

РЕЛІГІЯ І ПРАВА ЛЮДИНИ В ДИСКУРСАХ І ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ ТА УНІВЕРСАЛІЗМУ

Розглянуто зміст та особливості співіснування універсальних та локальних (насамперед релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини; досліджено специфіку суперечливих взаємин релігійних уявлень і настанов та прав людини в дискурсивних і практичних вимірах культурного релятивізму та універсалізму; проаналізовано особливості бачення універсальних та локальних кодексів прав людини в ісламі, християнстві, зокрема католицизмі, у просторі системи "азійських цінностей". Наголошено на необхідності й важливості віднайдіння балансу між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, поєднання прихильності до відповідних релігійних традицій із відданістю універсальності прав людини. Як можливий варіант розглянуто спробу інтеграції універсальних цінностей в тіло відповідних партикулярних релігійних і культурних традицій, а, з іншого боку, збагачення універсальних стандартів прав людини унікальними релігійно-культурними цінностями.

Ключові слова: релігійні цінності, релігійні традиції, права людини, культурний релятивізм, універсалізм.

Постановка проблеми. В умовах глобалізаційних трансформацій, що відбуваються в сучасному світі, актуалізується проблема співіснування чи, можливо, навпаки, конфронтації універсальних і локальних (зокрема, релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини. Більшість цих підходів стосуються культурного контексту, у межах якого відбувається їх інтерпретація та практичне здійснення; і універсалізм та культурний релятивізм постають принципово протилежними напрямками реалізації прав людини. Прибічники релятивізму аргументують свою позицію тим, що прив'язка концепцій прав людини до певного релігійного та культурного ґрунту є найбільш ефективною, оскільки базується на кращому розумінні сутнісних характеристик певної релігійної традиції, яка, у свою чергу, об'єднує людей у спільноти на основі освячених божественним авторитетом норм і цінностей. Прибічники універсалізму, з іншого боку, наголошують на тому, що "більш однорідний і єдиний підхід до захисту прав людини є ефективнішим" [21, р. 1]. Релятивісти вважають, що під час застосування ідеї універсальних прав людини слід урахувати релігійні вірування та культури кожного суспільства, тоді як, на думку універсалістів, права і свободи людини настільки поширені, що їх можна реалізувати безпосередньо, незважаючи на відповідний культурний контекст. Звернення до сучасних релігієзнавчих та міждисциплінарних досліджень проблематики прав людини засвідчує неоднозначність наявних підходів та відсутність дослідницького консенсусу стосовно того, який із них є найбільш ефективним.

Метою статті є розгляд особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму.

Ступінь опрацювання теми. До теми взаємозв'язку релігійних ціннісних настанов та прав людини в контексті проблематики культурного релятивізму та універсалізму звертається ціла низка сучасних дослідників – релігієзнавців, філософів, культурологів, правників тощо. Насамперед, на нашу думку, заслуговують на увагу дослідницькі пошуки і напрацювання Х. Бадзе, Р. Сванк, Т. Бассама, М. Ф. Брауна, Л. А. Корсері, А. Фараза, Р. Жирара, М. Д. Герсковіца, С. Ф. Гантінгтона, П. Яроцького, І. Кондратьєвої, Т. Іногучі, Е. Ньюмана, К. Інтерніцці-Аццетті, А. Е. Майер, К. Шафієва, М. Шонгве, А. А. Ан-Наїма, Г. Загребельські, Ф. Р. Тесона, Л. Хенкіна, Дж. Брубакера, Дж. Клейтона, Дж. Доннеллі, Дж. Гарретта, З. Гурбані, Д. Літтмана, А. Сена та ін.

Виклад основного матеріалу. Більшість культур світу, особливо ті, що пов'язані з потужними релігійними та філософськими традиціями, такими як конфуціанство, буддизм, індуїзм, іудаїзм, християнство та іслам, мають тривалу історію, є поширеними й глибоко вкоріненими в життях, віруваннях і цінностях мільярдів людей. Й "іноді норми прав людини сучасного світу вступають в суперечність з вимогами цих культур, релігій і філософій" [9, р. 169]. Окремі суспільства не бажають виконувати вимог міжнародних прав людини в приватній сфері, керуючись власним кодексом поведінки, про який повідомляють їхні релігії або традиційні системи цінностей. Це напруження між універсальністю норм у приватній сфері і релігійним традиційним законом зумовлює зміст наявних стандартів людських прав.

Зростання популярності й розквіт класичного культурного релятивізму зазвичай пов'язують з роботами Ф. Боаса та його учнів, Р. Бенедикта, М. Міда та М. Герсковіца. Хоча позиція американського дослідника була насправді дещо неоднозначною, він заклав основи для ґрунтового розроблення концепції культурного релятивізму, відійшовши в антропології від еволюційних підходів і зосередившись на уявленні про культуру як інтегровану систему поведінки, значень і психологічних схильностей. У роботах боасніанців підкреслюється, що кожна культура являє собою особливий соціальний світ, який відтворює себе через інкультурацію, процес, за допомогою якого цінності, емоційні настрої й поведінка, переконання та вірування передаються від одного покоління до наступного. Ці цінності й практики зазвичай сприймаються членами суспільства як унікальні та вищі за всі інші – звідси й універсальність (чи то абсолютність) етноцентризму. Оскільки розуміння пов'язане з інкультурацією, то необхідно, як вважає М. Ф. Браун, "інтерпретувати культуру на основі її власної внутрішньої логіки, а не через застосування універсального критерію" [6, р. 365]. Цей принцип поширюється на все – від мови та систем споріднення до моралі, права, онтології та релігії. "Ми повинні визнати плюралістичну природу систем цінностей світових культур... не можна судити на основі лише якоїсь однієї системи" [11, р. 109], – наголошує М. Герсковіц.

Практичний досвід життя в суспільствах з розмаїттям релігій та культур лежить в основі релятивізму в міжнародних дебатах про стандарти прав людини за межами окремих держав та їхніх кордонів. Культурний релятивізм – це концепція, згідно з якою людські цінно-

сті далекі від універсальних і значною мірою залежать від релігійних і культурних особливостей нації; відповідно, практики та переконання однієї культури чи релігії не можна оцінювати за стандартами іншої. У цьому контексті релятивісти стверджують, що, наприклад, ісламські концепції прав людини не слід судити за стандартами Загальної декларації прав людини, оскільки вона є вираженням західної думки. Ідея універсальності людських прав розглядається прибічниками релятивізму як спроба нав'язати принципи однієї релігії чи культури представникам іншої. Тобто ця ідея, на їхню думку, ніби закриває очі на релігійні та культурні відмінності між націями, які "заважають представникам однієї культури сприйняти цінності, поширені в іншому суспільстві" [20, р. 112].

Прихильники ідеї універсальності людських прав, у свою чергу, вважають, що існують стандарти, які можуть бути застосовані до будь-якого суспільства, оскільки, на їхню думку, права людини не є продуктом однієї культури чи релігійної традиції, а можуть бути розроблені лише спільними зусиллями всього світового співтовариства; "вірування, цінності, норми, настрої та практики є універсальними ознаками культури" [12, р. 48]. У цьому зв'язку постає питання, чи можуть універсальні стандарти прав людини існувати у світі, який рясніє різноманіттям релігій та культур? І ті, хто дотримується концепції культурного релятивізму, наголошують на тому, що "кожна релігія чи культура можуть бути оцінені лише на основі їхніх власних принципів, а не у світлі універсальних критеріїв. І, відповідно, права людини, закріплені в міжнародних документах, реалізуються в конкретній країні з урахуванням її особливих культурних (національних, релігійних) особливостей" [20, р. 107]. Іншими словами, різноманітні історичні традиційні норми і цінності, культура та релігійні вірування різних народів впливають на розуміння прав людини та їх застосування. При цьому слід зауважити, що прихильники обох підходів висувують достатньо обґрунтовані аргументи на захист своїх поглядів.

Прояви культурного релятивізму постають найбільш яскраво, коли йдеться про практику держав, які роблять застереження щодо договорів з прав людини, зокрема з релігійних причин. Зокрема, якщо перший пункт статті 18 Загальної декларації прав людини – "Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії" – був прийнятим для всіх релігійних конфесій, то другий пункт цієї статті – "це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання..." [1] – створив проблеми для деяких мусульманських держав. Вони наголошували на тому, що Коран забороняє мусульманину змінювати свою релігію, і критикували християнських місіонерів, які прагнули навернути мусульман у християнство. Саудівська Аравія утрималась під час заключного голосування за Загальну декларацію в 1948 році через цей пункт, виступивши проти права людей змінювати свою релігію. Керівництво цієї країни стверджувало, що Загальна декларація прав людини відображає західну, християнську культуру і розходиться з моделями культури східних держав. Цей приклад дає підстави стверджувати, що свободи, сформульовані в Загальній декларації прав людини, важко узгодити з теократичною основою ісламської думки та ісламського права.

Постійна мусульманська критика Декларації як упередженої антирелігійної та політичної гегемонії ґрунтується на відмові від універсальних вимог світської моралі. В ісламі робиться наголос на суто ісламському характері прав людини і заперечується їх світське підґрунтя, до чого, на думку Т. Бассама, загалом можна

ставитись терпимо за умови усвідомлення сутності прав людини. Проте ісламські дебати про шариат, які точаться в сучасному ісламському праві, "не дають ніяких гарантій захисту прав людини, і прибічники ісламізму як політичного тлумачення ісламу не можуть дати нам ніяких підказок щодо цього" [5, р. 213].

Слід зауважити, що частина мусульман, яка не в змозі побачити відмінності між значеннями прав людини, представленими в Загальній декларації та регіональних документах (зокрема Каїрській декларації) з прав людини, схильна вважати, що історичні формулювання шариату завжди забезпечували права людини на належному рівні. Зокрема, на думку А. А. Ан-Наїма, "пропонуючи відносно високий рівень захисту прав жінок і немусульман, історичні формулювання шариату забезпечували кращий захист прав людини, ніж інші нормативні системи в минулому" [16, р. 98]. Однак, оскільки традиційними є відмови шариату жінкам (і немусульманам) в тій самій мірі свободи та соціальної справедливості, яка надається чоловікам-мусульманам, відповідно, рівень захисту прав в ісламі є недостатнім, якщо порівнювати зі стандартами, які вимагають рівних прав для всіх людей незалежно від таких ознак, як релігія, переконання чи стать.

Проблема прав людини та спільноти є актуальною не лише для мусульманської традиції. Наприклад, більше ніж сорок азійських держав підписали Бангкокську декларацію з ідеєю, що універсальність повинна враховувати вплив локальних особливостей, активні процеси встановлення норм і різне історичне, етнічне та релігійне підґрунтя. Слід зауважити, що релігії – з особливим посиленням на конфуціанство, буддизм, іслам – є центральним елементом так званих "азійських цінностей", які не відокремлюють духовний аспект від інших сфер життя, як це часто відбувається на Заході. Тоді як західна секуляризація, на думку Т. Іногучі та Е. Ньюмана, призвела до моральної порожнечі та негативних імпульсів індивідуалізму, Східна Азія може пишатись тим, що "релігії все ще відіграють велику роль у формуванні її ідентичності та колективної орієнтації" [14]. З погляду культурного релятивізму, якому азійські правителі надають перевагу, немає місця для зовнішньої чи внутрішньої критики, оскільки повага до культурних і релігійних традицій переважає над можливістю критичної оцінки. Більшість "азійських цінностей", зокрема заперечення особистих свобод на користь гармонії всередині сім'ї та більшої спільноти, пошани до влади формує насамперед конфуціанська релігія, яка підтримує поле для суперечок стосовно універсального виміру прав людини. У політичному плані конфуціанські настанови, імовірно, зміцнюють національну владу у світлі "загального блага" й формують громадян, готових підкорятися ієрархії. У деяких випадках доволіня інтерпретація "азійських цінностей", заяви про етнічну та релігійну ідентичність стають інструментом, який використовують авторитарні лідери, щоб зберегти свою владу, виправдати недотримання стандартів прав людини. У збірці про конфуціанські традиції в східноазійській сучасності професор Ту Вей-мін зазначає, що "в політичній філософії конфуціанства бракує концепцій свободи, прав людини, приватності та належного судового процесу", але водночас китайський дослідник стверджує, що "конфуціанська турбота про обов'язки не суперечить вимогам прав" [7, р. 347]. Справді, конфуціанство не пропонує ідеї прав людини, заснованої на визнанні вільних і рівних людей, які мають особливу цінність та гідність, щоб мати можливість планувати або змінювати свої цілі незалежно від їхньої етичної ідентичності. Ми

тут також не маємо справу з демократичним політичним поглядом. Однак, навіть якщо Конфуцій не був великим поборником ліберальної свободи, все ж є вагомі підстави поставити під сумнів монолітний образ авторитарного Конфуція, який стверджується у деяких спрощених та однобічних інтерпретаціях сучасними прихильниками азійських цінностей. Учення мислителя тісно вбудоване в китайське суспільство, переплітаючись із буддиськими, джайністськими, даоськими та іншими доктринами з досить суперечливими наслідками. Наприклад, буддизм обґрунтовує значущість толерантності та рівності, залишаючи при цьому багато простору для волі та вільного вибору. Компонент свободи в буддиській думці не знищує дисципліну, законослухняність, на якій наголошує конфуціанська етика, але було б помилкою вважати конфуціанство єдиною традицією в Азії чи Китаї.

Загалом азійський регіон є досить строкатим в ідейному й ціннісному плані, а ідея Східної Азії як однорідної єдності походить радше від євроцентристської позиції, яка часто ігнорує те, що азійські традиції різняться між собою. У азіатів можуть бути спільні деякі характеристики, що виходять за межі національних, релігійних та ідеологічних відмінностей, хоча немає універсальних цінностей, які підходили б для всієї частини цієї надзвичайно великої спільноти. Прихильники азійського партикуляризму допускають внутрішню гетерогенність у регіоні, але в межах колективної турботи про суспільство, поваги до ієрархій, соціального порядку й дисципліни та недовіри до політичного лібералізму, що вважається типовим для західної культури, зокрема, християнської традиції. На відміну від того, що відбувається на атомізованому та ліберальному Заході, на переконання Л. А. Корсері, поведінка людини в межах східноазійських традицій "мотивується насамперед дбайливістю відповідальністю щодо інших, ощадливістю та особистою жертвовністю, заради загального блага" [8, р. 89].

Слід зазначити, що критика універсальності прав людини лунала не лише з боку представників незахідних суспільств. Відомий учений С. Гантінгтон писав: "Однак західні концепції кардинально відрізняються від тих, що поширені в інших цивілізаціях. Західні ідеї індивідуалізму, лібералізму, конституціоналізму, прав людини, рівності, свободи, верховенства права, демократії, вільного ринку, відокремлення церкви від держави часто не мають суттєвого резонансу в ісламській, конфуціанській, японській, індуїстській, буддистській або православній культурах. Зусилля Заходу пропагувати кожну з цих ідей викликають натомість реакцію проти "імперіалізму прав людини" та потребу відстоювати національні цінності... Саме уявлення про те, що може існувати "універсальна цивілізація", є західною ідеєю, яка прямо суперечить партикуляризму більшості азійських суспільств та їхньому акценту на тому, що відрізняє один народ від іншого" [13, р. 19–20].

На думку Бенедикта XVI, "релятивізм став центральною проблемою для віри нинішнього часу" [19] і сумнівність строго релятивістської позиції стала вже достатньо очевидною. Тому римсько-католицька церква займає принципово антирелятивістську позицію, власне нею запропонований "сучасний релігійний дискурс анти-релятивізму..." [15, р. 7]. При цьому критика церквою релятивізму стосується й демократії та прав людини, оскільки "...сучасне розуміння демократії здається нерозривно пов'язаним з релятивізмом, а релятивізм розглядається як справжня гарантія свободи, насамперед у тому, що становить її сутність – свободі совісті й віро-

сповідання" [3, с. 52–53]. Такі припущення спонукають понтифіка до більш глибокого аналізу релятивістських та універсалістських вимірів демократії. Зокрема, постановки питання, чи немає в демократії і нерелятивістського ядра, чи не заснована вона на непорушних правах людини, існують насамперед для того, щоб гарантувати й забезпечувати їх. Права людини не підпорядковані заповіді плюралізму й толерантності, вважає Бенедикт XVI, а утворюють зміст толерантності та свободи. Позбавлення людини її невід'ємних прав ніколи не може стати змістом права або бути смыслом свободи. І, відповідно, політика є справедливою і сприяє свободі та забезпеченню прав людини лише в тому разі, "якщо служить поєднанню цінностей і прав, які вказує нам розум" [3, с. 54].

Проте вагомий, можна сказати, визначальний, аргумент католицької церкви в критиці нею релятивізму й сучасних форм демократії полягає в тому, що демократія повинна звертатись до трансцендентного критерію легітимності, щоб бути стійкою. З погляду католицизму, будь-яка спроба розв'язати проблему стабільності й життєздатності демократичних режимів, забезпечення прав людської особистості, взаємозв'язку між релятивізмом, релігією і демократією передбачає звернення до абсолютного. Бо в іншому разі заперечення суверенного авторитету Бога призведе до розпаду морального порядку суспільства, і, відповідно, до формування "анархії", яка може бути подолана через встановлення певного типу "тиранії", що підриває засадничі вимоги християнської концепції природного права та "спільного блага". Тому церквою було запропоновано антипод релятивізму – "ідея абсолютної моральної істини" [15, р. 20].

Слід зауважити, що ще напередодні обрання папою Й. Ратцінґер, критично оцінюючи реалії і парадокси початку XXI століття, заявив, що сьогодні наявність чіткої віри, заснованої на віровченні церкви, часто називають фундаменталізмом, тоді як релятивізм, тобто готовність змінювати свою позицію з кожною зміною доктрини, здається багатьом єдиним ставленням, яке може впоратися із сучасністю. [Див.: 22, р. 255]. Й. Ратцінґер засудив моральний релятивізм, з яким часто пов'язують культурний релятивізм як основну руйнівну силу в людських справах. І його виклик релятивізму, за словами Р. Жирара, "важливий не лише для Церкви та Європи, а й для всього світу" [10, р. 43]. За роки, що минули після обрання Бенедикта XVI, ця опозиція між "релятивізмом" і "ясною вірою, заснованою на віровченні Католицької церкви", стала, по суті, одним із лейтмотивів її діяльності. Постійно сановники церкви різних рангів за будь-якої нагоди наголошують на тому, який негативний вплив, імовірно, має релятивізм на сучасне суспільство і уявляють християнство як єдино доступний антидот проти нього. На думку деяких дослідників позиції католицької церкви в цьому питанні, можна говорити про своєрідний інтелектуальний "хрестовий похід" проти диктатури релятивізму [Див.: 10].

Слід підкреслити, що у своєму наступі на релятивізм католицька церква не ратує за універсальну (поза- чи надконфесійну) систему цінностей, радше може йтись про ствердження католицького універсалізму у формі абсолютизму чи ексклюзивізму. Тому попри зміни, які відбувались в історії християнства, втрату церквою єдності, реформаційні події XVI ст., католицька церква не згодна з релятивним статусом, статусом однієї з церков чи релігійних напрямів, і продовжує оспорювати положення, які не відповідають її доктрині, цим підтверджуючи існування універсальних цінностей, інтерпретато-

ром і гарантом яких є католицька церква, і які повинні пропонуватись для всіх: католиків та не-католиків, віруючих та невіруючих, тобто незалежно від прихильності релігійній вірі, яку вони сповідують. Таким чином, існує місце своєрідний конфесійний (на відміну від секулярного, опертого на раціональні підвалини) універсалізм – коли одна релігія прагне піднятися над іншими – не об'єднати, а нав'язати свої стандарти й цінності.

Зв'язок між питаннями релятивізму та демократії був достатньо чітко окреслений також Папою Іваном Павлом II у документі, який суттєвим чином сприяв зростанню популярності релігійного дискурсу антирелятивізму після закінчення холодної війни – в енцикліці "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"): «Сьогодні, коли багато країн є свідками падіння ідеологій, які пов'язували політику з тоталітарним баченням світу, насамперед марксизму, існує не менш серйозна небезпека заперечення фундаментальних прав людської особи та чергового захоплення політикою навіть релігійних потреб, укорінених у серці кожної людської істоти. Це загроза поєднання демократії з етичним релятивізмом, який позбавляє політичне та соціальне життя незмінної моральної основи, результатом чого є неможливість пізнати правду. Бо справді, "коли нема жодної визначальної правди, яка провадила б політичну діяльність і керувала нею, тоді ідеями та переконаннями можна легко маніпулювати задля цілей, які ставить собі влада. Як учить історія, демократія без цінностей легко перетворюється на відкритий або тонко прихований тоталітаризм"» [2].

Головний аргумент, який тут наводить Іван Павло II, полягає в тому, що релятивізм не в змозі запропонувати будь-які чіткі, усталені принципи забезпечення людських прав. З погляду сучасного католицизму, політична система, заснована на релятивізмі, веде до розпаду моральної тканини суспільства і в підсумку до появи відповідного політичного режиму, який радикально заперечує основні принципи свободи й демократії, фундаментальні права людської особистості. Католицький дискурс антирелятивізму рішуче стверджує, що демократії можуть досягти успіху в установленні стабільного політичного порядку, забезпеченні прав людини, лише якщо вони звертаються до набору абсолютних моральних або політичних цінностей, які вважаються такими, що походять із трансцендентного джерела.

Висновки: Система універсальних прав людини прагне створити своєрідний нормативний дороговказ загальноприйнятих стандартів гуманності й гідності, які мають поважати всі держави та релігійні спільноти і за дотримання яких вони повинні нести відповідальність. З іншого боку, зростання регіоналізму та релігійного партикуляризму спричинює фрагментацію міжнародної системи прав людини. Регіональні договори про права людини, системи релігійних законів і цінностей стають основою норм та стандартів у сфері людських прав, що відображують наявні культурні й релігійні відмінності, відмінності, які часом є своєрідною опозицією універсальній системі прав людини, обриси якої постають у різних міжнародних документах, прийнятих у XX–XXI ст.

Слід визнати, що в сучасному світі спостерігається прагнення окремих релігій (зокрема, ісламу та християнства) ідею універсалізму й практику її ствердження пов'язувати саме зі своїми засадничими принципами, яким надається абсолютний, всеосяжний, неповторний характер. І, відповідно, якщо перефразувати С. Гантінгтона, можна говорити про своєрідне зіткнення універсалізмів. Коли світові релігії вважають себе універсальними, а свої істини – абсолютними для всього людства,

та в разі політизації ці релігії розвивають ідеології політичного універсалізму, які можуть привести до розбудови концепції світового порядку та спроб її практичної реалізації. З цієї метою ці релігії прагнуть об'єднати локальні культури, поставити себе над ними, як і над національними, регіональними формами релігійності, таким чином формуючи ширшу цивілізацію і більшу здатність формувати світ за її межами відповідно до власного нео-абсолютистського бачення. Прикладом можуть бути мусульманські фундаменталісти, які є нео-абсолютистами й водночас релятивістами. Таким чином, можна говорити про один із парадоксів релятивізму, який полягає в тому, що він часом прагне стати універсалізмом чи радше абсолютизмом, пропонуючи (а часто й нав'язуючи) систему своїх ціннісних настанов як єдино правильну й істинну; "релятивізм сам уже містить в собі догматизм: він настільки впевнений в собі, що вимагає підпорядкування від тих, хто його не поділяє" [3, с. 60]. У цьому зв'язку актуалізується і тема ексклюзивізму на релігійному ґрунті, де ексклюзивізм полягає у переконанні в тому, що моя віра (наприклад, християнство) є істинною вірою; інші віри хибні.

За цих умов важливо поєднувати прихильність до відповідних релігійних традицій з твердою відданістю універсальності прав людини, знайти баланс між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, у якому ми живемо. Можливим варіантом є спроба інтеграції універсальних цінностей у тіло відповідних релігійних і культурних традицій, соціально-політичних систем тощо, які відстоюють цінності, що не відповідають загальноприйнятому універсальному кодексу прав людини. З іншого боку, важливо також збагатити універсальні стандарти прав людини певними унікальними релігійно-культурними цінностями. Необхідно "цінувати релігійні відмінності, так само як зберігати турботу про інших людей незалежно від релігії" [4, р. 6]. Універсальна доктрина прав людини не повинна бути відкинута на підставі культурного і релігійного релятивізму. Водночас регіоналізм та релігійний партикуляризм у питаннях прав людини має бути ретельно вивченим задля пошуку шляхів для побудови мостів між різними цивілізаціями та системами цінностей, адже повага до культурних та релігійних традицій відіграє роль важливого способу забезпечення дотримання прав людини.

Список використаних джерел

1. Загальна декларація прав людини. URL: <https://www.coe.int/tk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version->
2. Іван-Павло II. Енцикліка "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"). URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syayvo-istini.html>
3. Ратцингер Йозеф (Папа Бенедикт XVI). Цінності в епоху перемен. О соответствии вызовам времени. Москва : Библийско-Богословский институт Св. апостола Андрея, 2007. 163 с.
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration // The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>
5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley : University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49. №3. P. 363–383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons / Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome : Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam // Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50. № 2. P. 160–189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22. № 3. P. 42–48.

11. *Herskovits M. J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia / O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3–27.
14. *Inoguchi T., Newman E.* Introduction: "Asian values" and democracy in Asia // Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. *Invernizzi-Accetti C. E.* Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. *Mayer A. E.* Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. *Ratzinger J.* Messa "Pro Eligendo Romano Pontefice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html
19. *Ratzinger J.* Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' // Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. *Shafiev K.* The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106–115.
21. *Shongwe M.* Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1–19.
22. *Zagrebel'sky G.* One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival / S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247–268.

References

1. Zahalna deklaratsiia prav liudyny [The Universal Declaration of Human Rights]. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> [in Ukrainian].
2. John Paul II. Entsiklika "Veritatis Splendor" ("Siaivo Istyny") [Encyclical "Veritatis splendor" ("The Splendor of the Truth")]. URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syayvo-istini.html> [in Ukrainian].
3. Rattsinger Yozef (Papa Benedikt XVI). Tsennosti v epohu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni [Values in an era of change. On meeting the challenges of the times]. Moskva: Bibleysko-Bogoslovskiy institut Sv. apostola Andrey, 2007. 163 s. [in Russian].
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration. The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>

Andrii Marchenko, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGION AND HUMAN RIGHTS IN DISCOURSE AND PRACTICE OF CULTURAL RELATIVISM AND UNIVERSALISM

The content and features of the coexistence of universal and local (primarily religious) values and approaches to the problem of human rights are considered; the specifics of the contradictory interaction of religious ideas and attitudes and human rights in the discursive and practical dimensions of cultural relativism and universalism have been studied; the features of the vision of universal and local codes of human rights in Islam, Christianity, in particular Catholicism, in the space of the system of "Asian values" are analyzed; the influence of a dialectical interrelationship between the universality of norms in the private sphere and the religious traditional law on the establishment of the fundamental standards of human rights was examined. It is noted that in the modern world there is a desire of some religions (for example, Islam and Christianity) to connect the idea of universalism and the practice of its assertion with their basic principles, which are given an absolute, comprehensive, infallible nature. In this connection, the topic of religious exclusivity is also relevant, where exclusivism is the belief that my faith is the true faith and other beliefs are wrong. On the other hand, the author points to one of the paradoxes of relativism, which is that it sometimes seeks to become universalism or, rather, absolutism, proposing (and often imposing) a system of its values as the only true. The article emphasizes the necessity to value religious differences, as well as to care for other people, regardless of religion, the need and importance of finding a balance between the universalist understanding of human rights and a diverse, multi-confessional world, combining adherence to certain religious traditions with a commitment to the universality of human rights. As a possible option, an attempt to integrate universal values into the body of the corresponding particular religious and cultural traditions is considered, and, on the other hand, the enrichment of universal human rights standards with relevant unique religious and cultural values.

Keywords: religious values, religious traditions, human rights, cultural relativism, universalism.

5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley: University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49, No. 3. P. 363–383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome: Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014–2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam. Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160–189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22, No. 3. P. 42–48.
11. *Herskovits M. J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia. O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3–27.
14. *Inoguchi T., Newman E.* Introduction: "Asian values" and democracy in Asia. Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. *Invernizzi-Accetti C. E.* Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. *Mayer A. E.* Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. *Ratzinger J.* Messa "Pro Eligendo Romano Pontefice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html
19. *Ratzinger Josef, Cardinal.* Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. *Shafiev K.* The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106–115.
21. *Shongwe M.* Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1–19.
22. *Zagrebel'sky G.* One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247–268.

Надійшла до редколегії: 01.06.22