

О. І. ДІКАРЄВ

<https://orcid.org/0000-0002-1895-0878>

Міжрегіональна Академія управління персоналом, м. Київ

РЕЛІГІЙНІ ТА АРХЕТИПІЧНІ ВИТОКИ ТА СУЧАСНІСТЬ ПРАВ ЛЮДИНИ

Наукові праці МАУП. Серія Політичні науки, 2018, вип. 56(2), с. 46–56

<https://doi.org/10.32689/2523-4625-2018-02-46-56>

Аналізується взаємозв'язок юридичних підходів до прав людини та їх релігійної рефлексії в їх принципових архетипічних моментах, у тому числі по відношенню до позитивного права та тієї ролі, яку вона грає у правовому розвитку окремих країн і регіонів. При чому соціокультурний архетип в теорії права і праворозуміння позиціонується як теоретико-методологічна допустимість включення саме в право глибинних, комплексних структур, конструюючих право та вплив на “верхні” (інші) рівні правової реальності у позитивістській парадигмі права.

Як стверджує Г. Кельзен, правові науки не повинні перейматися легітимацією права, вони взагалі не повинні виправдовувати досліджуваного та описаного нормативного порядку. Ми також звертаємось до сучасного юснатуралістичного розуміння права (природно-правова теорія права як вічного розуму), що не дає можливості в його рамках побачити як мінімум ірраціональних складових права. Як відомо, природно-правова думка в своєму розвитку пройшла кілька етапів: від натуралістичного розуміння природного права, характерного для міфологічної свідомості, до властивого для справжнього часу раціоналістичної, через теологічну стадію.

Правова культура визначається не тільки ступенем знання чинного законодавства, а й тим місцем, яке право займає в системі соціально-нормативного регулювання відносин в суспільстві та в ієрархії цінностей окремої людини про співвідношення правових та духовних (насамперед релігійних, в широкому сенсі слова – моральних) норм [11]. В цій логіці можна говорити не тільки про юридичну, а й про соціально-нормативну культуру, в якій одним з найважливіших критеріїв виступає як характер юридичних джерел, правових інститутів, так і міра співвідношення прав з іншими соціальними регуляторами, якими керуються люди у своїй поведінці. Такий зв'язок права з релігією та моральністю й визначає специфіку правосвідомості або, в термінах компаративістики – “стиль правового мислення” професійних юристів, та в логіці справедливості населення. Регулятивні стилі соціально-норма-

тивної культури в цьому контексті розрізняються вагомістю права в балансі межових регуляторів на такі: де юридичні норми поставлені в залежність від інших, вищих щодо них орієнтирів; де правова матерія “покриває” всі відносини. Ми висуваємо гіпотезу про те, що саме невідбалансованість таких критеріїв лежить в основі розбіжностей між європейською в широкому сенсі та ісламською, іншими східними культурами, що виявилось у відносинах з мусульманськими меншинами-біженцями, які нині знаходяться у процесі адаптації до європейського соціального, культурного та навіть політичного простору. Європейське (і західне в цілому) суспільство характеризується повагою до юристів та правової матерії відносин, зіткнулося із практикою, яку воно мало лише як колонізаторів суспільств, для яких характерні переважно релігійні цінності. Конфлікти привертають увагу європейських законодавців і змушують до певних рішень Європейський суд з прав людини і наслідки мають вплив на відносини європейських та мусульманських країн, в яких поважають фікх — ісламську науку, що встановлює правила поведінки людей. Необхідно враховувати, що саме в рамках фікху склалося ісламське право як юридичне явище, і тому практично всі конфлікти автоматично перетворюються у протистояння принципово відмінних від європейської правової норми та верховенства обов’язкових релігійних застережень ісламу. Свого часу лідер Ірану Імам Хомейні виніс фетву щодо письменника Салмана Рушді, що передбачав відповідальність автора у вигляді смертної кари за його книгу “Сатанинські вірші”, яка з позицій шаріату оцінюється як виклик ісламським постулатам, що належать до основ віри.

Європейська свідомість не сприймає таких рішень, оскільки не відчуває їх світоглядний контекст через схильність все оцінювати в нормах права, що в наш парадоксальний час може мати й негативні наслідки для суспільства. Зокрема, головний редактор європейської газети, не передбачив ризиків, публікуючи в 2005 р. карикатури на пророка Мухаммеда. Пізніше, коли будуть постраждали, він визнає свої дії як нерозумні, оскільки не думав, що ця публікація поставить під загрозу життя службовців і простих громадян. Такі факти спостерігаються не лише в контексті мусульманської культури. Зокрема, у 2014 р., після двох років судового засідання, індійське видавництво Пінгвін уклало мирну угоду з “Комітетом боротьби за збереження освіти” про відкликання з ринку та знищення 780-сторінкової книги “Індуси. Альтернативна історія” [4] Венді Донігер — американської дослідниці, редактора журналу “Історія релігії”, професора Чиказького університету, президента Американської академії релігії та Асоціації азіатських досліджень. Протестуючи, ряд вчених звернулися на адресу обох палат індійського парламенту та міністра юстиції з проханням про перегляд статей 153А та 295А індійського Карного кодексу (ККІ) з метою покращення законодавчої бази із захисту свободи слова, а ліберальна громадськість назвала ці статті породженням англійського блюзнірства. Для прояснення суті ситуації звернемося до цих статей та історії процесу їх введення в ККІ: стаття 153А носить назву “Про розпалювання ворожнечі на основі релігії, раси, місця народження, проживання, мови та дій проти гармонії [в суспільстві]”; стаття 295А — “Про навмисні й зловмис-

ні дії, націлені на наругу над релігійними почуттями будь-якої групи шляхом образи її релігії або релігійних переконань”; в ККІ Індії було укладено в 1860 р. англійською мовою і на основі англійських концепцій і західних асоціацій; стаття 295А була додана в ККІ колоніальною владою значно пізніше — в 1927 р., коли зіткнення європейських прав з індійськими релігійними традиціями були майже завершені [4]. В цій колізії необхідно враховувати ряд факторів, 1) в індуїзмі ідея “богохульства” відсутня (тому що люди і боги можуть врегульовувати свої взаємини самі); 2) в індійських мовах відсутнє як слово, так і поняття “релігія” (функції яких в останнє століття обслуговує багатозначна лексема дхарм, “моральний імператив”); 3) прибічники індуїзму знаходяться у стані постійної комунікації з представниками ісламу, християнства, сикхізму, буддизму та інших релігій Індії і їм відомий їх концептуальний ряд. Зокрема, в буддизмі існують концепції подібні до європейських (буддійські мислителі вважають, що світогляд буддизму базується на тріаді: свобода – рівність – братерство). Ці факти свідчать, зміст конфліктів не є новим, просто відбуваються вони вже на іншому геопросторі та контексті геокультури. Виникає необхідність у процесі комунікації цивілізацій уточнювати терміни. Зокрема, звернемося до прояснення тріади буддистських термінів “свобода – рівність – братерство”. Тлумачення їх в контексті їх аналога періоду Великої французької революції не прояснює ситуацію, оскільки: у ранніх буддійських вченнях свобода визначалася як: 1) чето-вімукті – свобода розуму (повна свобода від будь-якої суб’єктивної емоційної та психологічної упередженості, від забобонів, від будь-якої психологічної обумовленості); 2) праджня-вімукті – “свобода мудрості” (свобода від всіх невірних поглядів, всього невідання, усієї хибної філософії, всіх думок; “знання про руйнування ашрав” (недостатньо бути вільним, необхідно знати, що ти вільний, оскільки Будда говорив: “Як у океану один смак, смак солі, так і у мого навчання один смак, смак свободи”); 3) “рівність” буддизм трактує як підпорядкування всіх людей одному закону природи, згідно з яким вони народжуються, старіють, вмирають; 4) ідея “братерства” базується на притаманній буддизму концепції співчуття, поваги до всього живого та потурання іншим людям, що складає стрижень концепції моралі як священного поняття. Виходить, що буддійська етика – це етика не прав, а обов’язків, без яких співчуття немислимо. На історичному етапі розвитку громада буддистів розділилася на кілька гілок, які згодом розділилися на кілька шкіл, які використовували у своїх навчаннях різні канони. Спільним для них був припис поведінки “віная” [10] у формі варіантів близьких до прецедентного права. На основі його аналізу підійдемо до концептуалізації духовних архетипів в нормах знайомого нам права. “Віная” – це один з найстаріших інститутів автономних правових систем, де Будда виступає законодавцем. Серед інших відомих прикладів можемо згадати закон Хаммурапі, який є одним з найдавніших законодавчих пам’ятників, що зберігся у вигляді клинописних написів на чорній діоритовій стелі, знайдений французькою археологічною експедицією Жака де Моргана у 1901–1902 рр. в Сузах [5], що свідчить про його існування не в усній формі, а зафіксований. Віная була переведена на китайський у V ст. н. е., а на тибетський –

у кінці VIII – початку IX ст. н. е. і досі у вигляді прецеденту використовується в Східній Азії (Тибеті, Монголії, Таїланді) як список приписів (від 219 до 371), який зберігається у ченців різних буддійських громад. Релігійні люди, до яких ми відносимо ченців, вважають, що, порушуючи закони, заповіді, моральні принципи, вони шкодить своїй душі, позбавляють себе благодаті. Таким чином, правові норми здійснюють зовнішню регулюючу функцію, а релігійні – внутрішню. Взаємодіючи ці мотиви поведінки людей, доповнюють один одного і вдосконалюють її. Аналізуючи далі необхідно зауважити, що нинішній процес комунікації представників різних релігій, культурних традицій залежить від багатьох факторів, що склалися в політичні системи та режими, зокрема: 1) для регіону ісламської культури показовим є приклади Єгипту і Туреччини, де подібні проблеми вирішуються по-різному (це впливає з різниці позиціонування політичних режимів: турецького як світського, а єгипетського як державного характеру ісламу); 2) у Великобританії, США у суспільній свідомості релігійні критерії займають більш міцні позиції, ніж у більшості регіонів на заході європейського континенту (у Великобританії роль Архієпископа Кантерберійського вища за статус будь-якого церковного ієрарха у Франції, Бельгії, Голландії). Тому, на нашу думку, у Великобританії та США, на відміну від Франції, Бельгії та Голландії, носіння хеджабу в школах і громадських місцях не заборонено, а в Німеччині таке обмеження діє не в усіх землях. Перелічені факти актуалізують дослідження духовних витоків прав людини з метою пошуку правильних мотивів прийняття юридичних рішень. При розгляді суті права важливо враховувати два аспекти: формально – те, що будь-яке право є, насамперед, регулятором, і змістовним – те, кого обслуговує даний регулятор, і які функції є пріоритетними для регулятора. Тобто, сутність права багатоспектральна. Ці та інші факти соціального життя, роль релігійних вчень у становленні концепцій прав людини стали об'єктом дослідження. Предметом дослідження стали основні закономірності у формуванні та розвитку релігії та права як ціннісно-нормативних систем, історичний генезис розуміння природи юридичних та релігійних норм; теоретичні основи їх співвідношення; аналіз та оцінка сучасного стану. Завданням даної роботи є дослідження ставлення ісламу, християнства, буддизму до прав людини.

Метою дослідження є комплексне та всебічне вивчення багатоспектральної проблеми співвідношення прав людини у праві та ряду релігій у процесі соціального регулювання. Методологічну основу дослідження складає комплекс загальнонаукових методів і спеціальних методів – історично-логічного, системно-структурного, порівняльно-правового.

Низка праць виявилися надзвичайно корисними для пошуку необхідних юридичних фактів та подальшого аналізу. Зокрема, в своїх монографіях І. А. Ісаєв [7–9] прояснює правову матерію в “діалогах” із Платоном і Аристотелем, бл. Августином, св. Фомаю Аквінським, Анрі Бергсоном, Мартіном Хайдеггером, Юліусом Еволюю, Мірчою Еліаде, Якобом Буркхардтом, Освальдом Шпенглером, Джеймсом Фрезером, Макс Вебером, Карлом Юнгом, Карлом Шміттом, Мішелем Фуко, Вальтером Беньяміном, Олександром Кожевим.

Метафізика як сфера крайніх цілей та засобів влади та закону — саме так сам І. А. Саєв визначає ключову тематику своїх досліджень. Більше того, він чесно попереджає про прагнення розірвати догматичні кордони позитивістської юриспруденції. А саме: вбачає специфіку елліністичного мислення в космозації світу, що передбачає апіорну систему цінностей, а не рівності перед лицем “Великої Матері” і Закону прадавніх; античне право аналізує як ієрархічний принцип (олімпійський тип); оптимізм римської релігії визначає як основу прагматизму та предметності римського права, що вимагала точного вираження волі римських богів в “лаконічно та афористично”, спрощувало процес його використання в інших державах; знаходить окультні основи публічного права та імперської ідеї (рах romana) у формі єдиного та ієрархізованого сакрального простору влади кесарів, запозиченої із семітських доктрин; встановлює зв’язок між поняттям “права народів” і природним правом через поняття “справедливість” із піфагорійських уявлень про рівне ділення чисел і фізичних величин; канонічне право розглядається як одна з перших західних систем права Нового часу; серед провідних напрямів європейської середньовічної правової думки виділяються вчення, які орієнтувалися на релігійні постулати.

Нині асоціюють католицизм з формуванням права Європи і Північної Америки [2; 6; 12; 18–19; 22], а сучасне західне право — із протестантською етикою [2; 20–21; 23], вияв окремих елементів європейського права — із ісламською традицією, еволюцію права — із оформленням самостійної концепції прав людини, яка стала провідною основою права в його сучасному ліберальному розумінні. Зокрема, О. М. Блавацька-Калінська [3] зазначає, що мусульманські вчені, апологети, патристики, схоласти розглядали суспільство крізь призму теоцентризму середньовічної філософії. Апологетик Тертуліан розумів сутність людини та злочину, що крилася у віковичній проблемі боротьби добра і зла як свідому дію, вчинену проти християнської моралі (Божих заповідей). Для західної і східної патристики було характерним розуміння злочину як дії, що полягала у зловживанні свободою волі, спрямованої на порушення Божих законів (А. Аврелій); гріха, вчиненого проти істинної справедливості (Василій Великий); вчинку, спрямованого проти заповідей Бога, внаслідок одержимості диявола (Григорій Нісський). Як для представників апологетики, так і патристики було характерне співвідношення злочину і гріха. Проте, інші філософсько-правові погляди внесли представники схоластики, які відмежували гріх і злочин. Гріх розумівся як порушення вічного Божого закону, а злочин — порушення людських законів. Тому для схоластів було характерним розуміння злочину як вияву свободи волі (внутрішнього вибору), спрямованого на порушення принципів християнської справедливості та державних приписів (П. Абельяр, Т. Аквінський). Християнсько-релігійні філософи доби Середньовіччя наголошували на тому, що злочин — це протизаконний вчинок, що є актом волевиявлення людини, вчинений під впливом злих духів, результат одержимості диявола. У Середньовіччі сформувався уявлення про злочин на основі двох аспектів: як гріх, вчинений перед Богом, і як діяння, вчинене проти встановлених норм права у державі [3, 28].

“Принцип сакральності” влади було розвинуто східними традиціями обожнювання влади в середовищі підлеглих ісламу народів, що отримав переважне значення в тих релігійно-політичних течіях, які шукали і знаходили, наділені особливою “благодаттю” посередників між Аллахом і людьми — посередників, в силу своїх особливих відносин з божеством, покликаних стати на чолі громади. В рамках сакрального ставлення до влади виділилося два рухи. Представники першого з них пов’язували право на владу з приналежністю до сім’ї Пророка, його нащадків. Зокрема, це можна виявити у прихильників Алі і Аббасидів. Всі вони пояснювали своє право на владу родинними зв’язками з Пророком. Згодом сакральне уявлення про владу стало домінуючим у шіїтів. Інша “категорія сакрального” — це так звані махдістські рухи, що набули поширення в VIII–IX ст. Ці рухи засновані на вірі у пришествя Махді — “посланих” Аллахом людей, які повинні були підготувати світ до Судного дня, встановити на землі кінцеве царство справедливості. Однак махдістські рухи зберігали елементи общинності, тому що Махді були звичайними людьми. Вони, зазвичай, виникали як рухи протесту проти соціальної несправедливості. Общинне уявлення про владу було домінуючим у сунітів. Халіф, глава держави, громади, був, у принципі, особою виборною. Громада доручала йому замінити попереднього Халіфа. Формально Халіфу ставилося в обов’язок стежити за правильністю дотримання божественного закону — шир’а. Правила життя людей вже були дані людям, і Халіф, як і будь-який член громади, був відповідальним за їх виконання перед богом. У принципі, він не мав права ні скасовувати, ні змінювати, ні перетлумачувати їх. І навіть Омейяди, які зберігали владу в межах свого роду, створивши першу халіфську династію, і правили мало чим себе обмежуючи, все ж обґрунтовували свою владу не зв’язком з богом, а зв’язком і договором (нехай і нав’язаним) з громадою [1; 6; 12–16]. Подібне відбулося і на виборах Халіфів, і в ритуалі присяги, і, нарешті, в терміні Валі аль-Ахд, який зазвичай перекладають як “спадкоємець престолу”, але який також означає і “наступник угоди” (з громадою). В общинній традиції, так само як і в сакральній, були свої крайні форми, зокрема, хариджизм. Хариджитський релігійно-політичний рух намагався впровадити в життя право кожної людини стати Халіфом, виборність Халіфа, його підпорядкованість громаді. Мало пов’язані з реальністю середньовіччя, ці ідеї багато в чому визначили час, проте, залучали великі маси населення і ставали ідейним обґрунтуванням народних виступів. Якщо суніти створили таку теократичну форму держави, як Халіфат, то одним з основоположних догматів шіїтського ісламу стало вчення про імамат. У перші роки ісламу функції імама виконував сам Мухаммад, а після його смерті — чотири праведних Халіфа. До розколу мусульман на шіїтів і сунітів термін “Імамат” для позначення верховної влади не вживався.

Отже, релігійні вчення безпосередньо сприяли включенню обов’язків людини в загальне уявлення про його права і свободи, пояснюючи походження їх актом Божественного творіння у протизагальній ліберальній концепції людської природи (що відбулося в понятті природжених невід’ємних прав). Еволюція поняття “права людини” виявилася саме в рівні розбіжностей, що посилю-

валися в міру затвердження в Європі принципів секуляризації суспільного життя і культури зокрема та перетворенням їх в приватну справу індивіда.

У ХІХ ст. прихильники католицизму відкрито долучилися до дискурсу про права і проголосили про готовність їх захищати та обґрунтовувати з теологічних позицій. В 1963 р. Папа Іоанн ХХІІІ проголошує енцикліку *Pacem in Terris* (“Мир на землі”), яку прийнято називати Декларацією про встановлення миру у правді, справедливості, милосерді і свободі [16; 18; 22]. У цьому документі підкреслюється, що: мир на землі може утвердитися лише при дотриманні встановленого по Божій волі порядку, який повинен визначати відносини між людьми; кожна людину як такого Бог наділив свідомістю і свободою волі; людина має права і обтяжена обов’язками, які випливають з його природи; такі права і обов’язки є загальними і не можуть бути об’єктом посягання і в своїй сукупності невід’ємними від людини; їх початковим джерелом виступає Божественне одкровення; головним із всіх прав людини є право на життя і на все, що сприяє його реалізації (наприклад, на медичне обслуговування, турботу в старості і т. д.); право на повагу, добре ім’я, отримання інформації та вибір роду занять, а також свободу слова і висловлення думки; право на освіту і користування досягненнями культури; право людини на вибір укладу особистого життя, зокрема, створювати сім’ю або жити одному; економічні права (зокрема, право на працю і право власності); свободу асоціацій і пересування; політичні права людини. Вперше в історії католицизму енцикліка у прямій формі закріпила принцип свободи совісті. Документ надає великого значення обов’язків людини в ув’язці з його правами. Ці ідеї були розвинені Другим Ватиканським Собором в 1965 р. в документі *Dignitatis Humanae* “Людська гідність”) проголошенням того, що людина в силу своєї соціальної природи має право вільно висловлювати зовні свої переконання індивідуально або колективно при дотриманні публічного порядку. Цей принцип поширюється на будь-які релігії, послідовники яких мають право будувати своє життя з урахуванням прийнятих ними правил. На Другому Ватиканському Соборі сказано: що католицизм визнає все правильним, що міститься в нехристиянських релігіях; захист свободи релігії покладається на державу, яка повинна припиняти дискримінацію громадян за релігійною ознакою. Детальний виклад такого розуміння свободи совісті сучасної католицької думкою містилися в ряді виступів Іоанна-Павла ІІ [16; 18–22]. Важливим у католицизмі вважається: інститут сім’ї (й відповідно неприйняття одностатевих шлюбів); право на життя (й негативне ставлення до абортів або евтаназії). Порівняно з протестантською ідеєю для католицизму характерним є значно тісніший зв’язок розуміння прав людини з релігійними постулатами, хоча прямої критики ліберального підходу до прав людини сучасний католицизм уникає і наповнює цю концепцію моральними цінностями і принципами колективізму.

Прихильники протестантизму, як і буддизму не вбачають принципових проблем у включенні в права людини власного віросповідання як свободи совісті (Макс Вебер свого часу зазначав, що протестант має право: сповідувати будь-який напрям християнства; вибрати діяльність; діяти у власних еко-

номічних інтересах; забезпечувати недоторканність індивідуальної власності, свободу договору). Саме логіка “протестантського культурного коду” закладена в Першу поправку до Конституції США і в індивідуалізм американської соціальної сфери життя та ліберально-юридичну концепцію прав людини [20–21; 23]. Товариство протестантських церков в Європі концептуалізувало свою рефлексію “Права та Євангелія” у формі: відмови від монополії у формуванні прав людини; поєднанні двох підходів — теологічного та юридичного; обговорення прав людини в універсальних термінах; пошуку шляхів сполучення їх з культурними традиціями людства; позиціонування гідності людини як божого блага (люди не можуть розпоряджатися цим благом на свій розсуд); пріоритет прав людини перед його обов’язками (права, які існували до держави, не перебувають в компетенції законодавця і володіння ними не може бути поставлено в залежність від конкретних вчинків людини); визнання універсального характеру прав людини як єдиної основи взаємовідносин людей, які дотримуються різних культурних і релігійних традицій; у служінні колективу (турбота церкви про бідних як критерій суспільної етики); зобов’язання прийняття один одного, щоб бути взаємно справедливими (в іншому випадку права людини стають знаряддям в руках сильного). Тобто, прихильники протестантизму розглядають діяльність з урахуванням прав людини як таку, що дотримується віри. Аналогічну логіку було покладено в 2000 р. в заяві щодо підтримки Виконкомом Співтовариства протестантських церков в Європі проекту Хартії фундаментальних прав в ЄС з пропозицією доповнення про тлумачення поняття релігійної свободи не тільки в термінах індивідуального, а й колективного права (тим самим пропонується дозволити церквам і релігійним громадам самостійно приймати власні статuti і вільно управляти своїми справами в межах законодавства конкретної країни) [20–21; 23].

Порівняно з іншими течіями християнства, православ’я займає саму критичну позицію щодо ліберальної концепції у практиці забезпечення прав людини: тільки норми віри можуть бути основою життя суспільства; відкидається принцип поділу на мирське релігійне; практикується пошук сучасної формули взаємин церкви і держави в руслі традиційної православної ідеї симфонії [17].

Сучасне ісламське правознавство звернулося до розробки власної позиції з прав людини відносно недавно у формі ліберальної рефлексії прийняття міжнародно-правових актів у цій сфері з певними застереженнями, що відобразили специфіку ісламської концепції суверенітету та природи держави. В ісламській правовій матерії держава забезпечує шариату реалізацію його приписів. Тобто, носієм суверенітету є не тільки громада мусульман, але і сам шариат, який встановлює контекст державної нормотворчості та прав людини. На підтвердження цієї тези можливо навести ст. 24 ісламської декларації прав людини 1990 р., ухваленої на сесії міністрів закордонних справ країн-членів Організації ісламської конференції, яка закріплює концепт про те, що шариат є єдиним джерелом для тлумачення і роз’яснення її положень. Ці релігійно-моральні орієнтири і норми фікху серйозно коригують правовий зміст конституційних положень свободи і рівноправності багатьох арабських країн [1; 13–16].

Згадане дозволяє зробити певні висновки. Для буддизму проблема прав людини виглядає другорядною, зовнішньої стосовно його світогляду. Протестантизм також проводить досить чітку межу між своїм віровченням і правами людини з акцентом на диференціації Євангелія і права. Разом з тим, в його ліберальному трактуванні прав і свобод людини головним лишається свобода совісті, принцип індивідуалізму, “світська віра” або світський вияв віри в необхідному служінні людини суспільству. Основою прав і гідності слугує природне право як відображення Божественної волі і критерію рівності всіх людей. Прихильники католицизму, сприймаючи більшість прав людини в їх ліберальному розумінні, на перше місце ставлять право на життя і приділяють значно більшу увагу наповненню прав людини моральними і духовними цінностями в ідеї субсидіарності (особливий акцент на соціальних, а не на індивідуальних правах) та спільної справи в колективній взаємодопомозі. На відміну від протестантизму, католицизм обережно оцінює принцип приватизації релігії і послідовного відмежування релігії від держави і наполягає на тому, що політична влада має орієнтуватися на совість і моральні критерії. Сучасне ісламське правознавство формально визнає більшість прав і свобод людини в їх ліберальному розумінні, але ставить їх в залежність від дотримання імперативних приписів шаріату, що істотно змінює саму природу інституту прав людини. Свобода релігії розуміється не тільки як право на сповідання віри і здійснення релігійних обрядів, а й на дотриманні традицій у світському житті (наприклад, щодо жіночого одягу). Крім того, з посиленням на імперативні положення шаріату ісламська концепція прав людини трактує принцип рівності по-своєму, дотримуючись не строго юридичних, а, скоріше, соціально-моральних критеріїв. Покладена в основу даної концепції ідея справедливості закріплює, по суті, правову нерівність між мусульманами і представниками іншої віри, чоловіком і жінкою з ряду питань. У мусульманських країнах іслам за рідкісними винятками визнано державною релігією.

У праві завжди імпліцитно враховували попередні стадії природно-правової думки, які відтворюють в своєму регулятивному впливі древні, архаїчні установки і вірування, і можуть легітимізувати раціональне право як продукт епохи модерна і врегулювання сучасних суспільних відносин. Категорію архетипічної метаоснови та відповідні їм явища можна розглядати в термінах соціологічного праворозуміння. В центрі всіх спорів та конфліктів, пов'язаних із трактуванням прав людини в Європі, стоїть колізія правових свідомостей, оскільки для Європи саме право є метою і одночасно засобом урегулювання та попередження будь-яких відмічених протиріч. Релігійні концепції прав людини трактують принцип рівності по-своєму, дотримуючись не суворо юридичних, а, скоріше, соціально-моральних критеріїв.

Джерела

1. *Ан-Наим Абдуллахи А.* Предпосылки религиозных прав человека в исламе // *Права человека и религия: Хрестоматия.* М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2001. 496 с.

2. *Баренбойм П. Д.* Библейское начало философии права // Законодательство и экономика. 2012. № 2. С. 9–17.
3. *Блавацька-Калінська О. М.* Поняття злочину у середньовічній філософсько-правовій парадигмі // Вісн. Південного регіонального центру Нац. академії правових наук України. 2016. № 8. С. 23–30.
4. *Глушкова Ирина.* Минное поле оскорбленного индуизма: подрывы и увечья // Отечественные записки. 2014. № 6 (63). С. 32–39.
5. *Законы Хаммурапи // Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства / Пер. и коммент. И. М. Дьяконова // Вест. древней истории. 1952. № 3. С. 309–311.*
6. *Марк ван Хук.* Право как коммуникация. СПб., 2012. 320 с.
7. *Исаев И. А.* *Politica hermetica.* Скрытые аспекты власти. М.: ЮРИСТЪ, 2002. 411 с.
8. *Исаев И. А.* *Топос и номос: пространства правопорядков.* М.: Норма, 2007. 416 с.
9. *Исаев И. А.* *Теневая сторона закона. Иррациональное в праве.* М.: Проспект, 2012. 364 с.
10. *Лалетина Ю. В.* Соотношение понятий “право” и “вина” // II: Сравнительное правоведение в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: материалы международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов, соискателей, магистрантов и студентов, г. Улан-Удэ, 15 апреля 2016 г. / Отв. ред. Ю. П. Гармаев. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2016. С. 85–87.
11. *Погасий А.* *Религия и право: учеб. пособие.* М.: Ин-т религии и права, 2001. 192 с.
12. *Пост Р.* *Религия и свобода слова: изображения пророка Мухаммеда // Сравнительное конституционное обозрение. 2006. № 3 (56). С. 59–71.*
13. *Пинюгина Е. В.* Новые подходы к интеграции мусульман в Великобритании и ФРГ [Электронный ресурс] // Ин-т Ближнего Востока: сайт. 16 февраля, 2008. URL: <http://www.iimes.ru/?p=6811>
14. *Сюкияйнен Л. Р.* *Ислам и права человека в диалоге культур и религий.* М.: ООО “Садра”, 2014. 212 с.
15. *Сюкияйнен Л. Р.* *Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов // Право. Журн. Высшей шк. экономики. 2012. № 3. С. 7–28.*
16. *Уханов А. Д.* *Проблематика архетипических основ в типах правопонимания // Правовое регулирование общества: актуальные проблемы и перспективные направления: сб. науч. трудов по материалам I Междунар. науч.-практ. конф. 30 октября 2017. М.: Науч.-издат. центр “Открытое знание”, 2017. С. 37–44.*
17. *Ципин Владислав.* *Каноническое право.* 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.
18. *Glendon Mary Ann.* *The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights // Journal Of Catholic Social Thought. 2013. № 10:1. P. 69–84.*
19. *Traer Robert.* *Catholics and Human Rights // Religion and Human Rights [Электронный ресурс] // Religion and Human Rights: site. URL: <http://religionhumanrights.com/Religion/Christian/Catholic/catholics.fhr.htm>*
20. *Moyn Samuel.* *From unintended to reinvented: The Reformation and human rights [Электронный ресурс] // The Protestant Reformation and human rights: Proceeding of the conference. The Graduate Center, CUNY. 2017. May 3. Social Science Research Council: site. URL: <https://tif.ssr.org/2017/11/08/the-protestant-reformation-and-human-rights/#Moyn>*
21. *Sassi Jonathan D.* *The Protestant causes of the American Revolution revisited // The Protestant Reformation and human rights: Proceeding of the conference. The Graduate*

- Center, CUNY. 2017. May 3. Social Science Research Council: site. URL: <https://tiff.ssrc.org/2017/11/08/the-protestant-reformation-and-human-rights/#Моун>
22. *Turkson Peter K. A.* The Catholic Church and Human Rights [Електронний ресурс] / Peter Kodwo Appiah Turkson // Slovak Bishops Conference: Proceeding of the conference, Bratislava, 4 March 2014. URL: <http://www.pcgp.it/dati/2013-01/03-999999/Turkson%20Human-Rights.Cracow.81.12.12.pdf>
23. *Witte Jr. John.* Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective // The Journal of Religious Ethics. 1998. Vol. 26, № 2. P. 257–262.

Dikarev O. I. Religious and Archetypal Origins and the Contemporary Human Rights. *The relationship between legal approaches to human rights and their religious reflection in their fundamental archetypal moments, including in relation to positive law and the role that it plays in the legal development of individual countries and regions, is analyzed. In addition, the sociocultural archetype in the theory of law and legal thinking is positioned as a theoretical and methodological admissibility of inclusion in the right of deep, complex structures, constructive law and influence on the “upper” (other) levels of legal reality in the positivist paradigm of law.*

Although, according to G. Kelzen, legal science should not engage in the legitimization of law, they do not have to justify the investigated and described normative order at all, we also refer to the modern naturalist legal understanding of law (the natural law theory of law as the eternal mind), which does not allow in its framework, to see at least irrational constituents of law. As you know, the natural-legal thought in its development was several stages: from the naturalistic understanding of natural law, characteristic of mythological consciousness, to the rationalistic inherent to the present time, through the theological stage.

The law has always implicitly taken into account the previous stages of natural-legal thought, which reproduce and repeat in their regulatory influence ancient, archaic attitudes and beliefs that legitimize rational law as a product of the modern age and regulate modern social relations. The category of the archetypal meta basin and the phenomena corresponding to them can be considered in terms of sociological legal understanding. At the heart of all disputes and conflicts related to the interpretation of human rights in Europe is the conflict of legal consciousness, since for Europe the very law is a goal and at the same time a means of settling and preventing any contradictions. The religious concept of human rights treats the principle of equality in its own way, following not strictly legal, but, rather, social and moral criteria.

<https://doi.org/10.32689/2523-4625-2018-02-46-56>

Надійшла 6 березня 2018 р.