

Таким образом, предлагаем психическую модель, которая включает в себя четыре основные параметры: Сознательное – Предсознательное – Безсознательное – Сверхсознательное. Соответственно: Я – Оно – Сверх-Я – Сверх-Оно. Эта модель психики дает более полное понимание о механизмах возникновения желаний. Она опирается на основные принципы построения мироздания, которые заложены во времени и пространстве, энергии и информации.

Также мы наблюдаем определенный тренд в деятельности и развитии человека, состоящий в двух его первопричинах – Жизни и Безопасности, что не может состояться отдельно друг от друга и само по себе. Энергия либидо расщепляется на два компонента – сексуальность и созидание. Сопровождаемая мыслительным психическим процессом нереализованная сексуальная энергия сублимируется в культуру, а созидание сопровождаемое интеллектом преобразуется в научно-технический прогресс.

То есть, мы видим, что наша психическая жизнь состоит не только лишь из либидинозных сексуальных влечений и управляема ими. Доказательством становится наличие факта самой безопасности жизни, откуда исходит развитие – прогресс – как особый духовный фактор. Мы видим, как минимум два самых архаичных желания человека – Жизнь и Безопасность, откуда произрастают самые глубинные страхи и стремление защититься от них.

И.Я. Левяш,

доктор философских наук,
доктор культурологии, профессор,
Институт философии НАН Беларуси,
г. Минск, Республика Беларусь

КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ В УКРАИНЕ

*«Каждое время и каждое
место живет для себя самого»
И. Г. Гердер*

Общевропейские корни

Анализ сущности, структуры и динамики философской мысли, безотносительно к той или иной стране, предполагает методологически ясные ориентиры. Для нашей темы они значимы по меньшей мере по трем позициям.

Во-первых, это всегда открытая проблема *специфики* философского знания. Во-вторых, это проблема *«прописки»* философии в той или иной стране, и под этим углом зрения – вопрос о правомерности этнонациональных предикатов философии. Не строго, для ориентации в топосе проблемы, можно говорить об «украинской», «белорусской» или «российской» философии, но реально существует философия в Украине, Беларуси или России. Наконец, это проблема многообразия *стиля и форм* философского знания, связанная с той или иной ипостасью «месторазвития» культуры (термин П. Савицкого) философствования, его конкретно-исторической динамики.

Философия прошла поучительный путь – от первоначальной синкретической «мудрости» к учению о наиболее общих связях мира человека и человека в мире как специализированное и вместе с тем *универсальное* знание. Когда речь идет о *содержании* всеобщих законов мира, постигаемых философией, или ее универсалиях ее предмет, как и, к примеру, биологии или кибернетики, в принципе безотносителен к этнонациональной прописке. В. И. Вернадский писал: *«Можно говорить о научной работе в русском обществе, научной мысли в русском обществе или русского общества, но нельзя говорить о русской науке. Такой науки нет. Наука одна для всего человечества (курсив мой – И. Л.)»* [1, с. 521]. Памфил Юркевич (1826–1874), профессиональный философ, вначале профессор философии Киевской духовной академии, затем глава кафедры философии Московского университета, декан его историко-филологического факультета, также подчеркивал, что философия *взыскует «истины не преходящей, а стоящей над временем»*.

Однако когда проблема рассматривается в *историко-когнитивном* аспекте, по этапам, стилям и формам ее освоения, в условиях специфического топоса, необходим анализ уникальной специфики этого «место-развития». Предметно – речь идет об *украинской философии* или философии в *Украине*?

Неочевидная суть проблемы может быть «схвачена» компаративным путем в риторическом вопросе: говорим ли мы или мыслим такими понятиями, как «философия *на* Германии?» (хотя еще недавно говорили «*на* Беларуси»). Причины такой – лишь внешне вербальной – несуразницы разные: Германия задолго до своей государственности в XIX в. была социокультурным субъектом Европы, а Беларусь в этом качестве не была легитимной вплоть до 90-х XX в. Даже Т. Шевченко писал об Украине в вербально-пространственном ключе, прибегая к синтаксическому предлогу «*на* Украине».

Сложнее – с конкретизацией европейского хронотопа Украины, и существенно выявить ее компаративным путем. К примеру, в период становления Германии как нации-государства и ее культуры «Зевс поэзии» И. В. Гете напряженно вопрошал: «Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiss das Land nicht zu finden» («Германия? Но где она? Я не могу найти этой страны»). До сих пор нет единодушия по вопросу о действительном топосе этой страны. В геополитическом плане она «прописана» в Западной Европе, но в культурно-цивилизационном, если апеллировать к ее признанным авторитетам и далеко не однозначным отношениям с Западом и Востоком, является *центральноевропейской* страной.

Всякое сравнение «хромает», но все же ведет к адекватному пониманию проблемы. В процессе структурирования Европы, особенно начиная с конца XX в., все более четко выявился онтологический статус субрегионов Западной, Центральной и Восточной Европы. Традиционная Беларусь, как и Украина, начиная с их общей исторической родословной – Киевской Руси, в культурно-цивилизационном аспекте также всегда характеризовались *центральноевропейской* идентичностью.

А. Тойнби напомнил одно из уничижительных названий Центральной (Средней) Европы – *Руритания*. В комментариях к его книге разъясняется, что это название вымышленного королевства в центре Европы. Здесь имеются в виду отсталые, на британский взгляд, центральноевропейские государства (возможно, он услышал в названии страны «*rural*» – по англ. «сельский») [2, с. 556]. Однако мыслитель напомнил и другое, издавна существовавшее и известное название Центральной Европы – «*земля-сердце*». Обычно, – писал он, – к этим землям относят Германию (кроме Баварии), Австрию, Венгрию, Польшу, Чехию, Румынию, западные губернии Российской империи (позднее – западную часть СССР) [2, с. 510].

По В. Розанову, могучие деревья вырастают из старых почв. Центральная Европа – наследница прочной и богатейшей традиции. Ее субъекты – творцы и преемники тех «бесценных сокровищ», о которых говорил У. Черчилль в своей известной Фултонской речи, и у этих субъектов есть основания для ностальгии по временам, когда всей Европе делали честь не только такие государства, как Великобритания и Италия, Испания и Франция, но и Польша, Чехия, Венгрия, Болгария, Сербия, Украина.

В таком контексте важно, вслед за Фомой Аквинским, не отождествлять *содержание и сущность* исследуемых феноменов, учитывать, что «содержание случайно и не принадлежит к природе вещей». В пределах нашего предмета анализа это означает необходимость рассматривать философию в Украине как генетически и по смыслам *центральноевропейский* феномен.

Наконец, методологически значимо выявление *общего и особенного* философии в Украине в общемировом, прежде всего – общеевропейском контексте. Можно понять неизбежно сопутствующую процессу формирования суверенного государства интенцию к абсолютизации *специфики* украинской философии, недооценку именно того *универсального*, что характеризует философию вообще в ее классическом выражении – независимо от места и времени. Иной вопрос – необходимо ли ее безоговорочно принять.

Так, в учебном пособии О. В. Ковалевской «Украинская философия» (Харьков, 2004) отмечается: «*Особенность* украинской философии заключается... в том, что она не представила в систематизированных и стройных теориях, за исключением некоторых учений (Сковороды, Юркевича, академической философии конца XIX – начала XX века) (везде курсив мой – И. Л.), а «растворилась» в литературно-публицистическом творчестве известных писателей и поэтов (Гоголь, Шевченко, Франко), полемической мысли украинского Ренессанса XV–XVI в (И. Вышенский, З. Копыстенский, Г. Смотрицкий), реформаторских идеях братских школ...». Уместно поставить вопрос: является ли отмеченные стиль и формы философского знания *уникальной особенностью* украинской культуры?

К сожалению, редукция философствования в Украине к его уникальности оставляет за пределами исследовательского поля то *общее*, что всегда было характерно не только для нее, но и для *общеевропейской* философской традиции. Это грандиозный сюжет, заслуживающий специального внимания, и кратко его можно охарактеризовать, начиная с афоризмов И. В. Гете: «Сердце волнует нас более, чем ум»; «...истина не в устах и не в словах, ими произносимых, а в сердце, которое направляет эти слова к

устам»; «Разуму и пониманию порой нелегко подступиться / К сути вещей, до которой доходим найтъем счастливым» [3, с. 243, 388, 534].

Предметно рассматривает эту проблему Р. Тарнас в своей фундаментальной книге [4]. В этой работе характерен раздел «Аристотель и греческое равновесие». *Ранний* Аристотель действительно исходил из того, чтобы «рассматривать эмпирический мир как самостоятельный и имеющий целиком собственную реальность». Прибегая к знаменитой метафоре Стагирита, «эта лошадь» предшествует «лошадности». Однако он не был последователен в такой логике и утверждал, что «субстанция обладает онтологической первичностью, все же прочие виды бытия производны от нее и по отношению к ней предикативны» [4, с. 51]. Такие противоречия заставили Аристотеля выдвинуть «более сложные объяснения вещам – объяснения, парадоксальным образом приблизившие его философию к платонической».

Тарнас пишет, что греческое мышление явилось результатом сложных взаимодействий этих двух направлений. Обе тенденции нашли выражение в диалогах Платона, и обе пришли к блестящему и плодотворному компромиссу в философии Аристотеля. Попытавшись свести учения Платона и Аристотеля по принципу дополнительности, мы сознаем напряженное равновесие между эмпирическим анализом и духовным интуитивным прозрением.

Р. Тарнас заключает этот очерк разделом с характерным названием «*Двойственное наследие*». Не деля на Платона и Аристотеля и их последователей, он пишет, что им в целом удалось создать «мощную традицию критической мысли. И одновременно с рождением этой традиции... появилось на свет и западное мышление» [4, с. 62]. С тех пор взаимоотношения между аристотелизмом и платонизмом в пределах западного мышления – явно «переменная величина», тяготеющая к синтезу.

Кратко говоря, в общеевропейской традиции всегда были две основные линии – философский рационализм, вплоть до «системосозидания» Аристотеля и Гегеля, и эмоционально-образная, или «сердечная», философия Платона и антропологический принцип Л. Фейербаха.

«Философия сердца» Г. Сковороды

Заметный приоритет второй, платоновской линии в Украине – это ее общеславянская особенность. Особенно значим на этой ниве посев подвижников Киево-Могилянской академии. Значение ее философской традиции велико не только потому, что она дала мощный толчок развитию отечественной просветительской концепции и представила философию как особую форму знания, отделенную от богословия, но еще и в том, что, как ни какая другая, философская культура этого периода способствовала направленности философии в плоскость мировоззренческого контекста, понимания человека как ценности и самоцели истории.

В таком философско-историческом контексте предстает жизнь и творчество просветителя, философа и педагога, поэта и музыканта Григория Саввича *Сковороды* (1722–1794). Не трудно заметить, что он родился в год кончины С. Яворского, и, не только учился в Киево-Могилянской академии, но и, подхватив его эстафету, сыграл выдающуюся роль в приумножении ее духовного богатства и влияния.

Взгляды Сковороды формировались под влиянием античной философской культуры, особенно эпикуреизма и стоицизма, символической мысли неоплатоников, философии периода Киевской Руси, прогрессивной русской культуры (исследователи творчества этого мыслителя отмечают определенное влияние идей М. В. Ломоносова) и, конечно, непосредственных предшественников и наставников Киево-Могилянской академии Ф. Прокоповича и Г. Конисского. Но еще в большей степени они отразили особенности личности Сковороды, уникальность его философского дара, не принятого и осуждаемого окружающими «отличного образа жизни» философа-странника. Его называли еретиком и, порой считали мифической личностью. В итоге злоключений Сковорода в поисках одиночества и покоя бежал из Киева и вел скитальческий образ жизни.

В центре философских исканий Сковороды – проблема человека, его природы, предназначения и счастья. Главная тема его философии – самопознание человека, понимание своего смысла в мире смыслов. «Дух владеет Сковородой» – разъяснял психические источники философских странствий мыслителя его друг и биограф Ковалинский. Повинуясь внутреннему голосу, непрестанно рефлексирова, Сковорода концентрировал свое философствование вокруг проблем, которые оказались значимыми не только для него, но и всего человечества.

Основными положениями философии Сковороды являются идеи о двух натурах и трех мирах. Эти миры – макрокосм (природа), микрокосм (человек) и «мир символов» (духовный мир символов Библии) представлены в «двух лицах» – видимой натуре, внешнем, неподлинном бытии и невидимым образом – истинного бытия божественного смысла. Существовая в одном целом, видимая и невидимая стороны образуют целостность мира, в частном случае – целостность человека. Задача философии в этом плане – понять мир как целое и осознать человека как единство двух начал – видимости, «лжи»,

«тени» и духовности, вечности, постоянного преображения человека в его стремлении к Богу. Бог даровал каждому определенное предназначение, которое человек отыскивает в «сродных» началах – в труде, мире, человечестве, и благодаря этому обретает счастье и душевный покой.

Мировоззрение Г. Сковороды имело четко ориентированный пантеистический характер. Он понимал Бога не как верховную всемогущую сущность вне природы, мира и человека, а как смысл смыслов, находящийся повсюду – в природе, человеке, мире в целом. Утверждая мысль о том, что истинным Богом является природа, закон всего сущего, имеющий глас истины, Сковорода писал: «Бог, природа и Минерва есть то же» [5, с. 18]. Но что же тогда сама природа? «Она называется натурой потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало». И в этом плане природа, натура, «рождая, ни от кого не принимает, но сама собою рождает, называется и отцом, и началом, ни конца, ни начала не ищущим, ни от места, ни от времени не зависящим» [5, с. 329].

Философия Сковороды парадоксальна: к идее целостного мира и целостного человека он пришел через дуализм материального и идеального. Говоря о том, что в мире существует единое начало, которое пронизывает множество миров («я вижу в нем единое начало, так как один центр и один умный цыркул во множестве их»), Сковорода в одном случае трактует начало как нечто материальное («Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»), в другом – понимает начало как божественную сущность («начало и конец есть то же, что Бог»).

Таким образом, искомое им начало определяет методологическую стратегию философствования Сковороды: учение о «двух натурах» есть не что иное, как основа теории *двойственной истины*. Хотя исходным пунктом гносеологии мыслителя было признание познаваемости мира как следствие безграничных возможностей человеческого разума, одновременно он полагал, что источником познания является раскрытие духовной природы вещей, а она сама скрыта в символическом мире смыслов Библии. Отсюда и определенное противоречие: с одной стороны, мир Библии не имеет отношения к «миру обительному», с другой, – внешнее, материальное не случайно, оно является закономерной формой проявления внутреннего, духовного.

В противовес библейским легендам о сотворении мира, Сковорода высказал мысль о вечности материи. Хотя все предметы природы временны, преходящи, возникают и исчезают, природа в целом, весь «обительный мир» бессмертен, воплощаясь в вечном потоке преходящих явлений. Более того, философ утверждал факт бесконечности самих возможностей превращения материи: «Если ты мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается. Видишь, что одного место граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей...» [5, с. 382]. Само же мироздание подчиняется естественным законам природного мира.

На первый взгляд, такие утверждения полностью отвечали идеям материализма, однако влияние времени накладывало отпечаток на убеждения Сковороды – в целом его концепция носила идеалистический характер, а порой содержала и элементы мистицизма. Вместе с тем материальное и идеальное не разграничены непроходимой стеной и представляют единство в различии и различие в единстве. Выход он искал в стремлении к единому началу, которое выступало в одном случае как материальное («Природа есть первоначальная всему и самодвижущаяся причина»), в другом – как божественная сущность («Начало и конец есть то же, что Бог, или вечность») [5, с. 379]. Явное несоответствие утверждений, неоднозначность философской мировоззренческой позиции имели и свой положительный смысл. Понимая несовместимость идей вечности материи, несотворимости и неуничтожимости природы с признанием приоритета смысла Библии, Сковорода стал на путь *отделения* философии от богословия, науки от религии.

Важное место в философских взглядах Г. Сковороды занимала *теория познания*, которая также несла на себе отпечаток противоречивости его системы. Исходным пунктом его гносеологии было признание познаваемости мира и вера в неограниченные возможности человеческого разума. Однако, наряду с этим, мыслитель полагал, что источником познания духовной сущности вещей является именно Библия, хотя она же и не имеет, по его глубокому убеждению, никакого отношения к миру «обительному», т.е. к миру вещей. Саму же теорию познания Сковорода связывал с самопознанием и в конечно счете с нравственностью.

Утверждая, что «природа превосходит науку» и первая – «самый лучший учитель», мыслитель одновременно доказывал, что познать мир можно только через самопознание, обращение к собственному сердцу – духовную субстанцию человеческой сущности. Такой путь, по его мнению, является самым плодотворным, поскольку позволяет раскрыть не только внешние признаки предметов, но в первую очередь их внутреннюю сущность и дает возможность узнать и «перемерить» все «коперниканские миры»,

распознать их план, сущность, содержащую всю внешность. С познанием сущности предметов «все богословские тайны превращаются в смешные вздоры и суеверные сказки» [5, с. 318, 410].

Истина, в понимании Сковороды, всегда конкретна: «Все зависит от времени, места и персоны». Истина развивается и углубляется с развитием наших знаний. Сам же источник познания Сковорода видел в опыте, в котором «корень» и «плод» истинного знания. Он считал, что «во всех науках и искусствах плодом есть правильная практика» [5, с. 193, 353]. Гносеологический аспект взглядов Сковороды во многом содержал оригинальные, хотя и стихийные, материалистические позиции и опережал свое время, идя вразрез с позициями схоластической философии.

Значительное место в философском учении Сковороды занимали его *социологические и этические* идеи. Проблема человека не ограничивалась известной установкой на самопознание – он понимал человека как субъекта социальных отношений, носителя добра и зла, кумулятора общественных отношений. В этом плане интерес представляет его эволюция интерпретации проблемы добра и зла: если в раннем периоде своего творчества Сковорода считал «добро» и «зло» абстрактными категориями, то в дальнейшем они получают свое социальное наполнение и интерпретируются как проявление противоречий, источник которых коренится в социальном неравенстве.

В произведении «Разговор пяти путников об истинном щастии в жизни» Сковорода, характеризуя современное ему общество, в духе С. Яворского писал о том, что все «просмерделось» в ненасытной алчности и погоне за богатством и властью. «Где ты мне сыщешь душу не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, сребра, волостей? Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжб, войн, граблений, татьбы, всех машин и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт, заговоры, похищения скипетров, падения государств и вся несчастий бездна» [5, с. 217]. Такое видение эпицентра общественных противоречий в социальном неравенстве определило этический контекст философии Сковороды. Он видел различие между этическими нормами правящих слоев – феодалов, духовенства, чиновников и угнетенных сословий, подчеркивал, что в обществе достоинство человека определяется положением в общественной иерархии и богатством, а не личными добродетелями.

Господствующим в обществе принципам «зла» Сковорода противопоставлял принцип «добра», а паразитизму и тунеядству – труд как основу истинной нравственности, богатству и присвоению чужого труда – довольствование результатом своего, отчужденному отношению между людьми – дружелюбие, основывающееся на равноправии.

Колеблясь между абстрактно-моралистической и конкретно-социологической постановкой вопросов, Сковорода часто видел причину моральных оснований человека в его «воле» и «сердце», которое он понимал как центр духовности человека, основание его индивидуальной жизнедеятельности и принцип его социального существования.

Такая логика рассуждений незаметно привела философию Сковороды к ее мировоззренческому и интеллектуальному центру – идее самопознания как духовного саморазвития, этически-экзистенциального самовыражения, возможного благодаря наличию духовного смыслового двигателя – сердца. Тем самым с легкой философской руки Г. Сковороды в украинском философствовании возникла целая традиция, названная «*философией сердца*», «кардиоцентризмом», которая продолжила тему целостности человека, его духовного бытия, а в конкретно-историческом и идеологическом планах развернулась в проблеме человека как субъекта национального самосознания. Именно эта тема далее стала доминирующей в философском лейтмотиве литературно-публицистического творчества деятелей Кирилло-Мефодиевского общества.

Противоречия в мировоззрении Сковороды, его колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, противоречия между острой постановкой социальных проблем и поисками выхода из них в «самопознании» и «сродном труде», между материалистическими основаниями познавательного отношения человека к миру и одновременным подчеркиванием роли Библии, – все это дало основание для неоднозначного отношения к философии Сковороды в культурной среде его современников и на следующих этапах развития отечественной философской мысли. Так, существовало мнение, что философия Сковороды сочетала «религиозность с идеями германской философии» (философствующий священник, архимандрит Гавриил); что в философии Сковороды «уживались мистицизм с рационализмом» (Э. Радлов). Г. Шпет писал, что Сковорода – философ сектантства, и взгляды его заимствованы у представителей патристики; другие искали идейные источники философских позиций мыслителя в различных западноевропейских школах, отказывая ему в праве на философскую самостоятельность и оригинальность.

Жизнь и творчество Григория Сковороды остается одним из наиболее известных в общем историко-культурном развитии Украины. По словам Д. Чижевского, «жизнь Сковороды есть его философия, а

его философия есть его жизнь». При анализе его текстов важно не только то, о чем в них идет речь, но и то, *как* он высказывает свои мысли. Позиция мыслителя как участника диалога выносит его за границы текста, в развертывание мысли, философствование как *процесс*. Он понимал философию в большей степени как состояние духа — «когда дух в человеке веселый, мысли спокойные, сердце мирное», чем как систему четко установленных значений. Но этой платоновской традиции в нем не менее, чем рациональной, аристотелевской, и в их синтезе, видимо, секрет «возвращения» творчества Сковороды в философскую культуру Украины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вернадский В. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / Владимир Вернадский. – М. : Современник, 1993. – 662 с.
2. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории / А. Тойнби. – М., 2003. – 592 с.
3. Гете И. В. . Собр. соч. – [в 10 т] / И. В. Гете. ТТ. 3 –5. – М. : Худож. литература, 1976–1979.
4. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас [пер. с англ.]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів. – [в 2 т] / Григорій Сковорода. – Т.1. – К. : Наукова думка, 1973.

Y.I. Madinova,

*Competitor of Philosophy and Bioetic Chair
of Odessa National Medical University*

Odessa, Ukraine

Supervisor: Doctor of Philosophy,

Professor I.V. Ershova-Babenko

RESEARCH OF PSYCHOLOGICAL ADAPTABILITY OF THE PERSON FROM THE SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL POINTS OF VIEW

Ю.І. Мадінова, здобувач кафедри філософії та біоетики, Одеський національний медичний університет, м. Одеса, Україна.

Дослідження психологічної адаптивності особистості із соціальної та фізіологічної точок зору.

У статті розглядається питання соціальної та психофізіологічної адаптації особистості. Для найбільш повного дослідження цих феноменів проводиться кількісний аналіз даних за допомогою методів кореляційного і факторного аналізу.

Ю.И. Мадинава, соискатель кафедры философии и биоэтики, Одесский национальный медицинский университет, г. Одесса, Украина

Исследование психологической адаптивности личности с социальной и физиологической точек зрения. В статье рассматривается вопрос социальной и психофизиологической адаптации личности. Для наиболее полного исследования этих феноменов проводится количественный анализ данных с помощью методов корреляционного и факторного анализа.

Today the concept of adaptation is one of fundamental and universal properties of any biosystem [4]. Thus adaptation is considered: 1) as process of the adaptation of a certain object to the changing conditions of the external or internal environment; 2) as result of this process of the adaptation – preservation of stability of object in the changing environmental conditions; 3) as the property of system, i.e. its ability to productive process of the adaptation which received the separate name - "adaptability".

Thus, today the basic concepts and terms of an adaptology aren't differentiated enough and demand specification of terms in relation to the concrete studied situation.

Process of adaptation of the person differs in participation in it the adaptogenic factors of various nature: biological, psychological and social. The biological adaptation of the person to the changing conditions of the environment mediates by psychological, and they in turn – by social factors by the principle of "nested doll" which is formed in a direct order in the beginning: biological → psychological → social, and