

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 130.2

*Т.П. Минченко***ПРОБЛЕМА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПРИНЦИП СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ**

Статья посвящена исследованию проблемы мировоззренческой идентичности, решение которой дает идеологическое основание концепции фундаментальных прав человека, в том числе принципа свободы совести, в условиях постсекулярного мира.

Ключевые слова: мировоззренческая идентичность; права человека; свобода совести; постсекулярность.

Проблема мировоззренческой идентичности имеет несколько аспектов в меняющемся глобализирующемся мире. С одной стороны, ставится под сомнение само понятие идентичности: «Раздражающая неуловимость идентичности была наглядно продемонстрирована выдающимся теоретиком Леоном Визельтиром. В 1996 г. он выпустил книгу под названием «Против идентичности», в которой дезавуировал и высмеял преклонение интеллектуалов перед этим понятием» [1. С. 50]. С другой стороны, если это понятие имеет право на существование в современном мире (из чего мы исходим), то возникает вопрос: что входит в его содержание, какие виды мировоззренческой идентичности можно выделить по разным основаниям? Еще один аспект проблемы связан с исследованием факторов, содействующих личностной интеграции и обретению мировоззренческой идентичности в современных условиях кризиса идентичности, а также с исследованием механизма конструктивного переживания этого кризиса.

Прежде чем рассмотреть некоторые из обозначенных аспектов проблемы, отметим особенности современного мира, т.е. определим контекст, в котором она возникает и развивается.

Для традиционного общества, основой которого является то или иное религиозное мировоззрение, не существует проблемы мировоззренческой идентичности. В христианском, мусульманском или ином традиционном обществе идентичность человека определяется ближайшим семейным и социальным окружением. Религиозная вера тесно связана с правилами и нормами повседневной жизни, задаваемыми извне и укорененными в конкретной культурной традиции.

Современные либеральные общества обладают слабо выраженной коллективной идентичностью. Постсовременные элиты, особенно в европейской культуре, формируются вне идентичности, задаваемой религиозным или этническим фактором. Вопрос о своей идентичности возникает в настоящее время у многих людей, особенно у тех, кто оказался за границами своей исторической родины, в иных культурных условиях, у кого члены семьи придерживаются разных мировоззрений или вер.

Еще одной особенностью современного мира является то, что секуляризация более не воспринимается как непреложная закономерность развития современного общества, результатом действия которой должно стать доминирование безрелигиозного, т.е. «секулярно-

го» человека. «Постсекулярность» и «десекуляризация» становятся чертами новой реальности [2–5].

Содержание понятий с приставкой «пост» достаточно условно, они не определяют явления, а скорее дают ярлык. Является ли постсекулярность чем-то противоположным секулярности (антисекулярностью), либо отличным от нее (несекулярностью), что тоже не является логически корректным термином, поскольку отрицательное понятие указывает лишь на то, чем не является предмет и не содержит положительных качественных характеристик), либо десекуляризация является возвратом к сакрализации или чем-то другим? Современные общественные мыслители не дают ясного ответа. Все достаточно относительно и размыто в «пост-мире». Понятна лишь тенденция: мир постсекулярности возникает как новое пространство, в котором уже не действуют прежние правила модерна, имеющие своим истоком картезианский рационализм, это новое пространство, в котором только формируются другие нормы.

Какая новая реальность может обнаружиться в меняющемся мире? А точнее, какие дополитические моральные основания современного либерального государства? Прогнозы развития ситуации даются весьма различные. Программные идеи по этому поводу высказаны в диалоге о «постсекулярности» представителей светского и религиозного мировоззрения – философа Ю. Хабермаса и кардинала Йозефа Ратцингера (папы римского Бенедикта XVI) – в книге «Диалектика секуляризации. О разуме и религии» и ряде их других публикаций.

Ю. Хабермас исходит из самодостаточности секулярной природы демократического государства. Он полагает, что конституции современного либерального государства достаточно когнитивных возможностей аргументации, не зависящей от религиозных и метафизических традиций. Но в силу кризиса модернизации возникают сомнения, касающиеся мотивации проявлений демократического правового государства: «Натуралистические картины мира, обязанные спекулятивной разработкой научной информации и релевантные для этического понимания гражданами самих себя, в политической общественной дискуссии вовсе не заслуживают автоматического признания своего авторитета перед конкурирующими мировоззренческими или религиозными представлениями» [6. С. 74]. Для обновления конституционных принципов необходимо вспомнить о «дополитических взаимосвязях». Для ценностной транс-

формации современного общества необходимо обратиться к источникам смыслов, которые формировали дополитические мотивации, а это, прежде всего, религиозные источники: «Для нормативного самосознания модерна христианство – больше, чем просто предтеча или катализатор. ... идеалы свободы и коллективной жизни в солидарности, автономный образ жизни и эмансипация, индивидуальная нравственность, права человека и демократия являются прямым наследием иудейской этики справедливости и христианской этики любви» [7. С. 149]. Соответственно, Хабермас полагает, что нерелигиозные граждане современного либерального государства не должны отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию, кроме того, нерелигиозные граждане будут содействовать диалогу, если будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с «религиозного языка на общедоступный».

Й. Ратцингер, рефлексировав по поводу дополитических моральных оснований либерального государства и с учетом новых вызовов мира, в котором происходит интенсификация диалога между представителями различных культур и религий, приходит к выводу о фактической неуниверсальности обеих великих культур Запада – культуры христианской веры и культуры секулярной рациональности. Официальный представитель католицизма подчеркивает, что понятие «секуляризация» не может быть воспринято всем человечеством, или, другими словами, в настоящее время не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой. Соответственно, задачей для главных компонентов западной культуры (западных концептов христианства и секулярной рациональности) является научиться слушать другие мировые культуры. При спорности идеи Й. Ратцингера о подчиненном характере других культур в полифонической корреляции с западной культурой перспективным является его убеждение в неисчерпанности западной модели взаимодополняемости веры и разума, которая может стать основанием универсального процесса очищения, в котором обретут новый блеск все известные или интуитивно ощущаемые людьми ценности и нормы.

Представленные выше идеи, связанные с развитием постсекулярного мира и трансформацией рационального в европейской культуре, являются лишь частью современного культурного пространства, в других крупных культурных областях, в частности православного христианства или ислама, проявляются иные, отличные от западных подходы к пониманию нового этапа развития, но это тема отдельного исследования.

В целом можно отметить, что новая религиозность эпохи постсекулярности имеет как конфессиональный, так и внеконфессиональный характер, что является характерной особенностью постмодернистской эпохи с её толерантностью и склонностью к синтезу разных культурных пространств. Секулярная культура постепенно уступает место постсекулярности, связанной не столько с восстановлением власти религии, сколько с

распространением ее гражданской роли. Формируется постсекулярная ментальность, характерной чертой которой выступает потребность в свободе совести.

Еще одной серьезной причиной, побуждающей к переосмыслению оснований принципа свободы совести, являются процессы глобализации, иммиграции и маргинализации, которые особенно остро ставят вопрос поиска новой идентичности. В целом эти процессы, а также идеи экуменизма, толерантности, поликультурного общества, содействуют размыванию мировоззренческой идентичности. С другой стороны, можно выделить процессы, имеющие иной вектор направленности, и те факторы, которые содействуют интенсификации идентичности. В первую очередь, это этнический и религиозный ривайвализм (от англ. revival – возрождение). При этом религиозный ривайвализм в европейской культуре определяется как совокупность христианских движений в англоязычном мире, придающих принципиальное значение личному обращению, покаянию и эмоциональной стороне веры, а также миссионерству [8]. Помимо ривайвализма, связанного с национальным и культурно-религиозным возрождением, выделим крайние формы процессов, способствующих формированию религиозного самоопределения, – фундаментализм и экстремизм. Если постмодерное общество заинтересовано в глубоком обсуждении проблемы идентичности, то оно должно отразить те качества, положительные либеральные ценности, которые определяют принадлежность к этому обществу. Если же нет, то в ближайшем будущем возможно более существенное противостояние с теми, кто ясно определяет свою идентичность.

Обращаясь к переосмыслению понятия идентичности как результата деятельности самосознания, следует выделить ее существенные особенности: ее содержательным ядром является тождественность и целостность, связанные с ощущением своей индивидуальности, переживанием внутренней гармонии и единства, в результате синтеза своих различных образов, а также с ощущением внутренней солидарности с идеалами общества и определенной референтной группы (уважаемых данным человеком людей) [9. С. 18]. Вместе с тем эта целостность в отличие, например, от фундаменталистской цельности имеет динамический характер и формируется в процессе интеграции в определенные периоды жизни. В другие периоды не исключен и вариант дезинтеграции, ведущий к спутанности идентичности и возникновению различных форм отчуждения.

Идеальный характер идентичности связан и со степенью ее свободы: люди конструируют собственные идентичности, т.е. идентичности в общем представляют собой конструкты, или, по словам С. Хантингтона, «воображаемые сущности: то, что мы думаем о самих себе, то, к чему мы стремимся. Не считая культурной наследственности (от которой можно и отречься), пола (который можно и сменить) и возраста (который нельзя изменить, но с которым можно бороться), люди относительно свободны в определении собственной идентичности» [1. С. 52].

Индивиды, как и группы (хотя и в меньшей степени), обладают множественными идентичностями: кровно-родственными, территориальными, экономиче-

скими, религиозными, культурными, политическими, социальными и национальными, значимость которых, иерархия, взаимоотношения гармонии или конфликта меняются, проходя критические этапы. Среди этого многообразия для формирования свободы совести определяющее значение имеет мировоззрение.

Мировоззренческая идентичность выступает категорией самосознания, содержанием которой является осознание восприятия идей и ценностей определенной культуры, а также осознание принадлежности к конкретной форме мировоззрения и мировоззренческой группе. Такая идентичность является способом осознания своей духовной ориентации в ее соотнесенности с иной мировоззренческой формой.

Существенной характеристикой этой формы идентичности является постоянство пребывания в изменяющихся состояниях сознания, обусловленное рефлексивным единством памяти. Лишь самосознание обеспечивает единство личности, поскольку только посредством рефлексии человек может обратиться к своим прежним состояниям сознания и идентифицировать их как принадлежащие ему.

Типы мировоззренческой идентичности могут быть выделены по различным основаниям. Например, по субъекту выделяются типы индивидуальной и групповой идентичности. Индивидуальная идентичность обретается в процессе социализации личности, включения человека в систему определенных социальных отношений, с одной стороны, восприятия и внутреннего усвоения человеком идей, ценностей и норм с учетом индивидуальных личностных особенностей, с другой. Результатом этого процесса является мировоззренческий опыт личности, конкретизирующийся в мировоззренческой идентичности, которая может переживать и радикальное преобразование под влиянием нового опыта.

В коллективном типе идентичности субъектом осознания является группа. Данный тип идентичности формируется, в первую очередь, в процессе сопоставления с иными социальными группами, что создает определенную, характерную для этого сообщества идеологическую картину.

Выделяя индивидуальную и групповую идентичность, нужно учитывать, что индивиды приобретают идентичность и могут изменять ее только в группах. Причем это могут быть самые разные, часто враждебные друг другу группы. Индивидуальная идентичность более гибкая, поскольку человек может «переключать» идентичности в разных группах. Групповая же идентичность, как правило, менее гибкая, поскольку основывается на заранее заданных параметрах.

Другая типология имеет в своем основании степень выраженности и интенсивности мировоззренческой определенности. По этому критерию можно выделить типы идентичности от слабовыраженной до фанатичной.

Еще одна типология мировоззренческой идентичности основывается на доминировании одной из сфер сознания – рациональной или нерациональной, соответственно по этому признаку выделяются светская и религиозная идентичность. Такое деление позволяет преодолеть некорректное отождествление мировоззренческой и религиозной идентичности, имеющее место в литературе. Поскольку религиозное мировоз-

зрение является одним из видов мировоззрения, соответственно между понятиями «мировоззренческая идентичность» и «религиозная идентичность» существуют родо-видовые отношения.

Более разработанным является понятие религиозной идентичности, хотя в условиях быстро меняющегося постсекулярного мира его нельзя назвать устоявшимся в социальных и гуманитарных науках.

Так, например, индивидуальная религиозная идентичность определяется как «субъективная причастность к группе, которая имеет следующую структуру: «индивид (субъект) – принадлежность – группа», или, иначе говоря, как субъективное переживание индивидом своей принадлежности к религиозному сообществу. Такое переживание может базироваться на разных основаниях: на религиозной вере, на символических культовых практиках, на принадлежности к группе, формально не религиозного характера, но из принадлежности к которой следует вторичная принадлежность к религиозному сообществу; на идеологических убеждениях, на традициях, ценностях и т.д.» [10].

Групповая религиозная идентичность трактуется как «коллективное чувство принадлежности к религиозной общности, как высшая форма лояльности на основе веры в общих богов, религиозные идеи, культ предков» [11. С. 33]. В литературе существует точка зрения, согласно которой «религиозная идентичность является психологическим конструктом и не связана с конкретной конфессией; она, по сути, является социально-психологической категорией принадлежности религиозному сообществу» [12. С. 30], но более широким представляется понимание религиозной идентичности как категории религиозного сознания, «содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [13. С. 130]. Таким образом, понятие религиозной идентичности включает как общее религиозное самоопределение человека, так и конкретную форму конфессиональной идентичности.

В мультикультурной среде возможно возникновение множественной мировоззренческой идентичности (двойной, тройной и т.д.). Так, в силу исторических особенностей крещения Руси и распространения православия в поликонфессиональном обществе возник феномен русского двоеверия. Различные конфессиональные идентичности могут совмещаться непротиворечиво, но вероятно и возникновение сложных духовных конфликтов.

Интересен вопрос о соотношении разного рода идентичностей – этнической, половозрастной, гражданской, мировоззренческой и т.д. В определенных культурных условиях либо в определенных обстоятельствах жизни конкретного человека мировоззренческая идентичность может выходить на первый план, подчиняя или подавляя другие идентичности. В иных же условиях ее статус может снижаться до минимума в иерархии идентичностей.

Переходя к вопросу о связи проблемы мировоззренческой идентичности с принципом свободы совести, отметим, что эта тема возникает из вопроса об основа-

ниях концепции прав человека, в том числе права свободы совести. При обсуждении этой концепции в современных противоречивых условиях мы приходим к необходимости переосмысления ее мировоззренческих оснований, в первую очередь, к вопросу об идентичности современного человека, а также к тесно связанному с этим вопросу о приоритете индивидуальных или групповых прав.

Свобода совести является системообразующим правом в системе прав человека, базисным правом личности на удовлетворение мировоззренческой потребности. Эта потребность определяет смысл человеческого существования и поведения на основе свободного мировоззренческого выбора.

Эти вопросы актуализируются в связи с новой ситуацией глобализации, помимо экономико-политических и культурных процессов включающей всемирное распространение концепции прав человека, исторически сформировавшейся в западной культуре. Причем в одних государствах и культурах имеет место рецепция западной концепции фундаментальных прав человека и принципа свободы совести, в других же незападных культурах мы наблюдаем процесс неприятия или сопротивления восприятию этой концепции.

Если представители религиозного мировоззрения настаивают на приоритете прав социальных групп [14, 15], поскольку групповые права лучше всего подходят для современной интерпретации традиционных ортодоксальных христианских представлений, то представители науки указывают на недостаточность теории современного либерализма по поводу места и значимости социальных групп, что тесно связано с современной проблемой идентичности: «В то время как современный либерализм ясно установил принцип, что государственная власть не должна использоваться для навязывания людям религиозной веры, он оставил без ответа вопрос о том, могла ли бы свобода личности находиться в противоречии с правами людей поддерживать определенную религиозную традицию» («But while modern liberalism clearly established the principle that state power should not be used to impose religious belief on individuals, it left unanswered the question of whether individual freedom could conflict with the rights of people to uphold a particular religious tradition») [16].

Чтобы лучше понять логику дальнейшего развития оснований концепции прав человека, необходимо кратко остановиться на истоках этой концепции и ее исторической эволюции.

Концепция индивидуальных прав человека и в том числе права религиозной свободы возникают в Западной Европе в период распада феодального общества и в северо-американских колониях в условиях трансформации доминирующей роли католицизма в общественной жизни и активного развития протестантских идей в христианской религиозной традиции. Рубежной линией, открывшей идею свободы веры как естественного права человека, стало движение Реформации. Несмотря на различное отношение ее лидеров к религиозной терпимости и свободе вероисповедания, именно Реформация стала осевым событием в движении к религиозной свободе. Концепция прав и свобод человека имеет основанием идею естественного права, которое, в свою

очередь, обосновывается религиозной верой. В частности, в Декларации независимости США (1776 г.) говорится: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» [17. С. 16].

Хотя на начальном этапе утверждение индивидуальных прав человека связывается с признанием права на свободу вероисповедания в рамках христианства, это право содействует утверждению права на свободу совести и убеждений вообще, защищая права сторонников нерелигиозного мировоззрения, поддерживая формирующуюся светскую культуру.

В следующий исторический период в западных обществах стал доминирующим секулярный подход к понятию прав человека. В современных международных документах за естественным правом стоит не религиозное понимание природы человека, а научное. Современная концепция прав человека, противопоставляемая различным идеологиям этнорелигиозной исключительности, опирается на идеологию либерального индивидуализма (ранее протестантизма), в своих истоках западно-европейскую, но претендующую на универсальность.

Так, в ст. 1 Всеобщей декларации прав человека указано: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства» [18. С. 39]. Право свободы совести коренится в естественном и универсальном достоинстве человека и поддерживается всеми современными международными документами об индивидуальных и коллективных правах и свободах, начиная с той же Всеобщей декларации прав человека, где в ст. 18 говорится: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов» [18. С. 40].

В условиях постсекулярного мира, актуализации проблемы этнокультурной, этнорелигиозной и мировоззренческой идентичности в контексте глобализации обостряется проблема оснований представления о природе человека и его естественных правах. Современная концепция прав человека, если она претендует на универсальность, и существующий международный стандарт свободы совести должны быть соотнесены с фактом различия культур, их несводимости к одному правовому знаменателю.

Поскольку за системой ценностей и норм каждой культуры стоит определенная идеология (религиозная или светская), при обосновании права свободы совести в современную эпоху мы приходим к осознанию необходимости переосмысления мировоззренческих и идеологических оснований этого понятия. Поэтому необходима разработка понятия мировоззренческой идентичности как одного из стержневых понятий, связанных с пониманием природы человека и его места в обществе.

Что касается взаимосвязи мировоззренческой идентичности с перспективами развития постсекулярного общества, то тенденцией многопланового процесса десекуляризации мира представляется не отказ от светскости государства или ее деградация, а усложнение путей взаимодействия светскости государства и групповой и индивидуальной идентичности.

Взаимодействие процессов секуляризации и десекуляризации как друг с другом, так и с мировым процессом глобализации усложняет мировоззренческую картину распределения национально-культурной и мировоззренческой идентичности в отдельных странах и в мире в целом. Происходит постепенная трансформация понимания принципа светскости государства, связанная с новыми интерпретациями светскости. Вместе с тем принятый в большинстве западных стран конституционный принцип светскости государства выступает важнейшей гарантией реализации свободы совести. Перспективным для конструктивного подхода к осуществлению свободы совести представляется понимание светского государства как мировоззренчески нейтрального государства, принципиально не приемлющего никакого мировоззрения в качестве официальной идеологии и обеспечивающего каждому возможность свободного мировоззренческого выбора [19. С. 10].

Обратным процессом, создающим препятствия осуществлению свободы совести, будет клерикальная идеологизация государства, нарушающая мировоззренческий нейтралитет и выражающаяся в сращивании институтов государства с одной из конфессий, веро-

учение которой используется в качестве государственной идеологии. Как следствие, в этом случае на место принципа равенства объединений, создаваемых по мировоззренческому признаку, приходит принцип иерархии религиозных объединений на основе дискуссионных и неправовых понятий, например, «традиционный ислам – нетрадиционный ислам», или шире «традиционные религии – нетрадиционные религии» («секты»), что несовместимо с принципами свободы совести и светскости государства.

В то же время главной оппозицией процессу десекуляризации является скорее процесс идеологической глобализации, а не процесс секуляризации, поскольку глобализация несет с собой опасность навязывания народам унифицированных мировоззренческих ценностей, часто вступающих в противоречие с духовной культурой и мировоззренческой идентичностью конкретного общества.

Таким образом, во взаимовлиянии процессов постсекулярного мира на мировоззренческую идентичность можно выделить как позитивный потенциал, поскольку десекуляризация создает условия для защиты общественной нравственности на основе традиционных ценностей мировых культур, интеграции позиций различных религиозных и светских организаций, консолидации их усилий в противостоянии ряду направлений практической реализации идеологической и культурной глобализации, так и деструктивный, связанный с кристаллизацией мировоззренческой идентичности через идеологию фундаментализма и экстремизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ, 2004.
2. Peter Berger and the Study of Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001.
3. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120.
4. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? // Континент. 2007. № 131.
5. Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // Континент. 2008. № 136.
6. Хабермас Ю. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ Св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
7. Habermas J. Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity / Ed. by E. Mendieta. Cambridge (MA), 2002.
8. Реформация и протестантизм: Словарь. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/smimov/article/reformation/ref-0063.htm>
9. Erikson E. Identity and the life cycle. N.Y.: Norton, 1980.
10. Василевич Н. Социальный аспект религиозной идентичности. URL: <http://churchby.info/rus/59/>
11. Хотинец В.Ю. Этническая идентичность и толерантность. Екатеринбург, 2002.
12. Еманов А.Г., Домашова С.А. Анализ формирования и развития религиозной идентичности на материале «Исповеди» Августина Аврелия // Вестник Тюменского университета. 2009. № 7. С. 29–34.
13. Забияко А.П. Религиозная идентичность: опыт дефиниции // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы Третьей Международной конференции. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2006. С. 130–132.
14. Игумен Филарет: Эволюция понятия прав человека: поиск диалога. URL: <http://www.religio.ru/relisoc/postsovspace/198.html>
15. А. Кырлежев: Взаимоотношение концепций прав человека и религиозных ценностей. URL: <http://www.religio.ru/relisoc/postsovspace/198.html>
16. Fukuyama F. Identity and migration // Journal of Democracy 17:2 (2006) National Endowment for Democracy and the Johns Hopkins University Press.
17. Декларация независимости США // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под ред. О.А. Жидкова; Пер. О.А. Жидкова. М.: Прогресс; Универс, 1993.
18. Всеобщая декларация прав человека. Принята 10 декабря 1948 г. // Международные акты о правах человека: Сб. документов. М.: НОРМА, 2000. С. 39–40.
19. Бурьянов С.А. Реализация конституционной свободы совести и свободы вероисповедания в Российской Федерации: Автореф дис. ... канд. юрид. наук. М., 2009. 37 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 23 ноября 2011 г.