

postmodern methodology – context (situation), interactivity and pleasure (enjoyment) as the methodological basis. Through the analysis of micro-cases, demonstrated the suitability of these mechanisms to improve existing tourist practices and the prospect of creating new services. One of the main criteria for the subjective assessment of tourism products considered attractiveness, which should manage the strategy of moderation process providing travel services. Semantic superstructure of tourism is interpreted as impressions industry.

Keywords: context, interactivity, pleasure, postmodernism, tourist business, attractiveness, efficiency, tour operator, competitive advantage, tourist product, service, project management, impressions moderation.

Костиця І.

МІЖНАРОДНІ ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ НАРАТИВИ ПРАВ ЛЮДИНИ

У статті проаналізовано взаємозв'язок юридичних підходів до прав людини та їхньої релігійної рефлексії в їх принципових архетипних моментах, у тому числі відносно до позитивного права та тієї ролі, яку вона відіграє у правовому розвитку окремих країн і регіонів. При цьому соціокультурний архетип у теорії права і праворозуміння позиціонується як теоретико-методологічна допустимість включення саме в право глибинних, комплексних структур, що конструюють право та вплив на «верхні» (інші) рівні правової реальності в позитивістській парадигмі права. Хоча, як стверджує Г. Кельзен, правові науки не повинні займатися легітимацією права, вони взагалі не повинні виправдовувати дослідженого та описаного нормативного порядку, то ми також звертаємось до сучасного юснатуралістичного розуміння права (природно-правова теорія права як вічного розуму), що не дозволяє 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 міфологічного свідомості, до властивого для справжнього часу раціоналістичний, через теологічну стадію.

Ключові слова: права людини, релігійна доктрина, християнство, іслам, буддизм.

Постановка проблеми, мета дослідження. На наш погляд, правова культура визначається не тільки ступенем знання чинного законодавства, а й позицією права у системі соціально-нормативного регулювання відносин у суспільстві та в ієрархії цінностей окремої людини, співвідношення правових та духовних (перш за все релігійних, в широкому сенсі слова – моральних) норм. За цією

логікою можна говорити не тільки про юридичну, але й про соціально-нормативну культуру, в якій одним з найважливіших критеріїв є 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, користуючись термінами компаративістики, «стиль правового мислення» професійних юристів, а в логіці – справедливості населення. Регулятивні стилі соціально-нормативної культури в цьому контексті розрізняються вагою права в балансі межових регуляторів на такі: юридичні норми ранжовані залежно від інших, вищих орієнтирів; 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 проявилось у відносинах з мусульманськими меншинами-біженцями, які нині знаходяться в 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 в якості 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 в протистояння принципово відмінних європейської правової норми та верховенства обов'язкових релігійних застережень ісламу. В свій час лідер Ірану Імам Хомейні виніс фетву щодо письменника Салмана Рушді, що передбачав відповідальність автора у виді 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 з огляду на схильності 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 постраждалі,

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 азійських досліджень. Протестуючи, деякі вчені 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 щодо 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 має назву «Про розпалювання ворожнечі на основі релігії, раси, місця народження, проживання, мови та дій проти гармонії [в суспільстві];

- стаття 295А – «Про навмисні й зловмисні дії, спрямовані 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 із індійськими релігійними традиціями були майже завершені [4].

У цій колізії необхідно враховувати ряд факторів, зокрема: 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 в 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: «1) свобода – 2) рівність – 3) братерство»). Ці факти свідчать, що зміст конфліктів не є новим, просто відбуваються вони вже в іншому геопросторі та контексті геокультури. Виникає необхідність у процесі комунікації цивілізацій уточнювати терміни.

Звернемося до прояснення тріади буддійських термінів: 1) свобода – 2) рівність – 3) братерство. Глумачення у контексті їх аналога періоду Великої французької революції не прояснює ситуацію, оскільки: 1) 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 неправильних 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»); 2) «рівність» буддизм трактує як підпорядкування всіх людей одному закону природи, згідно з яким вони народжуються, старіють, вмирають; 3) ідея «братерства» базується на притаманній буддизму концепції співчуття, поваги до всього живого та сприяння 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, що 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 у норми знайомого нам права. «Віная» – це один з найстаріших інститутів автономних правових систем, де Будда є законодавцем. Серед інших відомих прикладів можемо згадати закон Хаммурапі, який є однією з найдавніших законодавчих пам'яток, що збереглася у виді клинописних написів на чорній діоритовій стелі, знайденій французькою археологічною експедицією Жака де Моргана у 1901-1902 рр. в Сузах [5]. Це свідчить про існування законів не в усній формі, а зафіксованій. Віная була перекладена китайською в V ст. н. е., а тибетською – наприкінці VIII – на початку IX ст. н. е., і вони використовуються донині як прецедент у Східній Азії (Тибеті, Монголії, Таїланді), як список приписів (від 219 до 371), який зберігається у ченців різних буддійських громад.

Релігійні люди, до яких ми зараховуємо ченців, вважають, що порушуючи закони, заповіді, моральні принципи, вони шкодять своїй душі, позбавляють себе благодаті. Таким чином правові норми здійснюють зовнішню регулювальну функцію, а релігійні – внутрішню. Взаємодіючи, ці мотиви поведінки людей доповнюють один одного і вдосконалюють її. Для подальшого аналізу необхідно

зауважити, що нинішній процес комунікації представників різних релігій, культурних традицій залежить від багатьох факторів, що вже склалася в політичні системи та режими, зокрема: 1) для регіону ісламської культури показовим є приклади Єгипту та Туреччини, де подібні проблеми вирішуються по-різному (це впливає із 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 від статусу будь-якого церковного ієрарха у Франції, Бельгії, Голландії).

Тому, на нашу думку, у Великобританії та США, на відміну від Франції, Бельгії та Голландії, носіння хіджабу в школах і громадських місцях не заборонено, а в Німеччині таке обмеження діє не у всіх землях. Перераховані 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 перш за все регулятором, і змістовний – те, кого обслуговує цей регулятор, 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. Як предмет дослідження розглядають 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 цієї роботи є дослідження ставлення ісламу, християнства, буддизму до прав людини. *Метою дослідження* є комплексне та всебічне вивчення багатоспектральної проблеми співвідношення прав людини в праві та ряду релігій у процесі соціального регулювання. Методологічну основу дослідження складає комплекс загальнонаукових методів і спеціальних методів – історично-логічного, системно-структурного, порівняльно-правового.

Вклад основного матеріалу. Чимало наукових праць виявилось надзвичайно корисними для пошуку необхідних юридичних фактів та для 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. Ісаєв визначає ключову тематику своїх досліджень. Більш 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 древніх; 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 у «лаконічно та афористично», спрощувало процес його використання в інших державах; знаходить окультні основи публічного права та імперської ідеї (рах гомана) в 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 в якості однієї з перших західних систем права Нового часу; серед провідних напрямків європейської середньовічної правової думки виділяються вчення, які орієнтувалися на релігійні постулати.

Нині асоціюють католицизм з формуванням права Європи та Північної Америки [2;6;12;18-19;23], а сучасне західне право із протестантською етикою [2;20-24], появу 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 свободної 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 інших філософсько-правових поглядів внесли представники схоластики, які відмежували гріх і злочин. Гріх розумівся як

порушення вічного Божого закону, а злочин – порушення людських законів. Тому для схоластів було характерне розуміння злочину як прояву свобідної волі (внутрішнього вибору) спрямованого на порушення принципів християнської справедливості та державних приписів (П. Абеляр, Т. Аквінський). Християнсько-релігійні філософи доби Середньовіччя наголошували на тому, що злочин – це протизаконний вчинок, що є актом волевиявлення людини, вчиненим 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 наділений особливою «благодаттю» посередників між Аллахом і людьми – посередників, у силу своїх особливих відносин з божеством покликаних стати на чолі громади. У рамках сакрального ставлення до влади виділилися 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 махдистські рухи, що набули широкого поширення в VIII-IX ст. Ці рухи засновані на вірі в прихід Махді – «посланих» Аллахом людей, які повинні були підготувати світ до Судного дня, встановити на землі кінечне царство справедливості. Однак махдистські рухи зберігали елементи общинності, адже Махді були звичайними людьми. Більш того, вони, як правило, 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 – шар'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 рамках свого роду, створивши першу халіфську династію і правила, 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 відбилося 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). У общинній традиції, так само як і в сакральній, були свої крайні форми, зокрема хариджизм. Хариджитський релігійно-політичний рух намагався привнести 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 Халіфи. 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 її права і свободи, пояснюючи їх походження актом Божественного творіння на протигагу ліберальній концепції людської природи (що відбилося в понятті природжених невід'ємних прав). Еволюція поняття «права людини» проявилася саме в рівні розбіжностей, що посилювалися в міру утвердження в Європі принципів секуляризації суспільного життя і культури та перетворенням їх в приватну справу індивіда.

В XIX ст. прихильники католицизму відкрито долучилися до дискурсу про права і проголосили про готовність їх обстоювати та обґрунтовувати з теологічних позицій. В 1963 р. Папа Іоанн XXIII проголошує енцикліку *Pasem in Terris* («Мир на землі»), яку прийнято називати Декларацією про встановлення миру в правді, справедливості, милосерді і свободі [16; 18; 23]. У цьому документі підкреслюється: мир на землі може утвердитися лише при дотриманні встановленого по Божій волі порядку, який повинен визначати відносини між людьми; кожна людину як таку Бог наділив свідомістю і свободою волі; людина має права і обтяжена обов'язками, які випливають із її природи; такі права і обов'язки є загальними і не можуть бути об'єктом посягання, і в своїй сукупності невід'ємні від людини; їх початковим джерелом є 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 (право на працю і право власності); свободу об'єднань і пересування; політичні права людини. Вперше в історії католицизму енцикліка в прямій формі закріпила принцип свободи совісті.

Документ надає великого значення обов'язкам людини у зв'язку з її правами. Ці ідеї були розвинуті 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 навколишнім 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: католицизм визнає все правильне, 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 думки містився в ряді виступів Іоанна-Павла II [16; 18-23]. Важливим у католицизмі вважається: інститут сім'ї (й відповідно, неприйняття одностатевих шлюбів); право на життя (й негативне ставлення до абортів або евтаназії).

У цьому ж ключі підготовлено Акт Генеральної Асамблеї бразильських єпископів, опублікований 15 березня 1973 року. Тут у пункті 14 пропонується створити «Світовий трибунал про людську гідність», відповідно до рекомендацій «Baden Consultation» рекомендується уникати політичності і забезпечувати будь-якому механізмові захисту прав людини об'єктивність судової природи. Він повинен також бути здатним автоматично спрацьовувати на скаргу будь-якої потерпілої особи чи групи без попередньої санкції або втручання будь-якої політичної інстанції [22, 75]. У документі Комісії Понтифіка «*IUSTITIA ET PAX*», 2011 р. зазначається, що головну відповідальність у цьому відношенні несуть самі християни. Їхній обов'язок захищати права людини у власних інститутах: церквах, школах, лікарнях. Тоді у кожному випадку Євангелія є вірним свідком. Оскільки сучасна людина настільки швидко захищає своє право, що часто забуває або, принаймні, недооцінює логічні та реальні відносини, які існують між її двома аспектами: *facultas* та *obligation*. Тобто права не існує без відповідальності. Людина може вимагати

повної поваги своїх основних прав лише тоді, коли вона сумлінно дотримується обов'язків, які передбачають ці права [22, 10].

Порівняно з протестантською ідеєю для католицизму характерний 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 у свій час зазначав, що протестант має право: сповідувати будь-який напрямок християнства; вибирати працю на свій вибір; діяти у власних економічних 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; 24].

Товариство протестантських церков в Європі концептуалізувало свою рефлексію «Права та Євангелія» у формах: 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); пріоритету прав людини перед її обов'язками (права, які існували до держави, не перебувають в компетенції законодавця і володіння ними не може бути поставлене 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 колектив (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 слідує за вірою. Аналогічну логіку було використано в 2000 р. у 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, але й колективного права (тим самим пропонується дозволити церквам та релігійним громадам самостійно приймати

власні статuti і вільно управляти своїми справами в рамках законодавства конкретної країни) [20-24].

Порівняно з іншими течіями християнства православ'я займає найбільш критичну позицію стосовно ліберальної концепції в 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 слугує шаріату в забезпеченні реалізації його приписів. Тобто носієм суверенітету є не тільки громада мусульман, але і сам шаріат, який встановлює контекст державної нормотворчості та прав людини. На підтвердження цієї тези можна 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 шаріат є єдиним джерелом для тлумачення і роз'яснення її положень. Ці релігійно-моральні орієнтири і норми фікху серйозно коректують правовий зміст конституційних положень свободи і рівноправності багатьох арабських країн [1; 13-16].

Вищезгадане дозволяє зробити певні *висновки*. Для буддизму проблема прав людини виглядає другорядною, зовнішньою відносно до її світогляду. Протестантизм також проводить досить чітку грань між своїм віровченням і правами людини з акцентом на диференціації Євангелія і права. Разом з тим у його ліберальному трактуванні прав і свобод людини головним лишається свобода совісті, принцип індивідуалізму, «світська віра» або світський прояв 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 відділення релігії від держави, наполягає на тому, що політична влада повинна орієнтуватися на совість і моральні критерії.

Сучасне ісламське правознавство формально визнає більшість прав і свобод людини в їх ліберальному розумінні, але ставить їх у залежність від дотримання імперативних приписів шариату, що істотно змінює саму природу інституту прав людини. Свобода релігії розуміється не тільки як право на сповідування віри і здійснення релігійних обрядів, а й дотримання традицій у світському житті (наприклад, щодо жіночого одягу). Крім того, з посиланням на імперативні положення шариату ісламська концепція прав людини трактує принцип рівності по-своєму, дотримуючись не строго юридичних, а переважно соціально-моральних критеріїв. Покладена в основу цієї концепції ідея справедливості закріплює, по суті, правову нерівність між мусульманами і представниками інших вір, а також між чоловіком і жінкою за рядом питань. У мусульманських країнах іслам за рідкісними винятками визнано державною релігією.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ан-Наим Абдуллахи А.* Предпосылки религиозных прав человека в исламе. Права человека и религия. Хрестоматия. М.: Библейско-богословский институт 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. Вісник Південного регіонального центру Національної 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 Хаммураби. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства / Пер. и коммент. И.М.Дьяконова.* Вестник 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.) 2016. С.85-87
11. *Погасий А.* Религия и право, 2009. М.: Институт 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 Великобританию и ФРГ. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/16-02-08.htm>[http:// www. iimes. ru/rus/stat/2008/16-02-08.htm](http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/16-02-08.htm)
 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. Журнал Высшей школы экономики. 2012. № 3. С. 7-28.
 16. *Уханов А. Д.* Проблематика архетипических основ в типах правопонимания / Правовое регулирование общества: актуальные проблемы и перспективные направления: сборник научных трудов по материалам I Международной научно-практической конференции 30 октября 2017. М.: Научно-издательский центр «Открытое знание», 2017. С. 37-44.
 17. *Ципин Владислав.* Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-тво Сретенского монастыря, 2012. 864 с.
 18. *Glendon Mary Ann.* The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights. JOURNAL OF CATHOLIC SOCIAL THOUGHT. 2013. N10:1 P.69-84.
 19. *Traer Robert.* Catholics and Human Rights / Robert Traer // Religion and Human Rights. URL: [http:// religionhumanrights. com/ Religion/ Christian/ Catholic/catholics.fhr.htm](http://religionhumanrights.com/Religion/Christian/Catholic/catholics.fhr.htm)
 20. *Moyn Samuel.* From unintended to reinvented: The Reformation and human rights Samuel Moyn / The Protestant Reformation and human rights. – 2017. – May 3. – the Graduate Center, CUNY. URL: [http://www https:// tif.ssrc. org/ 2017/ 11/08/ the-protestant-reformation-and-human-rights/#Moyn](http://www.tif.ssrc.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. 2017. May 3. the Graduate Center, CUNY. URL: [http://www https:// tif.ssrc. org/ 2017/ 11/08/ the-protestant-reformation-and-human-rights/#Moyn](http://www.tif.ssrc.org/2017/11/08/the-protestant-reformation-and-human-rights/#Moyn)
 22. The Church and Human Rights. – Working Paper No. 1. – 1st Edition 1975 2nd Edition 2011. – Vatican City: Pontifical Commission «IUSTITIA ET PAX», 2011. 79 p.
-

23. *Turkson Peter K. A.* The Catholic Church and Human Rights. Slovak Bishops Conference, Bratislava, 4 March 2014. URL: <http://www.pcgp.it/dati/2013-01/03-999999/Turkson%20Human-Rights.Cracow.81.12.12.pdf>
24. *Witte Jr. John.* Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective. *The Journal of Religious Ethics.* 1998. Vol. 26, No. 2. P. 257-262.
25. *Steinmetz-Jenkins Daniel.* Protestantism, human rights, and contemporary critiques of secularism. *The Journal of Religious Ethics.* 1998. Vol. 26, No. 3. P. 157-163.

R E F E R E N C E S

1. An-Naym Abdullakhy A. Predposylky relyhoznykh prav cheloveka v yslame. Prava cheloveka y relyhya. Khrestomatya. M.: Bybleisko-bohoslovskiy ynstitut sv. apostola Andreia, 2001. 496 s.
2. Barenboim P.D. Bybleiskoe nachalo fylosofyy prava. Zakonodatelstvo y ekonomyka. 2012. # 2. S. 9-17
3. Blavatska-Kalinska O.M. Poniattia zlochynu u serednovichnii filozofsko-pravovii paradyhmi. Visnyk Pivdennoho rehionalnoho tsentru Natsionalnoi akademii pravovykh nauk Ukrainy. 2016. № 8. S.23-30
4. Hlushkova Yryna. Mynnoe pole oskorblennoho ynduyzma: podryvy y uvechia. Otechestvennye zapysky. 2014. # 6 (63). S.32-39
5. Zakony Khammuraby. Zakony Vavylonyy, Assyryy y Khettskoho tsarstva / Per. y komment. Y.M.Diakonova. Vestnyk drevnei ystorry. 1952. #3. S. 309-311.
6. Mark van Khuk. Pravo kak kommunykatsiya. SPb., 2012. 320 s.
7. Ysaev Y.A. Politica hermetica. Skrytye aspekty vlasty. – M., YuRYSTЪ, 2002. 411 s.
8. Ysaev Y. A. Topos y nomos: prostranstva pravoporiadkov. M.: Norma, 2007. 416 s.
9. Ysaev Y. A. Tenevaia storona zakona. Yrratsyonalnoe v prave. M.: Prospekt, 2012. 364 s.
10. Laletyna Yu. V. Sootnoshenye poniatiy «pravo» y «vynaia» II: Sravnytelnoe pravovedenye v stranakh Azyatsko-Tykhookeanskoho rehyona materyaly mezhdunarodnoi nauchno-praktycheskoi konferentsyy molodykh uchenykh, aspirantov, soyskatelei, mahystrantov y studentov (h. Ulan-Ud, 15 aprelya 2016 h.) 2016. C.85-87
11. Pohasyi A. Relyhya y pravo, 2009. M.: Ynstitut relyhy y prava, 2001. 192 s.
12. Post R. Relyhya y svoboda slova: yzobrazheniya proroka Mukhammeda. Sravnytelnoe konstytutsyonnoe obozrenye. 2006. # 3 (56). S.59-71.

13. Pyniuhyna E.V. Novye podkhody k yntehratsyy musulman v Velykobyrtanyy y FRH. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/16-02-08.htm><http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/16-02-08.htm>.
14. Siukyiainen L.R. Yslam y prava cheloveka v dyalohе kultur y relyhyi. M.: OOO «Sadra», 2014. 212 s.
15. Siukyiainen L.R. Sovremennye relyhyoznye kontseptsyy prav cheloveka: sopostavlenye teolohycheskoho y yurydycheskoho podkhodov. Pravo. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomyky. 2012. # 3. S. 7-28
16. Ukhanov A. D. Problematyka arkhetypycheskykh osnov v typakh pravoponymaniya / Pravovoe rehulyrovanye obshchestva: aktualnye problemy y perspektivnye napravleniya: sbornyk nauchnykh trudov po materyalam I Mezhdunarodnoi nauchno-praktycheskoi konferentsyy 30 oktyabria 2017. M.: Nauchno-yzdatelskiy tsentr «Otkrytoe znanye», 2017. S.37-44
17. Tsyypn Vladyslav. Kanonycheskoe pravo. 2-e yzd. M.: Yzd-tvo Sretenskoho monastiria, 2012. 864 s.
18. Glendon Mary Ann. The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights. JOURNAL OF CATHOLIC SOCIAL THOUGHT. 2013. N10:1 P.69-84
19. Traer Robert. Catholics and Human Rights / Robert Traer // Religion and Human Rights. URL: <http://religionhumanrights.com/Religion/Catholic/catholics.fhr.htm>
20. Moyn Samuel. From unintended to reinvented: The Reformation and human rights Samuel Moyn / The Protestant Reformation and human rights. – 2017. – May 3. – the Graduate Center, CUNY. URL: <http://www.tif.ssrc.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. 2017. May 3. the Graduate Center, CUNY. URL: <http://www.tif.ssrc.org/2017/11/08/the-protestant-reformation-and-human-rights/#Moyn>
22. The Church and Human Rights. – Working Paper No. 1. – 1 st Edition 1975 2nd Edition 2011. – Vatican City: Pontifical Commission «IUSTITIA ET PAX», 2011.79 p.
23. Turkson Peter K.A. The Catholic Church and Human Rights. Slovak Bishops Conference, Bratislava, 4 March 2014. URL: <http://www.pcgp.it/dati/2013-01/03-999999/Turkson%20Human-Rights.Cracow.81.12.12.pdf>
24. Witte Jr. John. Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective. The Journal of Religious Ethics. 1998. Vol. 26, No. 2. P. 257-262

25. Steinmetz-Jenkins Daniel. Protestantism, human rights, and contemporary critiques of secularism. *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, No. 3. P. 157-163.

Костыря И. Международные политико-правовые нарративы прав человека.

В праве всегда имплицитно учитывали предыдущие стадии естественно-правовой мысли, которые воспроизводят и повторяют в своем регулятивном воздействии древние, архаичные установки и верования, легитимизирующие рациональное право как продукт эпохи модерна и регулирует современные общественные отношения. Категорию архетипической метаосновы и соответствующие им явления можно рассматривать в терминах социологического правопонимания. В центре всех споров и конфликтов, связанных с трактовкой прав человека в Европе стоит коллизия правовых сознаний, поскольку для Европы само право представляет собой цель и одновременно средство урегулирования и предупреждения любых противоречий. Религиозные концепция прав человека трактуют принцип равенства по-своему, следуя не строго юридическим, а скорее, социально-нравственным критериям.

Ключевые слова: права человека, религиозная доктрина, христианство, ислам, буддизм.

Kostyrya Inna. International political and legal human rights narratives.

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. The article analyzes the relationship between legal approaches to human rights and their religious reflection in their fundamental archetypal moments, including positive law and the role that it plays in the legal development of individual countries and regions. Moreover, the social and cultural archetype within the theory of law and legal thinking is positioned as a theoretical and methodological admissibility of inclusion into the right of deep and complex structures, constructive law and influence on the «upper» (other) levels of legal reality in the positivist lawparadigm. Although, according to G. Kelzen, legal science should not engage in the process of law legitimization, 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 to see at least the irrational components of law. In its development the natural-legal thought is known to

have passed 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.

Keywords: human rights, religious doctrine, Christianity, Islam, Buddhism.

Шедяков В.

«ОБЩЕСТВО ЗНАНИЙ»: СОЦИАЛЬНЫЕ РОЛИ, ОРГАНИЗАЦИОННО-УПРАВЛЕНЧЕСКИЕ ИННОВАЦИИ

Изменения в научно-образовательных структурах рассматриваются в контексте глубоких общемировых социальных трансформаций. Характер постглобализма оказывается восприимчив к социальным комбинациям потребительского самоограничения в пользу творческого процесса и индивидуальной самодисциплины ради реализации сущностных сил. Центральной социально-экономической фигурой становится личность вооружённого знанием научного консультанта-эксперта по конкретным вопросам теории и практики (включая и образовательный процесс). Формирование благотворной социально-экономической среды перемен связывается с поддержкой адекватного Сверхпроекта развития, а инновационных точек концентрации изменений – с усилением научно-образовательно-производственных кластеров с ядром из мозговых центров. Как наиболее плодотворная для них анализируется стратегия, обеспечивающая гуманизацию общественной жизни и деятельности (в частности, содержательную, функционально-ролевую и организационно-управленческую).

Ключевые слова: общество знаний, парадигма, научно-образовательно-производственный кластер.

Знания – важнейший ресурс качества жизни и самоосуществления в ней, а использование ценностно-смысловых комплексов – крайне эффективное направление обеспечения нужного вектора изменений во всём диапазоне возможностей социального управления. Вместе с тем очевидно, что нарастание, прежде всего, в процессе добывания и обработки знаний суммарной мощи человечества само по себе создает основания для выдвигания совершенно новых требований к мировоззрению, мотивации, целям и социетальному управлению, осознание и освоение которых становится важнейшей первоочередной задачей.

В этом контексте основной *целью данной статьи* становится выделение новых граней научно-образовательных ролевых изменений,