскрытие содержания барочного мышления на примере идей профессоров Киево-Могилянской академии.

Идею зависимости общественного прогресса от распространения образования, особую заботу о развитии украинской культуры, идею ценности человека, стремление к подъему ее самосознания и утверждение достоинства личности, концентрации просвещенного абсолютизма и т. д. подтверждают наличие в культуре казачества идей, созвучных идеологии раннего просвещения, которые распространялись в то время в странах Западной Европы. Антифеодальная идеология, обращавшаяся к широкому использованию человеческого разума для реализации социального прогресса,

утверждала необходимость преодоления всех форм несвободы путем нравственного совершенствования рода человеческого, раннее просвещение зарождалось как синтез двух предыдущих общественно-политических движений – гуманизма и реформации.

Ведущие идеи этих трех общественных течений – гуманизма, реформации и раннего просвещения – в сложном синтезе встречаем в философских системах профессоров Киево-Могилянской академии. Этот синтез, своеобразие которого обусловлено влиянием духовно живой в то время традиции отечественной культуры, основанной на достижениях княжества, добавлял своеобразную окраску культуре Украины. Это стало предпосылкой рассмотрения ее как украинского (казацкого) барокко. Начиная с 30-х г.г. XVII в. и до конца XVIII в., именно культура барокко определяла своеобразие духовной жизни украинского народа этого периода.

В противоположность ренессансу, который центрировал себя на идее тождественной реальности Разума - Ratio, то есть «приближенного к природе», редуцированного к механической природе духа и, следовательно, «бездуховного» духа, барокко восстанавливало Дух («внутреннего человека», «сердца») в его уникальности и неповторимости, настаивало на единстве духа и природы, но одновременно на их принципиальной несопоставимости. Поэтому барокко не противопоставляет античность христианству, а гармонизирует их. С XVII в. украинская философия (и культура в целом) приобретает «характер не просто кордоцентричный («философия сердца»), а барочно-кордоцентричный» [3, с. 1114].

Характеризуя этот период, отечественный философ В. Горский отмечает, что, будучи отражением сложных и неоднозначных процессов в тогдашней общественной жизни народа Украины, проявляя сходство с особенностями украинской ментальности, «культура эта является созвучной с аналогичными процессами, происходившими в то время в духовной жизни тогдашней Европы» [2, с. 68].

В Западной Европе основные принципы мировоззрения, которое утверждалось в культуре барокко, закладывали Б. Спиноза, Б. Паскаль, Б. Грассиан, Э. Тезауро и др. Одним из лидеров украинского барокко был философ и писатель К. Ставровецкий. Весомый вклад в развитии украинского барокко сделали профессора Киево-Могилянской академии И. Гизель, С. Яворский, Т. Прокопович, Г. Конисский, М. Козачинский и др. Среди других деятелей этого времени Д. Чижевский называет М. Смотрицкого, П. Могилу, но особенно выделяет Г. Сковороду, в «...мировоззренческой позиции которого украинская барочно-кордоцентричная культура приобретает особый, по сути знаковый для украинской культуры характер» [7, с. 243 – 244].

Одной из наиболее сложных в антропологии Европы XVII в. была проблема свободы выбора. Поскольку процесс самостоятельного становления научной мысли, отделение философии от теологии в украинской культуре в то время еще не утвердился, то и проблема свободы воли решалась киево-могилянцами не только по отношению человека к природе, но и по отношению к Богу. В отличие от свойственного средневековой философии дуалистического противопоставления Бога и природы, земного и небесного, делаются попытки сближения и отождествления Бога и природы, а с другой стороны – максимального их разделения, что ведет к утверждению самодостаточной природы, в которой Бог ограничивается функцией создателя или первопричины [2, с. 72].

По мнению И. Гизеля, Бог создал природу, а процессы, происходящие в материальном мире, зависят не от него, а от «вторичных», естественных причин. В читаемом им философском курсе, наблюдается отход от антропоморфного понимания Бога, он определяется как самодостаточная сущность – вечная, бесконечная, бесконечно создающая и необъятная для человеческого ума. Обосновывается иерархическая структура пяти миров – мир несозданный, интеллигибельный, что отождествляется с божественной мыслью, мир ангельский, мир элементарный, состоящий из четырех

первоэлементов, микрокосм (человек) и макрокосм, охватывающий землю, небо и все, что между ними помещается.

Этические взгляды И. Гизеля были связаны с попыткой решить проблемы смысла жизни, возможности достижения счастья, взаимосвязи свободы и разума. Как и другие могилянцы, он видел смысл жизни в творческом труде, направленном на собственное и общественное благо. Исходя из мировоззренческих тенденций барочной эпохи, был убежден, что счастье можно получить путем компромиссного сочетания удовлетворения потребностей различных частей души, телесных и духовных.

Обращаясь к рассмотрению взаимосвязи свободы и разума, И. Гизель утверждал, что, хотя интеллект в соответствии с разными точками зрения преобладает над волей, а воля над интеллектом, тем не менее, интеллект благороднее свободы. Итак, свобода в определенном смысле превышает по значению интеллект. Это проявляется в том, что свободе присуща благотворительность (*charitas*), которая своим благородством преобладает над всеми другими добродетелями [1].

Вместе с этим, И. Гизель придерживался мнения, что сила воли оказывается большей, чем интеллект, поскольку «в ней сосредоточена власть, которую человек имеет над своими актами». Однако интеллект – это способность высшего сорта, поскольку он «переполнен светом, а воля сама по себе слепа». Отсюда интеллект с помощью «своего света» направляет волю, другие душевные потенции и самого себя. Способ действия интеллекта благороднее способа действия воли, поскольку интеллект «узнает окружающие вещи через сравнение», а воля «увлекается видом представленного блага».

Материальным объектом воли является все то, что можно воспринять как хороший или плохой объект, ведь, по мнению мыслителя, формальным основанием, учитывая которое, воля направляется на объект, выступает добро.

Свобода рассматривалась И. Гизелем как одинаковое отношение к действию или бездействию, к тому или иному действию с учетом конкретных обстоятельств. Отсюда свободная потенция определяется как такая, которая

«предварительно взвесив все потребности в действии, может действовать и не действовать. Этим свободная потенция отличается от необходимой, что, учитывая все потребности в действии, не может не действовать» [1, с. 94 –97]. Свобода, утверждал философ, присуща человеку потому, что она умна. Поэтому «никакому другому живому существу, даже, если ему присуще все то, что свойственно человеку, не приходится быть свободным именно потому, что он лишен разума. Следовательно, заключает И. Гизель, «и сам человек никогда не чувствовал свободы в той или иной мере, не обращаясь к разуму». Исходя из этих предположений, он считал, что «формально свобода связывается только с волей» [1, с. 94 – 97] .

Таким образом, признавая свободу воли, И. Гизель придавал приоритетное значение разуму, который, по его убеждению, предоставляя воле различные варианты выбора между добром и злом, осуществляет моральное воздействие на нее.

Этим было положено начало разграничения философии и теологии, переориентации богопознания на познание природы и человека, осознание самостоятельной ценности познания ее законов. Как следствие, актуализируется потребность дать новое объяснение места человека во Вселенной, выяснить его связь со всей природой и найти то особенное, чем человек отличается от всего, что его окружает в меняющемся и бесконечном мире. То есть в центре внимания находится проблема «человек и Вселенная».

Весомый вклад в разработку этих вопросов сделал Г. Конисский. В курсе «Физики» он часто отождествляет природу и материю, отмечает, что «первой материи» соответствует название природы, отрицает представление о пассивности естественных вещей: «Мысль, которая устанавливает только принцип пассивности естественных вещей, не может быть доказанной», а «природа является принципом и причиной движения и покоя», «движение предопределяет природа», ведь Бог создал природу такой, которая не требует дальнейшего вмешательства в ее процессы [4].

Движущие силы и мотивы человеческой деятельности он усматривал в самом человеке, а не в вышепредусмотренных факторах, распространяя принцип саморазвития на природу и человека. И хотя философ рассматривал их как Богом созданные миры, однако считал, что они наделены собственной внутренней активностью и имманентными законами развития, вытекающими из их собственного существования.

В своих взглядах Г. Конисский придерживался принципа дуализма и двойственности истины, показывая различие между высшим (Богом) и природным миром с его разнообразными «действующими» явлениями. Среди последних он различал «чувственные действующие» (фауна), или мир живой природы, который не «распознает средств для подражания ... цели, хотя применяет их по естественному побуждению (инстинкту), «неживые вещи» лишены интеллекта и чувства, когда «действующее никаким способом не распознает цели, однако тянется к ней естественной склонностью». Созданный Богом человек относится к «богоэтическим», или «интеллектуально действующим», к которым Г. Конисский относил Бога, ангелов и людей. Это, по его убеждению, самое «действующее», ведь «действующий не только овладевает целью в понимании добра, но и даже распознает ее внешний вид и соотношение средств овладения ... Такой способ соответствует только разумной природе» [4]. Признавая наличие у человека свободной воли, философ одновременно подчеркивал, что ее проявление предполагает ответственность человека за свою судьбу и за свои поступки, которые он несет не только перед Богом в загробном мире, но и здесь, на земле – перед собой и обществом.

Раскрывая свои взгляды на эти вопросы, Г. Конисский впервые в отечественной научной мысли представляет глубокий анализ механизмов человеческой деятельности, достаточно близкий к их современному пониманию. Человеческая деятельность рассматривается им как «самая совершенная», она осознанная, имеет «цель», «средства» ее достижения, «добро» как потребность, которую можно удовлетворить, осознавая ее в форме

первоначальной цели (целеполагания), которая реализуется благодаря соответствующим средствам. На «выходе» получается результат, где «добро» предстает уже не побудительной потребностью, а самым материализованным предметом ее удовлетворения.

Для Г. Конисского ум, интеллект являются определяющими критериями в понимании человека. По его убеждению, «самым правильным» определением человека является такое: человек – «это разумное существо ... ибо разум и воля связаны между собой и не бывает так, что любому, кому запрещается свободная воля, давался бы свет разума. А животные действуют не свободно и не по предпочтению ...» [4].

Итак, в приведенных взглядах человек возвышается над другими существами, ведь ему присуще «структурное совершенство тела и мысли», а когда «человека природа лишила одежды и оружия, то дала талант и ум», благодаря чему и «может подготовить все необходимое для использования и сохранения жизни», потому что «умеет себе помочь и от жары, и от холода, и может победить самых смелых и диких зверей, слабый и медленный преследует очень ловких» [4].

Так же, как и И. Гизель, Г. Конисский считал, что земная жизнедеятельность человека составляет смысл человеческого блага или счастья, хотя и есть высшее благо, которое «приготовил человеку Бог» в потустороннем мире, но и он не отрицает необходимости земного счастья. Человеческое благо предполагает наличие здоровья, доблести, удовлетворения потребностей в питании, продолжения рода, чувственных наслаждений, ощущение благополучия и счастья, требует занятий умственной деятельностью и др. Но все это должно присутствовать в разумной степени, в умеренных пределах, ведь в случае избыточности или недостатка благ человек не будет счастлив. Он должен стремиться к наслаждению, но не абсолютизировать его, не превращать в самоцель; ему также не подобает аскетизм и апатия к жизни, потому что это тоже неестественно для человека: человеческий разум, свобода выбора и здравый смысл должны определять разумную веру потребления

жизненных благ. Критикуя стоиков за их ригоризм, проповедь нравственного идеала, который они видели в избавлении человека от аффектов, проповедовали бесстрашие и апатию, Г. Конисский подчеркивал, что такая догма «подавляет любовь родителей к детям, преданность родине и сочувствие к обездоленным и несчастным и под прикрытием стойкости учит грубости и жестокости» [4].

Давая оценку творчеству Г. Конисского как представителя украинского барокко, нельзя ни согласиться с мнением отечественных исследователей, акцентирующих внимание на высоком уровне его гуманистической культуры как изобретателя идеологии украинского барокко [6, с. 132]. Не будет преувеличением рассматривать Г. Конисского в качестве одного из первых украинских мыслителей, кто обратил внимание на ценности человеческой жизни, которые он называл благами, а сделанный им многосторонний анализ проблемы человека еще раз подтверждает, что украинская философская и педагогическая мысль времен барокко находилась на пути развития к гуманизации, разворачивалась в направлении исследований человека и общества.

В этом контексте следует обратиться также к трудам другого профессора Киево-Могилянской академии – Т. Прокоповича, в частности, его «Духовного регламента», на страницах которого он критикует всевозможные попытки «князей церкви» возвыситься над светской властью, осуждает их за злоупотребления и требует, чтобы духовенство занималось воспитанием и просвещением. Такие мысли и требования были обусловлены «его симпатиями к традициям гуманистов эпохи Возрождения, европейской науки и просвещения» [6, с. 127]. Т. Прокопович подчеркивал значение человеческого разума, его безграничные познавательные возможности, осуждал слепой фанатизм и аскетизм с его подавлением естественных человеческих чувств и отказом от земных радостей.

В другой работе «Рассуждения о безбожии» по этому поводу он писал, что сама природа наделила человека страстями, и они «не есть злые и

вредные», потому что зависят от человека. С иронией и сарказмом Т. Прокопович изображает отшельников и истязателей собственной плоти: «Все им грешным и плохим кажется, когда они увидят хорошее, веселое и славное, хотя бы и праведное, и верное, и небогопротивное ...». Продолжая эту мысль, автор отмечает, что когда увидят человека здоровым и в хорошем настроении, хотя он и не святой, то им хочется, «чтобы все люди были уродливыми, горбатыми, темными, несчастными и как бы в таком состоянии любили их. Таких эллины называли мизантропами, т. е. человеконенавистниками» [5].

Человек задумывался им как неотъемлемая часть природы, которая подчиняется законам последней. Но, если в окружающей человека природе действует только атрибут протяженности, то сущностной основой человека есть еще один субстанциальный атрибут – мышление. Это обуславливает исключительное место человека во Вселенной, роднит ее с самим Богом. Человек, утверждал Т. Прокопович, «является уменьшенной частью видимого и невидимого мира, поскольку имеет что-то и от телесной неодухотворенной и от живой материи, и от чувственной человеческой субстанции, кроме того, то, что должны иметь сами духи. Поэтому очень правильно называли ее древние философы микрокосмосом, т. е. малым, или взятым в уменьшенном виде миром» [5].

Итак, уделяя большое внимание исследованию человека, Т. Прокопович понимал его как носителя божественного и природного, как частицу «этого видимого и невидимого мира», которая имеет элементы телесной (неодухотворенной), живой материи и человеческих чувств, разделяет взгляды на человека как на малый микрокосм, или особый мир. Однако признание свободы воли не означало автоматического распространения ее на понимание независимости поступков человека от его собственной природы и общества. Для «самовластия», отмечал Т. Прокопович, необходимы определенные условия, при наличии которых человек может решать, действовать ему так или иначе. Как часть природы, человек вводился в систему мировой причинной

связи, то есть считался свободным в поступках по отношению к Богу и несвободным по отношению к природе.

Все вышеизложенное обуславливает сложную структуру человеческой души, в которой действуют части, наделенные разной природой – вегетативной, животной, человеческой и божественной. Эти составляющие могут существовать и в согласии, и во вражде друг к другу. Поэтому призвание «героического человека» в барочной философии состояло в достижении разумного компромисса между желанием и побуждением каждой частицы души, не отрицая ни одного из них. Последнее «присуще именно барочному мировосприятию в отличие от средневекового или более позднего, классического подхода, который отдавал предпочтение одной из крайностей за счет подавления других устремлений – например, духовности и служения Богу, гражданскому долгу и т. д.» [2, с. 78 – 79].

Раскрывая в «Этике» механизмы и смысл человеческой деятельности, Т. Прокопович утверждал, что каждый человек действует, потому что «он желает чего-то, ради чего-то это делает». Овладение предметом желания является счастьем, но человек не всегда понимает, что именно соответствует его представлениям о счастье. Поэтому, действуя поспешно и неправильно, люди ошибаются в своих желаниях и не достигают счастья. Главную задачу этики, которая управляет человеческим поведением, профессор Киево-Могилянской академии видел в том, чтобы «исследовать и учить, в чем заключается высшее благо, или высшее счастье и блаженство. А этого она сможет достичь не иначе, как выяснив, что человеку больше соответствует» [5].

Обязанность этики, отмечал Т. Прокопович, «обучать правилам хорошего поведения, а не хорошо себя вести». Последнее касается всех людей, а первое – только философов. Итак, ученый отличает этику как науку о нормах поведения от самого этического поведения, поскольку целью «хорошего поведения есть счастье, или блаженство». Этим в отечественной науке был сделан шаг к различению теории морали (этики как науки) от моральных действий и поступков, или, как писал сам Т. Прокопович: «... Сама этика рассматривается

двойко – вообще и в частности», как наука «о цели человеческих действий, то есть о счастье и мере человеческого поведения» и как само человеческое поведение.

Оценивая эти взгляды ученого, стоит вспомнить слова современных украинских исследователей о том, что «такое различие теоретического и практического (онтологического иногда) характерно для научных исследований Феофана Прокоповича, поскольку он на категориальном уровне различает теорию, как определенным образом «действовать или выполнять», или как сумму многих понятий, которые хотя и направляются на какое-то дело, но могут существовать и без этого дела. Практика же является именно выполнением дела, которое руководствуется теоретическими правилами» [6, с. 128].

Заслуживает внимания также идея Т. Прокоповича о том, что познавательные и практические функции науки должны быть моральными, связанными с добром, ведь целью науки «должно быть ничто иное, как то, что является целью хорошего деяния». Этим было положено начало, согласно которому наука рассматривалась не просто как средство человеческой деятельности вообще, а в морально-ценностном плане как творчество, направленное на достижение «хорошего деяния».

Направленность философского познания на решение проблемы «человек и Вселенная» приводит к усилению внимания к теоретико-познавательной проблематике. В курсах, которые читали профессора Киево-Могилянской академии, в частности, в курсах психологии и логики, важное место занимали вопросы, связанные с характеристикой познавательных способностей человека: ощущения, восприятия, памяти, представления, языка, мышления, исследованием особенностей самого процесса познания. Логика понималась как средство получения новых знаний, познавательного инструмента и рассматривалась как гарант преодоления трудностей, возникающих перед человеком в процессе познавательной деятельности. Ведь, как утверждал Г. Конисский: «Целью логики является получение знаний» [4] .

Особенности барочного мышления обусловили значительное внимание к проблемам языка, его связи с мышлением. Язык считался искусственной знаковой системой, которую люди используют для общения. Слова – это знаки вещей, которые отражены в понятиях. Значение слова-знака устанавливается через его связь с предметом, который оно обозначает. Язык рассматривался как основа абстрактного мышления, без которого последнее не может себя реализовать.

Подытоживая изложенное, приходим к выводу, что основными признаками периода украинского барокко были корректировка и дополнение традиционной методологии, все большую значимость приобретали новые парадигмальные принципы, согласно которым природа выходила на первый план в исследовании человека и познания. Проблемы теории познания и логики, согласно общему направлению барочного мировоззрения, подчинялись проблемам осознания сущности человека, его места в безграничной Вселенной. Центральным объектом украинской барочной культуры выступал совершенный человек («героический человек»), который воплощал в себе не только воображаемый идеал, но и реально достижимый в земной жизни. Перспективой наших дальнейших исследований будет обоснование тенденций развития общеевропейской науки, которая интенсивно разрабатывала и использовала новые методологические и теоретические принципы естественно-научных и социальных исследований, лишенных фатализма, мистицизма и ориентированных на натуралистические парадигмы.

Литература

- 1. Гізель І.** Твір про філософію. Розділ про волю або про розумове прагнення / І. Гізель // Історія української школи і педагогіки : хрестоматія / уклад.: О. О. Любар ; за ред. В. Г. Кременя. – К. : Знання, 2005. – 767 с.
- 2. Горський В. С.** Історія української філософії : курс лекцій / Вілен Сергійович Горський. – К. : Наук. думка, 1997. – 286 с.

3. **Історія філософії** : словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2006. – 1200 с.

4. **Кониський Г.** Моральна філософія, або етика / Георгій Кониський // Філософська думка. – 1979. – № 3.

5. **Прокопович Ф.** Філософські твори : у 3 т. / Феофан Прокопович. – К., 1981.

6. **Соціологічна думка України** : навч. посіб. / Захарченко М. В., Бурлачук В. Ф., Молчанов М. О. та ін. – К. : Заповіт, 1996. – 424 с.

7. **Чижевський Д.** Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / Дмитро Чижевський. – Тернопіль : Презент, 1994. – 478, [2] с.

Кочубей Т. Д. Відображення культури українського бароко у філософських поглядах професорів Києво-Могилянської академії

У статті розглянуто сутність та основні ознаки культури українського бароко, схарактеризовано особливості становлення філософії як складника загальної культури України у цей період. На прикладі ідей професорів Києво-Могилянської академії розкрито зміст барокового мислення, яке визначало своєрідність духовного життя українського народу протягом цієї доби. Особливості цього мислення зумовлювали значну увагу до проблем мови, її зв'язку з мисленням. Мову вважали штучною знаковою системою, яку люди використовують для спілкування. Зроблено висновок, що основними ознаками періоду українського бароко було коригування й доповнення традиційної методології, дедалі більшої значущості набували нові парадигмальні принципи, згідно з якими природа виходила на перший план у дослідженні людини й пізнання. Проблеми теорії пізнання й логіки відповідно до загального спрямування барокового світогляду були підпорядковані проблемам усвідомлення сутності людини, її місця в безмежному Всесвіті.

Ключові слова: культура, українське бароко, філософія, Києво-Могилянська академія, людина і Бог, людина і природа.

Кочубей Т. Д. Отображение культуры украинского барокко в философских взглядах профессоров Киево-Могилянской академии

В статье рассмотрены сущность и основные признаки культуры украинского барокко, охарактеризованы особенности становления философии как составляющей общей культуры Украины в этот период. На примере идей профессоров Киево-Могилянской академии раскрыто содержание барочного мышления, которое определяло своеобразие духовной жизни украинского народа на протяжении этого периода. Особенности этого мышления обусловили значительное внимание к проблемам языка, его связи с мышлением. Язык считался искусственной знаковой системой, которую люди используют для общения. Сделан вывод о том, что основными признаками периода украинского барокко была корректировка и дополнение традиционной методологии, все большую значимость приобретали новые парадигмальные принципы, согласно которым природа выходила на первый план в исследовании человека и познания. Проблемы теории познания и логики согласно общему направлению барочного мировоззрения подчинялись проблемам осознания сущности человека, его места в безграничной Вселенной.

Ключевые слова: культура, украинское барокко, философия, Киево-Могилянская академия, человек и Бог, человек и природа.

Kochubey T. D. The Reflection of the Culture of the Ukrainian Baroque in the Philosophical Thought of Kyiv-Mohyla Academy

The article examines the essence and the key features of the Ukrainian Baroque culture. It also characterizes the qualities that are distinctive of the formation of philosophy as a component of the general culture of Ukraine during the period under consideration.

The ideas of the professors of Kyiv-Mohyla Academy taken as an example help the author reveal the content of the Baroque thinking in general. Defining the spiritual life of the Ukrainian people during this period, this thinking revolved around the problems of language, the relationship between language and thinking; that said,

language was viewed as an artificial semiotic system used by people for communication.

The author concluded that, among the main characteristic features of the period of the Ukrainian Baroque, the modification and modernization of the traditional methodology were most common. At the same time, new paradigmatic principles, which proclaimed the priority of nature in the study of the human being and cognition, were becoming more and more significant. The frame of the Baroque worldview, however, required that the issues of the theory of cognition and logics be viewed as ancillary to the comprehension of the human nature, his/her place in the infinite macrocosm.

Key words: culture, Ukrainian Baroque, philosophy, Kyiv-Mohyla Academy, man and God, man and nature.

Статья поступила в редакцию 18.12.2013

Принята к печати 01.11.2013

Рецензент – д. п. н., проф. Лобода С. Н.