

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

МАРЧЕНКО АНДРІЙ ОЛЕКСІЙОВИЧ

УДК 2-42:342.7

**ДИСЕРТАЦІЯ
ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ І ПРАВ ЛЮДИНИ
В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ**

Спеціальність 031 – Релігієзнавство
Галузь знань 03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї, результати і тексти інших авторів наведено з посиланням на відповідне джерело.

_____ А. О. Марченко

Науковий керівник:
Кондратьєва Ірина Владиславівна
доктор філософських наук, професор

Київ – 2023

АНОТАЦІЯ

Марченко А. О. Взаємозв'язок релігійних цінностей і прав людини в умовах глобальних викликів. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 031 Релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, МОН України. – Київ, 2023.

Актуальність досліджуваної в дисертації проблеми взаємин між традиційними релігійними нормами і цінностями, з одного боку, та універсальними ціннісними орієнтирами і стандартами, універсальними правами людини, з іншого, зумовлюється глобалізаційними процесами, що відбуваються в сучасному світі, змінами в світоглядно-ціннісних пріоритетах індивіда та спільноти. Проблема взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини набуває особливої ваги і у зв'язку з тим, що релігія активно позиціонує себе в публічній сфері, проникає в царину глобальної політики та міжнародних відносин. З гаслами релігійної окремішності та виключності, ексклюзивного права на монополію на релігійну істину пов'язаний підйом релігійного фундаменталізму і радикалізму в різних його конфесійних формах, посилення релігійної нетерпимості, спроби представників одних релігій обмежити права і свободи іновірців та поставити свої релігії, свою релігійну свободу вище системи усталених загальнолюдських моральних та правових пріоритетів, прав людини як універсальної цінності. Викликає занепокоєння і політика урядів окремих держав, які запроваджують практику обмеження релігійної свободи для представників окремих релігійних груп та релігійних меншин, позбавляючи таким чином людей права на світоглядне самовизначення, на відстоювання власних переконань у відповідності з їхньою совістю. Значущість і нагальність досліджуваної проблеми підсилюється і реаліями російсько-української війни, коли агресором віроломно порушуються фундаментальні права людської особистості, в тому числі і право на світоглядно-ціннісне самовизначення, на свободу релігії або переконань.

Мета роботи полягає у здійсненні комплексного релігієзнавчо-філософського аналізу особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей і прав

людини в контексті сучасних глобальних викликів, специфіки розмаїтих конфігурацій їх взаємин у дискурсивному та публічному просторі.

Для успішного розв'язання поставленої мети і реалізації дослідницьких завдань було використано досить широкий спектр методологічних інструментів. Серед них особливо вагомими є метод соціокультурної детермінації, каузальний, компаративний та герменевтичний методи; евристично плідним є використання розробленої М. Вебером моделі «ідеальних типів», а також принципів об'єктивності, системності, історизму, позаконфесійності, неупередженості, плюралізму і толерантності у ставленні до різних релігійних традицій і систем цінностей.

Наукові положення, які найбільшою мірою розкривають новизну дослідження, полягають у тому, що *уперше* здійснено комплексний аналіз складної діалектики взаємин універсальних та локальних, релігійних та секулярних цінностей і підходів до проблематики прав людини, релігійної свободи та універсальних прав в контексті глобалізації; знайшло своє всебічне обґрунтування положення про те, що в контексті існування напруженості між правами людини та системами традиційних релігійних цінностей, слід вести мову не про дихотомію універсальності прав людини та відносності релігії, а про існуючу взаємозалежність між обома чинниками, коректніше розглядати ці відносини з точки зору синергії та взаємного впливу, ніж уявляти їх як стосунки постійного антагонізму; запропоновано ґрунтовний аналіз мотивів і реальних практик діяльності державних органів з обмеження релігійної свободи, а також розроблених міжнародними інститутами та окремими державами механізмів для моніторингу країн на предмет рівня забезпечення ними свободи релігії або переконань, оцінки їх дій та заохочення чи покарання за здійснювану політику в цій царині.

Удосконалено понятійно-категоріальний апарат в частині розуміння змісту поняття релігійних цінностей як вироблених в рамках тієї чи іншої релігійної традиції принципів, ідеалів та норм, якими зумовлюється мотивація і спрямованість вчинків людини, як найвищого виміру духовності й орієнтиру

буттєвості людського духу, а також поняття прав людини, які розглядаються як своєрідна міра людської свободи, квінтесенція поваги до людини та її гідності й людяності, як притаманні їй від народження, незалежні від зовнішніх чинників, фундаментальні права; розуміння того, що з точки зору культурного релятивізму, права людини мають бути інтерпретовані по-різному в рамках різних релігійних та культурних традицій і тому є скоріше релятивними, аніж універсальними і, відповідно, в рамках цього підходу універсальні права людини розглядаються як нечутливі до релігійних та культурних відмінностей і як інструменти пригнічення, часто нав'язування цінностей Заходу; концептуальну модель релігійного фундаменталізму як радикальної форми вияву традиційної релігійності, прагнення максимально втілити принципи відповідних релігійних традицій і вчень, релігійної опозиції до процесів модернізації, секуляризації та глобалізації, яка передбачає категоричну відмову від цінностей і норм культурного модерну і таких його невід'ємних атрибутів, як демократія та права людини; розуміння того, що свобода релігії або переконань позитивно й суттєво корелює з демократією, гарантує повагу до світоглядної й ціннісної різноманітності, сприяє верховенству права, миру, розвитку й стабільності, в той час як обмеження релігійної свободи є тісно пов'язаними з політичною нестабільністю, можуть стати причиною нетерпимості, конфліктів та насильства; підходи щодо встановлення взаємозв'язку між секулярними та несекулярними сферами буття соціуму, світським та релігійним векторами в питаннях прав людини, знаходження компромісу й порозуміння між ними, доведення неприйнятності ствердження універсалістської секулярної парадигми прав людини як єдино можливої, важливості усвідомлення й визнання значущості релігійних уявлень про людську гідність та свободу волі індивіда для обґрунтування норм прав людини.

Набуло подальшого розвитку обґрунтування необхідності поєднувати прихильність до відповідних релігійних традицій з твердою відданістю універсальності прав людини, знайти баланс між універсалістським баченням людських прав і поліконфесійним світом, у якому ми живемо, шлях для подолання суперечності між універсалізмом та релятивізмом; положення, що релігійний

фундаменталізм кидає серйозний виклик ідеї універсальності прав людини, релігійній свободі та іншим свободам індивіда, протиставляє концепт індивідуальних прав ідеї групових прав, розчиняючи людину в колективності, а у своїх радикальних формах постає антитезою правам людини; думка, що в сучасному світі питання релігійної свободи перестають бути питаннями, що стосуються лише релігійної чи, дещо ширше, ціннісно-світоглядної сфери, а набувають яскравого політичного забарвлення і від їх вирішення залежать не лише взаємини між релігійними громадами чи між державою та релігійними організаціями, а й розклад сил на політичній арені, як на рівні окремих держав, так і на міжнародному, глобальному рівні; аналіз тенденцій обґрунтовувати значущість релігійних та (чи) секулярних засад прав людини, розглядати права людини як своєрідну «світську релігію» сучасного світу, універсальну «релігію» в дюркгаймівському розумінні, як систему цінностей, яка має на меті об'єднати людство в єдину моральну спільноту, щоб надати правам людини особливої суспільної ваги й універсального статусу.

Практичне значення роботи полягає у можливості використання її результатів в якості важливого підґрунтя для вдосконалення державної політики у сфері свободи релігії та прав людини, здійснення ефективної діяльності в царині державно-конфесійних, міждержавних та міжконфесійних відносин. Положення та висновки, обґрунтовані у дисертації, можуть стати основою подальших релігієзнавчих, філософських, правничих та політологічних досліджень складної й суперечливої діалектики релігійних цінностей та універсальних прав людини. Результати напрацювань дисертанта можуть використовуватись при викладанні релігієзнавчих та правничих дисциплін, присвячених проблематиці глобалізаційних трансформацій в релігійно-світоглядній сфері, взаємозв'язку релігійних традиційних норм і цінностей та прав людини, проблемі свободи релігії або переконань і перипетіям її відстоювання в сучасній Україні та світі.

Ключові слова: цінності, релігійні цінності, релігія, права людини, глобалізація, духовність, культурний релятивізм та універсалізм, релігійний фундаменталізм, релігійна віра, релігійна свобода, свобода релігії або переконань, секулярне, постсекулярне, діалог.

ANNOTATION

Marchenko A. O. The relationship between religious values and human rights in the context of global challenges. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities on the specialty 031 Religious Studies. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2023.

The relevance of the problem of relations between traditional religious norms and values, on the one hand, and universal value orientations and standards, universal human rights, on the other hand, is determined by globalization processes taking place in the modern world, changes in worldview and value priorities of the individual and the community. The problem of the interrelationship of religious values and human rights acquires special importance due to the fact that religion actively positions itself in the public sphere, penetrates into the realm of global politics and international relations. The rise of religious fundamentalism and radicalism in its various confessional forms, the strengthening of religious intolerance, the attempts of representatives of some religions to limit the rights and freedoms of non-believers and to put their religions, their religious freedom above the system of established universal moral and legal priorities, human rights as a universal value, are connected with the slogans of religious separateness and exclusivity, the exclusive right to a monopoly on religious truth. The policy of the governments of some states, which introduce the practice of restricting religious freedom for representatives of religious groups and religious minorities, thus depriving people of the right to worldview self-determination, to defend their own beliefs in accordance with their conscience, also causes concern. The significance and urgency of the researched problem is reinforced by the realities of the Russian-Ukrainian war, when the aggressor treacherously violates the fundamental rights of the human person, including the right to worldview and value self-determination, to freedom of religion or belief.

The purpose of the work is to carry out a comprehensive religious studies-philosophical analysis of the features of the relationship between religious values and

human rights in the context of modern global challenges, the specifics of various configurations of their relationships in the discursive and public space.

A fairly wide range of methodological tools was used to successfully solve the set goal and implement the research tasks. Among them, the method of socio-cultural determination, causal, comparative and hermeneutic methods are particularly important; heuristically fruitful is the use of the "ideal types" model developed by M. Weber, as well as the principles of objectivity, systematicity, historicism, non-confessionalism, impartiality, pluralism and tolerance in relation to different religious traditions and value systems.

For the first time the following was done: a comprehensive analysis of the dialectic of universal and local, religious and secular values and approaches to the issues of human rights, religious freedom and universal rights in the context of globalization was carried out; found its comprehensive justification for the position that in the context of the existence of tension between human rights and systems of traditional religious values, one should speak not about the dichotomy of the universality of human rights and the relativity of religion, but about the existing interdependence between both factors, it is more correct to consider these relations from the point of view of synergy and mutual influence rather than representing them as a relationship of permanent antagonism; a detailed analysis of the motives and actual practices of state bodies for restricting religious freedom is proposed, as well as mechanisms developed by international institutions and states for monitoring countries on the level of their ensuring of freedom of religion or belief, evaluating their actions and encouraging or punishing policies implemented in this area.

The following has been improved: the conceptual and categorical apparatus in terms of understanding the content of the concept of religious values as principles, ideals and norms developed within the framework of one or another religious tradition, which determine the motivation and direction of human actions, as the highest dimension of spirituality and the reference point of the essentiality of the human spirit, as well as the concept of human rights, which are considered as a kind of measure of human freedom, the quintessence of respect for a person and his dignity and humanity, as inherent to him

from birth, independent of external factors, fundamental rights; the understanding that, from the perspective of cultural relativism, human rights must be interpreted differently within different religious and cultural traditions and are relative rather than universal, and accordingly universal human rights are seen as insensitive to religious and cultural differences and as tools of oppression, often the imposition of Western values; conceptual model of religious fundamentalism as a radical form of expression of traditional religiosity, the desire to maximally embody the principles of relevant religious traditions and teachings, religious opposition to the processes of modernization, secularization and globalization, which involves a categorical rejection of the values and norms of cultural modernity and such its integral attributes as democracy and human rights; understanding that freedom of religion or belief is positively and significantly correlated with democracy, guarantees respect for worldview and value diversity, promotes the rule of law, peace, development and stability, while restrictions on religious freedom are closely related to political instability, can cause intolerance, conflicts and violence; approaches to establishing the relationship between secular and non-secular spheres of society, secular and religious vectors in human rights issues, finding a compromise and understanding between them, proving the inadmissibility of asserting the universalist secular paradigm of human rights as the only possible one, the importance of awareness and recognition of the significance of religious ideas about human dignity and free will of the individual to justify the norms of human rights.

The following has acquired further development: the justification for the need to combine adherence to relevant religious traditions with a firm commitment to the universality of human rights, to find a balance between a universalist vision of human rights and the multi-faith world we live in, and a way to overcome the contradiction between universalism and relativism; the statement that religious fundamentalism poses a serious challenge to the idea of the universality of human rights, religious freedom and other freedoms of the individual, opposes the concept of individual rights to the idea of group rights, dissolving a person in collectivity, and in its radical forms appears to be the antithesis of human rights; the opinion that in the modern world the issues of religious freedom cease to be issues related only to the

religious or, somewhat more broadly, the sphere of values and outlook, but acquire a bright political color and their solution depends not only on the relations between religious communities or between the state and religious organizations, and the distribution of forces in the political arena, both at the level of states and at the international, global level ; analysis of tendencies to substantiate the importance of religious and (or) secular foundations of human rights, to consider human rights as a kind of "secular religion" of the modern world, a universal "religion" in the Durkheimian sense, as a system of values that aims to unite humanity into a single moral community , in order to give human rights special social importance and universal status.

The practical significance of the work lies in the possibility of using its results as an important basis for improving state policy in the field of religious freedom and human rights, effective activity in the field of state-confessional, interstate and inter-confessional relations. The conclusions substantiated in the dissertation can become the basis of further religious, philosophical, legal and political research of the complex and contradictory dialectics of religious values and universal human rights. The results of the doctoral student's work can be used in the teaching of religious and legal disciplines devoted to the problems of globalization transformations in the religious and worldview sphere, the relationship between religious traditional norms and values and human rights, the problem of freedom of religion or belief and the vicissitudes of its advocacy in modern Ukraine and the world.

Keywords: values, religious values, religion, human rights, globalization, spirituality, cultural relativism and universalism, religious fundamentalism, religious faith, religious freedom, freedom of religion or belief, secular, postsecular, dialogue.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Публікації у наукових фахових виданнях України:

1. Марченко А. О. Релігія і права людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2(20). С. 32-36. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/164/111>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.8>

2. Марченко А. О. Релігійний фундаменталізм і права людини: ідея та сучасна практика. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1(19). С. 27-32. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/149/97>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.19.6>

3. Marchenko A. Buddhism and the idea of human rights: relationship or contradiction. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2021. № 2(18). С. 32-35. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/129/80>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.7>

4. Марченко А. О. Субсидіарність як принцип врядування в соціальному вченні католицької церкви: сутнісні риси та особливості. *Вісник Черкаського університету. Серія: філософія*. 2019. Вип. 1. С. 93-99. URL: <https://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/article/view/3405/3623>

DOI: <https://doi.org/10.31651/2076-5894-2019-1-93-99>

**Статті в періодичних наукових виданнях, проіндексованих
у базах даних Scopus:**

5. Marchenko A., Kondratieva I. Religious and secular foundations and perspectives of human rights. *European Journal of Science and Theology*. 2023. Vol. 19, No. 2. P. 99-109. URL: <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=58153707700> (Scopus)

**Праці, які додатково відображають наукові результати дослідження
та засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

6. Marchenko A. O. The role of Protestantism in formation of human rights concepts. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022"*, May 11-12, 2022: [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2022. P. 297-300.

7. Марченко А. «Азійські цінності» і права людини у вимірах культурного релятивізму та універсалізму. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія»*: зб. наук. статей і тез за результатами XIV Міжнар. наук. конфер. «Проблеми ідентичності в умовах

соціокультурних викликів сучасності» (м. Острог, 14 трав. 2021 р.). Острог: Вид-во НаУОА, 2022. Вип. 21. С. 24-28.

8. Marchenko A. O. Religious and cultural relativism and the universalism of human rights: is a compromise possible?. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021"*, April 21-22, 2021: [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2021. P. 267-269.

9. Marchenko A. O. Religion and human rights in the context of globalization. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020"*, April 22-23, 2020: [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2020. P. 146-148.

10. Марченко А. О. Релігійно-етичне підґрунття іудейської парадигми прав людини. *Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному суспільстві: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, 22 травня 2020 р.* Харків: Друкарня Мадрид, 2020. С. 100-104.

11. Марченко А. О. Релігійні права і свободи в умовах пандемії COVID-19: гарантування vs. обмеження. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* 2020. №2 (16). С. 83-84.

ЗМІСТ

ВСТУП	13
Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ І ПРАВ ЛЮДИНИ	
1.1. Поняття релігійних цінностей та прав людини: релігієзнавчо-філософські виміри.....	21
1.2. Аналіз стану розробки проблеми та методологія дослідження.....	31
Висновки до розділу 1.....	44
Розділ 2. КОНФІГУРАЦІЇ ВЗАЄМИН РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ І ПРАВ ІНДИВІДА ТА СПІЛЬНОТИ В ДИСКУРСАХ І ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ ТА УНІВЕРСАЛІЗМУ.....	48
Висновки до розділу 2.....	72
Розділ 3. ЦІННІСНІ ПРІОРИТЕТИ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ЯК АНТИТЕЗА ІДЕЇ АВТОНОМІЇ ОСОБИСТОСТІ ТА ВИЗНАННЯ ЇЇ ПРАВ.....	74
Висновки до розділу 3.....	94
Розділ 4. ПРАВО НА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ ТА ЙОГО ВІДСТОЮВАННЯ ЯК ПРИНЦИП ГЛОБАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ.....	97
Висновки до розділу 4.....	126
Розділ 5. РЕЛІГІЙНІ ТА СЕКУЛЯРНІ ПЕРСПЕКТИВИ ПРАВ ЛЮДИНИ: ВЗАЄМОДОПОВНЮВАЛЬНІСТЬ VS. ВЗАЄМОВИКЛЮЧЕННЯ.....	130
Висновки до розділу 5.....	155
ВИСНОВКИ.....	159
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	170
ДОДАТКИ.....	204

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Глобалізаційні процеси, що відбуваються в сучасному світі, актуалізують проблему співіснування та, в ідеалі, гармонізації взаємин між партикулярними системами релігійних вірувань, традиційними нормами і цінностями, релігійними свободами, з одного боку, та універсальними ціннісними орієнтирами і стандартами, з іншого, між віруваннями окремих груп і зумовленими ними правовими кодексами та універсальними правами людини. Активізація міграційних процесів і, відповідно, зростання чисельності людей, які змушені залишати свою батьківщину і шукати кращої долі за її межами, приводить до загострення проблеми взаємин між релігійними ідеями і цінностями, носіями яких є мігранти, та універсальними, загальноєвропейськими (коли мова йде про Європу) правовими стандартами. Постає питання чи асиміляції, як своєрідного розчинення окремого, партикулярного, в загальному, чи наголосу на відстоюванні власної унікальності, окремішності, наслідком чого часто стає протистояння і конфлікт з виробленими людською спільнотою універсальними правовими орієнтирами.

Проблема взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини набуває особливої ваги у зв'язку з тим, що релігія все переконливіше проявляє себе в публічній сфері, проникає в царину глобальної політики та міжнародних відносин. Саме з гаслами релігійної окремішності та виключності, ексклюзивного права на монополію на релігійну істину пов'язаний підйом релігійного фундаменталізму та радикалізму в різних його конфесійних формах, посилення релігійної нетерпимості, спроби представників одних релігій обмежити свободи іновірців та поставити свої релігії, свою релігійну свободу вище системи усталених загальнолюдських моральних та правових пріоритетів, прав людини як універсальної цінності. Викликає занепокоєння і політика урядів окремих держав, які прагнуть встановити високий рівень регулювання питань релігійної свободи, запроваджувати практику її обмеження для представників окремих релігійних груп та релігійних меншин, позбавляючи таким чином людей права на світоглядне

самовизначення, на відстоювання власних переконань у відповідності з їхньою совістю.

Важливим є акцентування дослідницької уваги на проблематиці релігійної свободи в контексті загальної теми прав людини, яка набуває безпрецедентного значення в сучасному світі як з точки зору необхідності ствердження певної основи, фундаменту людського буття для забезпечення порозуміння і миру між людьми, реалізації ідеї абсолютної цінності людської особистості, так і зважаючи на існуючі протиріччя, а то й конфлікти між окремими, зокрема релігійними, системами, концепціями прав людини та універсальними правовими стандартами і цінностями.

Актуальність досліджуваної проблеми підсилюється і реаліями російсько-української війни, коли агресором порушуються фундаментальні права людської особистості, в тому числі і право на світоглядно-ціннісне самовизначення, на свободу релігії або переконань, коли захоплюються, закриваються та руйнуються храми, піддаються переслідуванням окупаційною владою окремі релігійні організації, затриманням, репресіям і фізичному насильству, а часом і знищенню – їх послідовники та очільники.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до Комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», теми науково-дослідної роботи кафедри релігієзнавства «Основні тенденції світового та вітчизняного релігієзнавства в контексті глобалізаційних викликів» (20КФ041-03).

Мета і завдання дослідження. Мета роботи полягає в тому, щоб здійснити комплексний релігієзнавчо-філософський аналіз особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини в контексті сучасних глобальних викликів, розглянути специфіку розмаїтих конфігурацій їх взаємин у дискурсивному та публічному просторі.

Згідно із зазначеною метою у дисертації поставлені такі **завдання**:

- розкрити зміст понять «релігійні цінності» та «права людини» в соціокультурному та релігійно-етичному контекстах, окреслити теоретико-методологічні засади дослідження специфіки їх кореляції;

- проаналізувати особливості взаємозв'язку релігійних ціннісних настанов та прав людини в дискурсах і практиках релігійного і культурного релятивізму та універсалізму;

- виявити специфіку світоглядно-ціннісних і соціокультурних пріоритетів релігійного фундаменталізму та особливості їх кореляції з ідеєю автономії особистості та універсальності її прав;

- розглянути сутнісні риси релігійної свободи як фундаментального права людини, її роль і місце в сучасному соціокультурному та політичному просторі;

- розкрити зміст суперечливої діалектики релігійних і секулярних засад прав людини в сучасному світі, окреслити тенденції та перспективи подальшого розвитку цих факторів у їх взаємозв'язку.

Об'єкт дослідження – релігійні переконання, норми і цінності та права людини у їх взаємозв'язку.

Предмет дослідження – особливості кореляції релігійних цінностей і прав людини в умовах сучасних глобалізаційних трансформацій, специфіка їх змістового наповнення та партикулярних і універсальних форм вираження.

Методологічні засади дослідження. Відповідно до поставлених завдань і з метою їх успішного розв'язання у роботі застосовано досить широкий спектр методологічних інструментів. Зокрема використання дисертантом методу соціокультурної детермінації та каузального методу дало можливість зрозуміти роль релігійних та секулярних ідей і цінностей у формуванні концепцій прав людини, прослідкувати вплив сучасних глобалізаційних процесів на індивідуальну і суспільну свідомість, на розуміння змісту й призначення людських прав. Компаративний метод є ефективним при аналізі різних аспектів взаємодії релігійних цінностей і прав людини, виявленні спільного і відмінного між універсалістським та релятивістським, релігійним та світським баченням зазначеної проблематики. Герменевтичний метод передбачає максимальне

врахування соціокультурного контексту, що є особливо важливим при виявленні впливу релігійних ідей і цінностей, як і поширених на рівні індивідуальної та суспільної свідомості секулярних пріоритетів, на формування концептуальних підходів до розуміння прав людини. Евристично плідним є використання в дисертації розробленої М. Вебером моделі «ідеальних типів», яка дає можливість чіткіше означити та проаналізувати особливості взаємозв'язку між універсальними (світськими) та локальними (релігійними) «ідеальними типами» людських прав. Важливим для реалізації завдань дисертаційної роботи є використання фундаментальних методологічних принципів аналізу релігійних явищ та процесів: об'єктивності, системності, історизму, єдності логічного та історичного, позаконфесійності, неупередженості, плюралізму і толерантності у ставленні до різних релігійних традицій і систем цінностей.

Наукова новизна одержаних результатів. Наукові положення, які найбільшою мірою розкривають новизну дослідження, полягають у тому, що:

уперше:

– здійснено комплексний аналіз складної діалектики взаємин універсальних та локальних, релігійних та секулярних цінностей і підходів до проблематики прав людини, релігійної свободи та універсальних прав в контексті глобалізації;

– на основі проведеного дослідження знайшло своє всебічне обґрунтування положення про те, що в контексті існування напруженості між правами людини та системами традиційних релігійних цінностей, слід вести мову не про дихотомію універсальності прав людини та відносності релігії, а про існуючу взаємозалежність між обома чинниками, коректніше розглядати ці відносини з точки зору синергії та взаємного впливу, ніж уявляти їх як стосунки постійного антагонізму;

– запропоновано ґрунтовний аналіз мотивів і реальних практик діяльності державних інституцій з обмеження релігійної свободи, а також розроблених міжнародними інститутами та окремими державами механізмів для моніторингу країн на предмет рівня забезпечення ними свободи релігії або переконань, оцінки їх дій та заохочення чи покарання за здійснювану політику в цій царині.

удосконалено:

– понятійно-категоріальний апарат в частині розуміння змісту поняття релігійних цінностей як вироблених в рамках тієї чи іншої релігійної традиції принципів, ідеалів та норм, якими зумовлюється мотивація і спрямованість вчинків людини, як найвищого виміру духовності й орієнтуру буттєвості людського духу; поняття прав людини, які розглядаються як своєрідна міра людської свободи, квінтесенція поваги до людини та її гідності й людяності, як притаманні їй від народження, незалежні від зовнішніх чинників, фундаментальні права;

– розуміння того, що з точки зору культурного релятивізму, права людини мають бути інтерпретовані по-різному в рамках різних релігійних та культурних традицій і тому є скоріше релятивними, аніж універсальними; в рамках цього підходу універсальні права людини розглядаються як нечутливі до релігійних та культурних відмінностей і як інструменти пригнічення, часто нав'язування цінностей Заходу;

– концептуальну модель релігійного фундаменталізму як радикальної форми вияву традиційної релігійності, прагнення максимально втілити принципи відповідних релігійних традицій і вчень (іслам, християнство, індуїзм тощо), релігійної опозиції до процесів модернізації, секуляризації та глобалізації, яка передбачає категоричну відмову від цінностей і норм культурного модерну і таких його невід'ємних атрибутів, як демократія та права людини;

– розуміння того, що свобода релігії або переконань позитивно й суттєво корелює з демократією, гарантує повагу до світоглядної й ціннісної різноманітності, сприяє верховенству права, миру, розвитку й стабільності, в той час як обмеження релігійної свободи є тісно пов'язаними з політичною нестабільністю, можуть стати причиною нетерпимості, конфліктів та насильства;

– підходи щодо встановлення взаємозв'язку між секулярними та несекулярними сферами буття соціуму, світським та релігійним векторами в питаннях прав людини, знаходження компромісу й порозуміння між ними, доведення неприйнятності ствердження універсалістської секулярної парадигми прав людини як єдино можливої,

важливості усвідомлення й визнання значущості релігійних уявлень про людську гідність та свободу волі індивіда для обґрунтування норм прав людини.

набуло подальшого розвитку:

– обґрунтування необхідності поєднувати прихильність до відповідних релігійних традицій з твердою відданістю універсальності прав людини, знайти баланс між універсалістським баченням людських прав і поліконфесійним світом, у якому ми живемо, шлях для подолання суперечності між універсалізмом та релятивізмом;

– положення, що релігійний фундаменталізм кидає серйозний виклик ідеї універсальності прав людини, релігійній свободі та іншим свободам індивіда, протиставляє концепт індивідуальних прав ідеї групових прав, розчиняючи людину в колективності, а у своїх радикальних формах постає антитезою правам людини;

– думка, що в сучасному світі питання релігійної свободи перестають бути питаннями, що стосуються лише релігійної чи, дещо ширше, ціннісно-світоглядної сфери, а набувають яскравого політичного забарвлення і від їх вирішення залежать не лише взаємини між релігійними громадами чи між державою та релігійними організаціями, а й розклад сил на політичній арені, як на рівні окремих держав, так і на міжнародному, глобальному рівні;

– аналіз тенденцій обґрунтовувати значущість релігійних та (чи) секулярних засад прав людини, розглядати права людини як своєрідну «світську релігію» сучасного світу, універсальну «релігію» в дюркгаймівському розумінні, як систему цінностей, яка має на меті об'єднати людство в єдину моральну спільноту, щоб надати правам людини особливої суспільної ваги й універсального статусу.

Особистий внесок здобувача. Усі сформульовані в дисертації наукові результати, пункти новизни, що виносяться на захист, а також запропоновані висновки отримані автором самостійно. Зі статті, опублікованої у співавторстві з науковим керівником професором Кондратьєвою І. В. в журналі, що індексується у базі даних Scopus, у роботі використані лише ті положення та ідеї, які є результатом особистих напрацювань здобувача.

Практичне значення роботи полягає у можливості використання її результатів в якості важливого підґрунтя для вдосконалення державної політики

у сфері свободи релігії та прав людини, здійснення ефективної діяльності в царині державно-конфесійних, міждержавних та міжконфесійних відносин.

Положення та висновки, обґрунтовані у дисертації, можуть стати основою подальших релігієзнавчих, філософських, правничих та політологічних досліджень складної й суперечливої діалектики релігійних цінностей та універсальних прав людини. Результати напрацювань дисертанта можуть використовуватись при викладанні релігієзнавчих та правничих дисциплін, присвячених проблематиці глобалізаційних трансформацій в релігійно-світоглядній сфері, взаємозв'язку релігійних традиційних норм і цінностей та прав людини, проблемі свободи релігії або переконань і перипетіям її відстоювання в сучасній Україні та світі.

Апробація результатів дослідження. Науковий зміст основних положень і результатів дослідження та шляхи їх практичного застосування обговорювалися на науково-практичних конференціях, в яких брав участь дисертант, зокрема: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2022», 11-12 травня 2022 р. (м. Київ); IV Міжнародна наукова конференція «Проблеми ідентичності в умовах соціокультурних викликів», 14 травня 2021 р. (м. Острог); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2021», 21-22 квітня 2021 р. (м. Київ); Міжнародна наукова конференція VI Танчерівські читання «Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії», 27 жовтня 2020 р. (м. Київ); Міжнародна науково-практична конференція «Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному суспільстві», 22 травня 2020 року (м. Харків); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2020», 22-23 квітня 2020 р. (м. Київ).

Публікації. Загальні положення дослідження висвітлено в 11 наукових публікаціях дисертанта, з них: 4 статті у наукових фахових виданнях України (які входять до переліку МОН України); 1 стаття у виданні, проіндексованому в міжнародній базі даних Scopus; 6 тез доповідей на міжнародних науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертаційна робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаних джерел та додатків. Повний обсяг роботи становить 205 сторінок, з них основного тексту – 169 сторінок. Список використаних джерел налічує 383 найменування.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ І ПРАВ ЛЮДИНИ

1.1. Поняття релігійних цінностей та прав людини: релігієзнавчо-філософські виміри

Ми живемо в умовах стрімких і досить суперечливих змін, масштабних процесів, що охопили весь світ, і тією чи іншою мірою торкаються кожної людської спільноти та кожного індивіда. Глобальні виклики набувають особливої гостроти і масштабності, торкаються різних сфер буття сучасного світу. В світлі російської агресії особливо актуальним і нагальним стає відстоювання засадничих принципів системи міжнародного права, права держав на суверенітет і територіальну цілісність, прав людини, вдосконалення механізмів їх забезпечення, врешті, формування ефективної системи міжнародної безпеки. В соціокультурній сфері гострою є проблема світоглядної й ціннісної диференціації і плюралізації суспільного та індивідуального буття; існуюча дилема між партикулярним, локальним, з одного боку, та універсальним, з іншого; суперечність між прагненням виробити універсальну, єдину систему ціннісних настанов і кодексів людських прав та намаганнями зберегти свою, зокрема релігійну, ідентичність, право на своє бачення природи і сутності людини, її прав та обов'язків; криза демократії та лібералізму; зростання масштабів та урізноманітнення форм релігійного і політичного радикалізму й екстремізму на релігійному ґрунті; потребують уваги і зумовлені масштабними міграційними процесами проблеми адаптації до нових соціокультурних і релігійних реалій та співіснування носіїв різних ідентичностей, культур, релігійних переконань і цінностей в рамках єдиного соціокультурного простору тощо.

Слід зазначити, що завдяки формуванню міжнародної системи національних держав, цифровізації світової економіки, розвитку глобальних комунікаційних і транспортних систем відбувається своєрідне звуження, ущільнення світу. Саме такі характеристики для позначення глобалізації використовує відомий соціолог

Р. Робертсон, який визначає її як «стиснення світу та інтенсифікацію свідомості світу загалом» [Globalization: Social Theory and Global Culture, 1992, p. 8]. Під «стисненням» же мається на увазі прискорений темп контакту між культурами, народами та цивілізаціями; воно покликане передати відчуття, що світ – це єдине ціле. Важливим для розуміння специфіки глобальних трансформацій у сучасному світі є визначення глобалізації, запропоноване англійським соціологом М. Вотерсом, яким вона розглядається як «соціальний процес, за якого зумовлені географією економічні, політичні, соціальні та культурні обмеження слабшають, і люди дедалі більше усвідомлюють це послаблення та діють відповідно» [Waters, 2001, p. 5]. Проте, будучи процесом, який об'єднує та стимулює усвідомлення зв'язку, глобалізація водночас порушує автономію акторів і практик у сучасному світовому порядку. У цьому процесі всі одиниці, залучені до глобалізації, змушені зайняти певну позицію та визначити свою ідентичність щодо цієї взаємозалежності. В. Єленський вказує на те, що «глобалізація має дуже контроверсійні аспекти. Вона перетворює світ на єдине ціле і якщо й не провадить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в кожному разі робить невідворотною зустріч різних релігій і культур» [Єленський, 2013, с. 73]. Водночас, згортання світу в міжнародну систему за допомогою комунікацій і більшої щільності та швидкості транспортування супроводжується помітною культурною фрагментацією. І хоча своєрідне зменшення земної кулі привело суспільства до набагато більшого ступеня взаємної обізнаності та взаємодії, глобалізація сама по собі не створює єдності світогляду і системи цінностей. Результатом цього є те, що «людство стає водночас більш структурно уніфікованим та більш культурно фрагментованим» і «...сфера прав людини страждає від останнього більше, ніж від першого» [Bassam, 2002, p. 212].

Слід визнати, що релігії та системи релігійних цінностей також стають заручниками цієї суперечності, адже глобалізація «посилює міжкультурні контакти, й, водночас, полегшує можливість реконструкції або створення “локальності” шляхом зміни релігійної панорами» [Guglielmi, 2018, p. 6]. Замість ствердження в глобалізованому світі єдиної релігії, спостерігається процес «мало

не повсюдного “повстання” релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість одна до одної... глобалізація релігії не тільки не скасовує зумовлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх» [Єленський, 2013, с. 76]. Глобалізація стає причиною суперечливих процесів у релігійній царині: з одного боку, має місце приватизація релігії, переведення її у внутрішню духовну сферу індивіда, а з іншого, розширення масштабів та урізноманітнення форм присутності релігії в публічному просторі, її впливу на соціально-політичні та соціокультурні реалії і процеси. Як показав у своїй роботі П. Бейєр, глобалізація дає релігії новий імпульс і сприяє посиленню її впливу в публічному дискурсі [Beyer, 1994]. Повернення релігії в публічний простір пов'язане із занепадом «так званих “великих ідеологій”, що панували над свідомістю мільйонів у минулому і позаминулому століттях, величезних демографічних зсувів, які поступово виводять світ з його західної фази і надають релігії особливої значущості, а також употужнення глобалізаційних процесів» [Єленський, 2013, с. 8]. На переконання Х. Казанови, сучасне суспільство в релігійній сфері пройшло шлях від модернізації до секуляризації і далі рухається від секуляризації до глобалізації, що не передбачає подальшого його існування в рамках секулярної парадигми. Тобто суспільство, яке зазнає глобалізаційних трансформацій, надалі не зможе бути водночас секулярним, оскільки взаємопроникнення і взаємовплив різних світоглядів, досвідів і культур сприятиме зростанню релігійних потреб, а релігія як соціальна інституція, попри очікування багатьох, не відіме, а набуде нового поштовху, своєрідного другого дихання для розвитку й зростання в умовах глобалізації. Тобто, відбувається поворот релігії від приватності до соціальності; мова йде про своєрідну «деприватизацію» релігії, зростання її впливу на різні сфери соціального життя [Casanova, 1994].

Релігії сучасності, які пропонують своє розуміння людини, її призначення та місця у світі, свої моральні орієнтири та ідеали, конкурують і взаємодіють на глобальній арені, далеко не завжди демонструючи готовність до діалогу чи, тим більше, єднання. Поява за цих умов надрелігійних та наднаціональних моральних конструктів, таких як універсальні права людини, створює нові платформи і нові

можливості для просування проблем на міжнародному рівні, з реальним потенціалом ініціювання якісних змін у житті та умовах життя людей. Але, з іншого боку, прагнення культивувати (а то й нав'язувати, не враховуючи локальних особливостей, специфіки існуючих релігійних традицій, тобто «цілісно пов'язаних кластерів понять, ідей і цінностей» [Peerenboom, 2003, p. 75]) певний універсальний стандарт, часом призводить до того, що релігійні групи як безпосередньо, так і через своїх окремих членів дедалі більше стикаються з процесами стандартизації, уніфікації, що впливають на стиль життя та сприйняття цінностей.

Питання прав людини набули міжнародного значення після Другої світової війни, коли прагнення уникнути повторення пережитих людством жахів в майбутньому «викликали так звану “революцію прав людини”» [Єленський, 2013, с. 312]. В цей час активна дискусія щодо універсального характеру прав і цінностей, а також їх сумісності з принципами, властивими різним народам, культурам і релігійним традиціям, привернула особливу увагу вчених і політиків. Причому, з самого початку було розуміння складності й внутрішньої суперечливості цієї проблематики, усвідомлення того, що, як зазначає М. Перрі, ідея прав людини, можливо, «є найважчою з великих моральних ідей, яку найважче поєднати з пануючими інтелектуальними припущеннями епохи...» [Perry, 1994, p. 7].

І хоча свого концептуального вираження проблематика прав людини набула, насамперед, в культурі модерності, слід визнати, що ідея універсальних прав людини сягає давнини і спирається, насамперед, на такі підвалини західної цивілізації як греко-римська культура та іудео-християнська традиція. Важливе місце належить, зокрема, стоїчній філософії, яка стверджувала, що всі люди належать до двох спільнот: місцевої, локальної, в межах якої вони ведуть своє повсякденне життя, та людської спільноти, членами якої вони є на підставі їхньої людяності. Ця ідея пізніше була підхоплена і розвинута християнством, яке вчило, що статус усіх людей як дітей Божих є етично більш фундаментальним, ніж їхній статус як членів окремих етнічних чи соціальних груп. На думку К. Говоруна,

категорія прав людини якщо й не зародилась в рамках християнства, то отримала можливість зміцнити свої позиції в межах запропонованої цією релігією моделі суспільних та міжособистісних відносин. Адже, як зазначає православний богослов, «християнство не тільки не пригнічувало такі принципові аспекти теорії прав людини, як цінність індивідуального людського буття, свободу совісті й право на власні переконання, але саме завдяки християнству їх почали розуміти як самодостатні цінності; християнство посилило те, що антична філософія і право тільки окреслювали» [Цит. за: Черенков, 2016, с. 61]. В основі християнського розуміння прав людини, на думку В. Єленського, лежать три фундаментальні цінності: гідність, якою людина наділена від Бога; дана Всевишнім свобода; соціальність, яка передбачає життя людини в гармонії з іншими людьми у любові й справедливості [Єленський, 2013, с. 315].

Загалом можна погодитися з тим, що християнство сприяло виокремленню із загалу окремого індивіда, показало його цінність і ствердило центральне місце окремо взятої людини в антропологічних концептах. Водночас, попри те, що християнські ідеї й ціннісні настанови дійсно можна розглядати як одну з важливих підвалин сучасних теорій прав людини, не можна не зважати на порушення прав людини, які робились та виправдовувались християнською церквою (взяти хоча б хрестові походи чи інквізицію), а також супротив ствердженню ідеї природних прав людини, який чинився окремими християнськими конфесіями. З іншого боку, хоча церква далеко не завжди була на передньому краї боротьби за людські права, саме Реформація стала важливим етапом у розвитку концепції прав людини, у її рамках були проголошені права особистості в питаннях віросповідання, свобода сумління індивіда від церковних канонів і церковного контролю, що надало додаткового поштовху боротьбі за права в соціально-політичній сфері. Варто наголосити на тому, що протестантське вчення про рівність усіх людей і притаманну їм гідність стало однією з підвалин концептуального оформлення європейського конституціоналізму в його демократичних соціально-політичних формах. На думку Дж. Вітте-молодшого, одна з переваг протестантської теології полягає в тому, що вона уникає крайнощів

як лібералізму, який жертвує спільнотою заради окремого індивіда, так і тоталітаризму, який приносить людину в жертву інтересам спільноти. Загалом, як підкреслює дослідник, «у своїх основах протестантська теологія відзначається унікальним балансом між свободою і відповідальністю, гідністю і порочністю, індивідуальністю й спільнотою, політикою і плюралізмом» [Witte, 1996, p. 25].

У Новий час ідея прав людини була поєднана з уявленнями про права власності й секуляризована, щоб стати доктриною про те, що всі люди мають певні «природні права». Ідея природних прав знайшла своє обґрунтування у працях Дж. Лока, Ш. Л. де Монтеск'є, І. Канта та ін., в яких права людини проголошувалися природними, невід'ємними, недоторканими і незалежними від держави, покликаної їх охороняти. Особливої актуальності ця доктрина набула в часи Американської та Французької революцій, які використали її для побудови нових політичних порядків, вивели її на сцену світової історії й надали глобального виміру. Декларація прав людини і громадянина, прийнята Національними зборами Франції (1789), Декларація незалежності США (1776) та Білль про права (1791) мають особливе значення в історії визнання й забезпечення людських прав, проголошених невідчужуваними правами людини і громадянина. У цих документах права людини визначаються як природні права, тобто такі права, що не повинні обмежуватися, наприклад, лише французьким чи американським народом, а є універсальними і стосуються всього людства.

Накопичення знань про різноманітні культури світу, новий акцент на історичній еволюції та зростання націоналізму були серед соціокультурних чинників, які поставили під сумнів саму ідею універсальної моралі та універсальності людських прав. Проте, доктринам природного права та природних прав вдалось утримати свої позиції протягом дев'ятнадцятого і початку двадцятого століть. А після Другої світової війни, коли держави-переможниці прагнули встановити новий світовий порядок на моральній основі засудження фашизму, принципи універсальних прав людини, які походять із моральних і політичних філософій Лока і Канта, були найкращими доступними етичними ресурсами для вираження порушених тоталітарними режимами цінностей.

Переможці війни вважали, що вони брали участь у глобальній боротьбі, і тому здавалося природним, що їхні післявоєнні декларації принципів, зокрема Статут ООН і Загальна декларація прав людини, повинні мати універсальну силу. Тому Декларація має інтенцію універсальності, вона спрямована на надання прав людини кожному, без будь-яких відмінностей, «визнає “притаманну гідність” і невід’ємні права всього людства й забезпечує загальну повагу до прав людини» [Shongwe, 2016, p. 4]. За Загальною декларацією прав людини було прийнято багато інших міжнародних документів, які гарантують різні права окремих осіб, груп, уразливих верств населення та загалом сприяють захисту людської гідності. Таким чином, глобальний характер прав людини був підкріплений універсалістською етикою, яка походить від Французької революції, християнського універсалізму та філософії природного права. Концепція прав людини стала в сучасному світі «глобальним ідеалом, який не можна ігнорувати не лише державам, а й окремим особам та громадам» [Baderin, 2010, p. 82]. А мораль прав людини, на переконання М. Перрі, «стала домінуючою мораллю нашого часу... справді глобальною мораллю» [Perry, 2008, p. 237].

За великим рахунком, сучасна концепція прав людини ґрунтується на центральній ідеї європейського Просвітництва, що кожна людина є автономним суб’єктом і, відповідно, господарем своєї долі. Права людини вкорінені в західній цивілізації, головним чином у тому вигляді, якого вони набули після Французької революції; їх можна розглядати як секуляризовану форму того, що спочатку було християнськими цінностями. Проте, слід зауважити, що хоча концептуалізація прав людини відбувається насамперед на Заході, вони не є надбанням лише західної культури і системи цінностей; положення релігійних доктрин та філософських, етичних, політичних і правових вчень різних народів та епох знайшли своє втілення в сучасній концепції прав людини.

Права людини в загальному сенсі є сучасним вираженням давньої боротьби за соціальну справедливість і людську гідність. Поняття прав людини ґрунтується на нашій спільній людяності та укорінене в гідності людини. Тому їх можна розглядати як засадничу моральну доктрину для оцінки поваги до основних

моральних гарантій, якими володіє кожен в силу свого людського статусу, свого буття людиною. Ці права не випливають із громадянства будь-якої країни чи належності до будь-якої нації, а розглядаються як права кожної людини, дані їй від народження. Таким чином, вони відрізняються від конституційно створених прав, гарантованих представникам конкретних людських спільнот, громадянам конкретних держав. Права людини не є чимось таким, що може бути зароблене або набуто шляхом прийняття спеціальних правил; права людини не купуються, і жодне інше конкретне договірне зобов'язання не створює їх. Вони належать людині, є її невід'ємними правами просто тому, що вона є людиною; відповідно, ними наділені «універсально» всі люди від народження. Права людини є універсальними також в тому сенсі, що вони майже повсюдно визнаються як ідеальні стандарти, інкорпоровані у національні правові системи та втілені в міжнародно-правові зобов'язання, «розглядаються як егалітарні та застосовні скрізь» [Shongwe, 2016, p. 2].

Отже, підсумовуючи, можна стверджувати, що ідея прав людини означає, що люди, незалежно від зовнішніх відмінностей в обставинах (національність, релігія, соціальний статус) або фізичному стані (раса, стать, вік), мають базову й абсолютну гідність, яка повинна поважатися урядами та іншими людьми.

Водночас, попри універсальні виміри прав людини, про які йшла мова, слід визнати, що різні цивілізації, культури та релігії мають власні, часто відмінні уявлення про добробут людини. Тому вони по-різному ставляться до питань прав людини. І незважаючи на світське західне походження сучасної концепції прав людини, права людини також повинні бути узаконені в контексті різних релігійних традицій через важливість цих перспектив для переважної більшості людей у всьому світі. Цей процес релігійної легітимації вимагає творчих підходів до теологічних питань у специфічному соціально-економічному та політичному контексті кожного суспільства, кожної релігійної традиції та системи релігійних цінностей.

Однією з характеристик релігійних традицій є те, що «вони визначають... моральні норми й цінності, яких дотримуються їхні послідовники» [Human Rights

and Religious Values: An Uneasy Relationship?, 1995, p. VIII]. У свою чергу, релігійні цінності «імплементуються у повсякденне життя послідовників певної релігії та взагалі всього суспільства» [Филипович, Титаренко, 2021, с. 72], часто суттєвим чином впливаючи не лише на настрої й переконання віруючих, а і на різноманітні сфери життя суспільства загалом, в тому числі і на поширені в ньому уявлення про базові права та обов'язки особистості, масштаби і рівні її моральної та соціальної відповідальності. Не випадково релігія здавна вважалася принципово важливим соціальним інститутом і потужним засобом соціальної регуляції й соціального впорядкування, що чинить глибокий вплив майже на всі сфери індивідуального та соціального життя. При цьому релігія постає водночас і як чинник впливу на соціум, на ціннісні настанови й переконання його членів, і як продукт суспільства, у якому вона формується й розвивається [Davis, 2017]. Релігія не просто існує, вона активно змінюється сама і змінює світ навколо себе; «релігія – це цілий світ з власними цінностями і смислами, відчуттями й переживаннями, це досвід, який виводить людину поза межі її повсякденності» [Fylyrovych, Tytarenko, 2021, p. 48]. Саме релігія завжди поставала в ролі своєрідної духовно-моральної основи суспільства, фундаментом його духовності, сприяла збереженню й передаванню від покоління до покоління святинь та ідеалів, моральних норм і цінностей.

Слід зазначити, що «цінності – це певні загальні принципи та норми, які зумовлюють направленість людської діяльності, мотивацію людських вчинків» [Чупрій, 2000, с. 34]. Саме цінності визначають ступінь відмінностей між індивідами та спільнотами, вказуючи в існуючому багатоманітті предметів і явищ на специфічність, оригінальність та унікальність певної релігії, традиції чи культури, з її пріоритетами, нормами і стандартами людської життєдіяльності й поведінки. Саме через цінності люди ідентифікують себе в соціокультурному та релігійному просторі. Цінності можуть бути як відправною точкою, так і метою, до якої слід прагнути і яку потрібно досягти; «цінності також можуть стати нормативними правилами, свого роду критеріями оцінки» [Cirigliani, 2008]. Як правило, люди схильні приймати цінності, на яких вони виховані, а також схильні

вірити, що ці цінності «правильні», а то й священні, оскільки є цінностями культури чи релігійної спільноти, до якої вони належать і в рамках якої відбувається їхня соціалізація й духовне самовизначення.

Релігію можна розглядати як аксіологічну систему, своєрідну «матрицю» цінностей [Глушак, Пирог, 2003, с. 51], де цінність постає як надбуттєве утворення, як певний ідеал, що є найвищим виміром людської духовності, ствердженням абсолютного, всезагального в індивіді, орієнтиром буттєвості людського духу. Релігійні системи цінностей, базуючись на священних текстах, засадничих догматичних принципах, авторитеті релігійних лідерів та організацій відповідним чином відображають особливості розуміння певною релігійною спільнотою своїх базових буттєвих принципів, світоглядних пріоритетів та перспектив розвитку. При цьому Бог та віра в нього, релігійна віра виступає як свідчення вищої духовної реальності і вища цінність, як своєрідна світоглядна та екзистенційна призма, через яку окремий індивід та спільнота дивляться на світ і на своє місце в ньому. Бог є початком, основою та сутністю всього існуючого, і джерелом усіх інших цінностей. Він є ідеалом, остаточною метою і сенсом усіх людських устремлінь. Вертикаль взаємин з Богом зумовлює характер горизонтальних соціальних зв'язків, закладає фундаментальні основи для формування ціннісних пріоритетів як на особистісному, так і на соціальному рівнях. Ми виходимо з того, що релігійні цінності – це стійкі переконання, які впливають на дії та поведінку людей, є їх орієнтирами; це принципи та норми, якими зумовлюються вчинки людей, які сповідують ту саму релігію; це також моральні цінності, виправдані вірою і пов'язані з принципами релігійної доктрини. Релігійні цінності, зазвичай, вважаються священними і є моральними імперативами для тих, хто в них вірить; вони впливають на зміст морально-етичних принципів індивіда та спільноти, настанов, якими вони керуються, саме на їх основі в тій чи іншій релігійній традиції визначаються обов'язки та права людини. Такі цінності рідко порушуються, оскільки вони сприймаються як обов'язкові до прийняття і слідування, як наділені об'єктивно значущим змістом, а не як щось ситуативне, що залежить від обставин та резонів окремого індивіда

чи спільноти. Релігійні цінності «діють як керівництво для людської поведінки, для стосунків між людьми та як форма союзу між людьми і Богом...» [Raja, 2019]. Ці цінності можуть змінюватися залежно від того, що в культурному плані релігія розглядає як основу поведінки своїх adeptів.

Слід підкреслити, що кожна релігія має свої традиції і, відповідно, розвиває власну систему цінностей. Отже, як окремі релігії, так і їх послідовники мають свої погляди й переконання, які часом можуть суттєво відрізнятись від світоглядних і ціннісних настанов інших релігій. Водночас, різні релігійні традиції поділяють гуманістичні принципи, що робить деякі релігійні цінності спільними для всіх чи більшості релігійних напрямів: окремі цінності (наприклад, любов, повага і сама віра) є наскрізними для різних релігій. В контексті складної діалектики взаємин локальних та універсальних систем релігійних цінностей особливої актуальності набуває питання про особливості кореляції релігійних цінностей з ідеєю універсальних прав людини, окреслення смислових і буттєвих ліній розломів та точок дотику між ними. Адже як аспект свободи релігії та як предмет дискурсу про права людини, «релігія, релігійні цінності відіграють ключову роль у дискусії про універсальність прав людини» [Owen, 2005, p. 238]. Більшої внутрішньої суперечливості, парадоксальності цьому питанню додає ще й те, що права людини, безумовно, також є однією із базових людських цінностей. Хоча шлях її ствердження і прийняття в різних релігійних та нерелігійних ціннісних системах не можна вважати безхмарним і магістральним. Відповідно, досить складною, як зможемо переконатись далі, є конфігурація означених взаємин.

1.2. Аналіз стану розробки проблеми та методологія дослідження

Взаємозв'язок між релігією, релігійними цінностями і правами людини є дуже важливим аспектом сучасного релігієзнавчо-філософського, морально-етичного, правничого, культурологічного та ін. дискурсів, що відображається, з одного боку, у зростанні масиву літератури з різних аспектів цієї проблеми, а, з іншого, – у численних суперечках стосовно цих питань як в дослідницькому

середовищі, так і в сфері політичної практики, в царині державно-конфесійних, міждержавних відносин, врешті на рівні світової політики та вироблення універсальних міжнародних стандартів, які б забезпечували права і свободи індивідів як на локальному, так і на глобальному рівнях.

Питання взаємозв'язку концептів і феноменів глобалізації, релігії та прав людини є комплексною проблемою; при цьому особливо вагомим для дисертаційної роботи її смислові аспекти знаходять своє висвітлення, насамперед, в працях Х. Казанови, П. Ф. Бейєра, П. Бергера, С. Гантінгтона, Р. Робертсона, Ю. Габермаса та ін. Дослідження цих авторів окреслюють своєрідне соціокультурне, світоглядне тло, важливим елементом якого є релігія, на якому по-новому, часом в суперечливий і парадоксальний спосіб висвітлюються питання, які є предметом дослідницького інтересу дисертанта.

Так, в книзі «Багато глобалізацій. Культурне розмаїття в сучасному світі» за редакцією П. Бергера та С. Гантінгтона вказується на складність, багатовекторність глобалізаційних процесів, аналізуються як позитивні, так і негативні їх наслідки. Наголошується на формуванні нової глобальної культури, складнощах вироблення універсальної системи цінностей. Підкреслюється також, що на культурному рівні глобалізація постає як великий виклик плюралізму: «руйнування традицій, що сприймалися як належне, та відкриття багатьох варіантів вірувань, цінностей і способів життя», «пошук середніх позицій між нескінченною релятивністю, візацією та реактивним фанатизмом, що перед лицем нової глобальної культури означає середнє положення між прийняттям і войовничим опором, між глобальною однорідністю та парафіяльною ізоляцією» [Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World, 2002, p. 16]. Напруженість між глобальною та локальними культурами і системами цінностей може стати причиною того, що С. Гантінгтон називав «зіткненням цивілізацій» [Huntington, 1993]. Він наголошував на тому, що відмінності між цивілізаціями є фундаментальними, оскільки вони відрізняються одна від одної історією, мовою, культурою, традиціями та, найбільшою мірою, релігією. А «зменшення», «стиснення» світу в умовах глобалізації посилює усвідомлення відмінностей між

цивілізаціями та спільного всередині них. За цих умов релігія забезпечує основу для ідентичності й відданості, що часом виходить за рамки національних кордонів і об'єднує цивілізації.

Слушною виглядає і думка С. Гантінгтона стосовно того, що цивілізаційні конфлікти особливо поширені між мусульманами та немусульманами. Це пояснюється, на думку дослідника, зокрема тим, що як християнство (на засадничих принципах і цінностях якого заснована західна цивілізація), так і іслам є релігіями, спрямованими на навернення інших, релігіями з максималістськими інтенціями, оскільки обидві вважають, що тільки їхня віра є правильною і їхні вірування й цінності пропонують остаточні цілі існування людини. Важливими факторами, що сприяють зіткненню між Заходом та ісламом, писав С. Гантінгтон, є ісламське відродження, зростання числа прибічників ісламу в поєднанні з цінностями західного універсалізму, згідно з яким, всі цивілізації повинні прийняти західну систему цінностей, що є несумісним, насамперед, з ідеологією і практикою ісламського фундаменталізму. Вчений припускає, що в майбутньому центральною віссю світової політики стане конфлікт між західною та незахідною цивілізаціями, між Заходом та рештою світу. За цих умов, незахідні країни можуть намагатися досягти ізоляції, щоб зберегти власні цінності та захиститися від західної експансії, можуть прийняти західні цінності чи спробувати збалансувати силу Заходу шляхом власної модернізації. Зростання впливу незахідних цивілізацій в сучасному світі, на переконання С. Гантінгтона, змусить Захід почати краще розуміти культурні основи інших цивілізацій; західну цивілізацію перестануть вважати «універсальною», а різні цивілізації навчатимуться співіснувати й комунікувати, щоб формувати майбутній світ. А. Сачедіна в статті із суголосною праці С. Гантінгтона назвою «Зіткнення універсалізмів: релігійне та світське в правах людини» [Sachedina, 2007], навпаки, заперечує несумісність універсальних прав людини і традицій ісламу. Автор наголошує на тому, що Загальну декларацію прав людини не можна відкидати як продукт західної секулярної думки. Він виступає і проти звинувачення в європоцентричній упередженості міжнародного документа, тому що ліберальні погляди на людську індивідуальність, гідність і

свободу дій, на його думку, сумісні з ісламським одкровенням, розробленим у мусульманській філософській теології для розуміння людської особистості. У праці А. Сачедіні зроблено спробу провести критичний аналіз мусульманських теологічних ресурсів, щоб запропонувати нове розуміння мусульманської теології для підтримки універсальних прав людини, яке передбачає обґрунтування людських прав на основі визнання принципу невід'ємності й невідчужуваності прав, яких набувають усі люди як люди.

П. Ф. Бейер у своїй праці «Релігія та глобалізація» [Beyer, 1994] досліджує, яку роль відіграє релігія в глобальній культурі, яким є зв'язок між релігією та глобалізацією, а також, якими є особливості взаємодії між релігією та світовими соціальними й культурними трансформаціями. Автор аналізує основні теорії глобальних змін і те, як такі зміни впливають на сучасну релігійну практику, на формат діяльності релігійних громад, забезпечення права на релігійну свободу. В іншому своєму дослідженні «Приватизація та суспільний вплив релігії в глобальному суспільстві» автор відстоює думку, що «глобалізація суспільства, структурно сприяючи приватизації релігії, водночас створює благодатний ґрунт для відновлення її суспільного впливу» [Beyer, 1990, р. 373]. Х. Казанова у своїх працях [Казанова, 2019; Казанова, 2017; Casanova, 1994] прагне довести, що релігія в умовах глобалізації не занепала, не втратила свого впливу в соціумі, а, навпаки, інтерес до неї дійсно зростає, не в останню чергу у зв'язку з певними історичними подіями другої половини ХХ – початку ХХІ ст., якими релігія не дає публіці забути про себе. Так, трагічні події 11 вересня 2001 р. в США, пов'язане з цим поширення ідеї про загострення конфлікту між цивілізаціями, чи то актуалізація теми зіткнення цивілізацій, сприяли посиленню інтересу та уваги американців і європейців до релігійних питань. До того ж, не тільки історичні події, а й повсякденна практика (політичні конфлікти на релігійному ґрунті, радикальні дії та терористичні акції в різних місцях світу, здійснені угрупованнями, які в той чи інший спосіб пов'язують себе з релігією), на переконання Х. Казанови, ще раз і ще раз доводять, що прибічники теорії секуляризації видавали бажане за дійсне, оскільки релігія нікуди не зникла, та й

не збирається зникати. Навпаки, роль релігійного чинника в соціально-політичній та світоглядній царинах не зменшується, а зростає; європейські процеси секуляризації, на думку дослідника, не є універсальною нормою для сучасного світу, оскільки в міру його модернізації «люди стають не секулярнішими, як ми, а якраз релігійнішими, або одночасно і секулярнішими, і релігійнішими – що, звісно, лише затьмарює та плутає наші бінарні категорії» [Казанова, 2017, с. 157].

Відповідно, займаючій протягом тривалого часу провідні позиції в релігієзнавстві, культурології та соціальній антропології концепції секуляризації, яка продемонструвала свою неспроможність в осягненні розмаїття чинників, які зумовлюють специфіку релігійного життя спільноти та індивіда, впливають на вироблення й переосмислення систем релігійних цінностей, Х. Казанова протиставляє потужний процес «деприватизації» релігії та її дедалі активнішого залучення до публічної сфери, парадигму релігійної інновації, визнання світоглядної та релігійної плюралізації світу. При цьому дослідник зазначає, що «релігійний плюралізм – не негативне явище, яке треба “виправити” або “усунути”, а позитивний принцип, що спонукає всі релігійні спільноти до взаємоповаги та взаємовизнання, тобто, по суті, до міжрелігійного діалогу» [Казанова, 2019, с. 316-317]. І коли відомий канадський філософ Ч. Тейлор називає сучасний історичний період «секулярною добою» [Тейлор, 2013], під «секулярним» він розуміє не відсутність релігії чи відмову від неї, а ситуацію все більшої плюралізації варіантів (як релігійних, так і нерелігійних) світоглядного вибору особистості та спільноти.

Загалом, переосмислення зростаючої соціальної ролі релігії спонукало дослідників до відходу від секуляризаційних інструментів, які значною мірою вичерпали себе, і звернення до аналізу реалій сучасного суспільства в категоріях «десекуляризації» та «постсекулярного». Варто зазначити, що процеси секуляризації та десекуляризації передують постсекулярності і є передумовою останньої. При цьому, якщо запропонований П. Бергером для опису сучасної релігійної ситуації термін «десекуляризація» має на увазі рух назад, повернення до домодерної епохи і в силу цього не повною мірою відображує нові соціальні та

релігійні реалії, то більш релевантним за цих умов виглядає термін «постсекуляризація», який передбачає подальший поступ, а не повернення до вихідного стану. Вагомий внесок у осмислення сучасної епохи як постсекулярної зробив Ю. Габермас, який поставив питання про те, «як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати один від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване співіснування громадян, незважаючи на безпрецедентне розмаїття культур і релігійних світоглядів?» [Habermas, 2008]. Німецький дослідник одним із перших заговорив про «постсекулярний стан суспільства» після трагічних подій в США, які, на його думку, підірвали і без того напружені стосунки між секулярним суспільством і релігією [Habermas, 2003, р. 101]. Постсекулярна настанова, на думку німецького філософа, передбачає нові умови взаємодії між світськими та релігійними об'єднаннями, кожне з яких спирається на своє культурне й ціннісне підґрунтя; взаємодії, яка має на меті досягнення порозуміння і вироблення справедливого консенсусу між обома сторонами. Слід підкреслити, що постсекулярність не передбачає повернення до доби домінування релігії, оскільки новий етап виростає на фундаменті, значною мірою закладеному секуляризаційними процесами та ідеями: принципі релігійної свободи як невід'ємного права індивіда, що ґрунтується на людській гідності; принципі секулярної держави, яка стоїть на сторожі релігійної свободи; релігійному і культурному багатоманітті глобального світу. Загалом, ситуація постсекулярності є неможливою без наявності в суспільстві релігійної свободи і релігійного плюралізму; власне релігійний плюралізм і постає одним із вагомих чинників постсекулярної ситуації. Постсекулярність, на переконання Ю. Габермаса, полягає не в перемозі релігійного над секулярним, а у визнанні секулярним (в особі інститутів та окремих представників) обмеженості своєї позиції, його готовності почути і прийняти іншу, релігійну точку зору, так само, як і в готовності прибічників релігійної традиції йти на компроміс з представниками секуляризму. Тобто йде мова про адаптацію до ситуації, коли присутність релігії в публічному просторі стає нормальним станом справ і коли встановлення взаємин

між секулярними та несекулярними сферами буття соціуму, знаходження компромісу й порозуміння між ними є відображенням фундаментальної вимоги демократичного суспільства – забезпечення прав людини та рівноправності всіх громадян. Сам німецький мислитель цілковито підтримує зростаючу присутність релігійного в публічній сфері і ратує за побудову такого публічного простору, який би забезпечив можливість комунікації між віруючими та невіруючими. Водночас, слід визнати, що ситуація постсекулярності є ситуацією невизначеності, коли невідомо, якими будуть конфігурації взаємин релігійного та секулярного в майбутньому, адже вони можуть реалізовуватись в різних суспільствах, в різний спосіб, в різних сферах суспільного життя.

Слід підкреслити, що праці Ю. Габермаса, П. Бергера, П. Ф. Бейєра, Х. Казанови, С. Гантінгтона, Ч. Тейлора та ін. дають можливість пересвідчитись в ефективності методу соціокультурної детермінації для дослідження проблематики, дотичної до теми дисертації, тому для реалізації завдань роботи цим методом активно послуговується дисертант. Метод соціокультурної детермінації передбачає визнання соціальних і культурних чинників та особливостей як засадничих у поясненні досліджуваних явищ. Він, з одного боку, дає можливість продемонструвати специфіку релігійного розуміння прав людини і ставлення до цього концепту в рамках різних релігійних традицій та систем цінностей, а з іншого, прослідкувати зміни в суспільній свідомості та політичній практиці, наслідком яких стає ствердження світського розуміння сутності й призначення людських прав. Використання цього методу є виправданим і при розгляді впливу процесів глобалізації в сучасному світі на релігійну сферу, який проявляється як в прагненні релігійних організацій та об'єднань зберегти традиційні вірування і цінності, так і в пошуку шляхів адаптації релігійних ідей, практик та концептів до нових соціокультурних реалій. Важливим є також з'ясування соціально-історичних та соціокультурних чинників, які зумовлюють існування універсалістської та партикуляристської парадигм розуміння змісту і ролі прав людини в сучасному світі, сприяють збереженню напруженості між ними. Евристично плідним видається і використання каузального методу, який

має на меті виявлення причинно-наслідкового зв'язку між досліджуваним об'єктом і тією соціокультурною системою, в якій він перебуває. Він дає можливість, розглядаючи наслідки окремих феноменів у різних сферах, виявляти глобальні соціокультурні процеси і тенденції. Цей метод на основі аналізу відносин людей в процесі їх життєдіяльності допомагає пізнати різні релігійні та нерелігійні явища, з'ясувати причини зростання ролі релігії в публічній сфері та впливу релігійних ідей і цінностей на вироблення локальних та універсальних стандартів людського буття, концептів людських прав.

Загальні теоретичні підходи до аналізу конфігурацій взаємин релігії, релігійних цінностей і прав людини містяться в працях М. Бадеріна, Б. Т. Самнер, І. Кондратьєвої, К. Н. Натана, Р. Вільямса, Л. Генкіна, М. Дж. Перрі, Г. Дж. Бермана, Дж. Лангана, Дж. Вітте мол. та ін. Зокрема, в книзі Г. Дж. Бермана «Віра та порядок: примирення права і релігії» [Berman, 1993] розглядається складна діалектика взаємин релігійної віри і правової реальності, стверджується, що, незважаючи на напругу, яка існує в усіх суспільствах між релігійною вірою та правопорядком, вони неминуче взаємодіють. Автор зупиняється на релігійних основах та вимірах європейського права; вказує на помилки теорій права, які не враховують релігію; аналізує особливості взаємодії та взаємозв'язку права і релігії в розвитку світового порядку. У праці М. Бадеріна «Релігія і права людини: до кращого розуміння» [Baderin, 2010] пропонується досить детальний аналіз релігії та прав людини як взаємопов'язаних і взаємозалежних форм соціального впорядкування, а також здійснюється теоретична концептуалізація цих стосунків, результатом якої стає виокремлення трьох відповідних теоретичних моделей: сепараціоністської, акомодационістської та двосічної концепції, зміст яких зумовлюється рівнем взаємозв'язку, взаємозумовленості та взаємопроникнення релігії і прав людини. Загалом же ця робота демонструє можливість здорового й продуктивного симбіозу між релігією та правами людини. У збірнику з промовистою назвою «Чи вірить Бог у права людини?: есе про релігію та права людини» [Does God believe in Human Rights?: essays on religion and human rights, 2007] фахівці з різних предметних галузей пропонують своє бачення

взаємозв'язку релігії і прав людини, не уникаючи викладеного в назві книги запитання. Авторами аналізуються питання компліментарності між світським і релігійним в розумінні прав людини, ролі і місця релігії в демократичному суспільстві, свободи релігії та переконань у світлі глобальних викликів, діалектики партикулярного та універсального в дискурсі і практиці прав людини, варіантів взаємин релігії, держави і суспільства, врешті, визначення місця, де закінчуються права людини і починається Бог. У книзі «Чи правам людини потрібен Бог?» [Does Human Rights Need God?, 2005] автори, оцінюючи поточну ситуацію з різних релігійних точок зору та з позицій світського гуманізму, звертаються до питання, чи є Бог необхідною основою та передумовою прав людини. Незважаючи на різноманітні варіанти вирішення цього питання та характеру взаємозв'язків релігії і прав людини, дослідники приходять до висновку, що ці взаємини далеко не завжди і не обов'язково перетворюються на непримиренний конфлікт, а передбачають можливість знаходження спільної мови і порозуміння. До проблематики релігійних цінностей звертаються у своїх працях Л. Филипович та В. Титаренко [Филипович, Титаренко, 2021; Fylypovych, Tytarenko, 2021], які, виходячи з розуміння зміни статусу релігії в сучасному світі під впливом глобалізації і секуляризації, прагнуть здійснити перегляд методологічних підходів у розумінні релігії як цінності та пропонують «сприймати релігію як рівнопокладену цінність з іншими типами самоусвідомлення людини» [Филипович, Титаренко, 2021, с. 71], більше того, розглядати духовність як універсальну релігійну цінність в розмаїтих її виявах. На основі проведених соціологічних досліджень автори роблять висновок про універсалізацію релігійних цінностей та особливості сприйняття релігії як цінності в молодіжному середовищі. Зосереджуючись на наслідках релігійних антропологій для можливості визнання прав людини, вміщені в збірнику «Права людини та релігійні цінності: непрості стосунки?» [Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?, 1995] есе відповідають на центральне запитання щодо можливості тлумачення й виправдання прав людини всередині релігійних традицій таким чином, щоб вони підтримувалися, а не заперечувалися як

своєрідне ядро універсальної моралі в рамках цих традицій. Запропоновані відповіді демонструють різноманітне релігійне та культурне походження авторів видання і, відповідно, розмаїтість їх дослідницьких позицій, та покликані сприяти відкритому, доброзичливому й критичному діалогу на цю важливу тему. В книзі «Зміна обличчя релігії та прав людини: особисті роздуми» [Nathan, 2009] К. Н. Натан звертається до питань походження прав людини, ролі релігії в публічній сфері та в ствердженні людських прав, розмежування взаємодії між правами і релігією, ставлення до релігійної символіки в Європі тощо. Проблематиці взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини присвячені праці М. Дж. Перрі. Так, в книзі «Ідея прав людини – чотири розвідки» [Perry, 1998] він намагається розкрити складну діалектику ідеї прав людини, дати відповідь щодо її підґрунтя. Автор скептично висловлюється стосовно здатності будь-якої світської моралі запропонувати послідовний виклад ідеї прав людини, наголошуючи на тому, що підґрунтя цієї ідеї є безумовно релігійним. М. Перрі піддає критиці релятивістські підходи до розуміння прав людини, зосереджуючи свою дослідницьку увагу на питаннях універсальності та абсолютності людських прав. В праці «До теорії прав людини: релігія, право, суди» [Perry, 2007] дослідник, ще раз наголошуючи на існуванні релігійного підґрунтя, причому, більше ніж одного, для моралі прав людини, водночас прагне проаналізувати й питання можливості існування нерелігійної (світської) основи для моральності людських прав, зв'язку між мораллю прав людини та правом прав людини. У статті І. Кондратьєвої «Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції» (2020) розглядається специфіка розуміння сутності прав людини в рамках різних релігій, особливості взаємозв'язку традиційних релігійних цінностей і людських прав у контексті глобалізаційних трансформацій; здійснено компаративний аналіз концепцій прав людини світових релігій та підходів до проблематики людських прав, що знайшли своє відображення у відповідних міжнародних документах. В книзі «Релігія і права людини: Вступ» [Religion and Human Rights: An Introduction, 2012] зазначається, що хоча більшість релігій світу в своїй історії підтримували насильство, репресії та упередження, кожна з них відіграла важливу роль у

сучасній боротьбі за права людини. Автори відстоюють думку, що саме релігії є основними джерелами людської гідності та відповідальності, вони потрібні режиму прав людини, щоб вижити й процвітати в будь-якій культурі. У дослідженні також розглядаються основні проблеми прав людини, з якими сьогодні стикаються віруючі та релігійні спільноти в усьому світі, а також гострі виклики, які світові релігії, на думку авторів, кинуть режиму прав людини в майбутньому.

Аналіз складної і суперечливої діалектики взаємин релігійних цінностей і прав людини, як свідчать, зокрема, вище розглянуті праці, потребує використання цілого комплексу методів, які б взаємодоповнювали один одного і давали можливість всебічного розгляду досліджуваних проблем, дозволяли б здійснити узагальнення духовно-світоглядного порядку, не обмежуючись емпіричними констатаціями. Зважаючи на розмаїтість буттєвих і поняттєвих конфігурацій досліджуваних в роботі проблем засадничим для вирішення дослідницьких завдань є принцип комплексного аналізу, який дозволив об'єднати як релігієзнавчі, так і філософські, морально-етичні, правничі та ін. аспекти питань, що розглядаються. Зміст прав людини аналізується у зв'язку з сучасними теоріями прав людини та релігійними підходами до осмислення цієї проблематики, виявленням ролі релігійних і секулярних чинників в концептуальному оформленні та практичній реалізації ідеї людських прав. У дисертаційній роботі задіяний метод історизму, який дозволив виявити соціокультурні та ідейні витoki й особливості актуалізації ідеї прав людини в європейській філософській думці та соціально-політичній практиці, в релігійних традиціях світу. Компаративний метод є ефективним при аналізі та виявленні спільного й відмінного між базованим на системі традиційних релігійних ідей і цінностей підходом до розуміння прав людини та секулярним баченням цієї проблематики, при розгляді взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини з позицій релігійного і культурного релятивізму та універсалізму, при окресленні релігійних та секулярних перспектив прав людини в сучасному світі. В дисертації використано філософсько-логічний метод, який дає можливість розглядати релігію як

соціально-духовний феномен, аналізувати особливості формування духовних цінностей в рамках різних релігійних традицій та їх відображення в свідомості людини. При цьому об'єктом дослідження постає не лише релігія як така, а й соціокультурне середовище, в рамках якого вона виникає і функціонує. Метод системного аналізу дозволив охопити та проаналізувати проблематику взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини в загальному контексті сучасної соціокультурної реальності. Використання в дослідженні діалектичного підходу дає можливість прослідкувати особливості концептуального оформлення проблематики прав людини в межах релігійних традицій і систем цінностей та в контексті ствердження світських світоглядних настанов, проаналізувати специфіку багатоаспектних та багатовекторних взаємозв'язків релігійних цінностей і прав людини в умовах глобалізаційних трансформацій, вплив останніх на зміст і можливі шляхи практичної реалізації сучасних релігійних та світських моделей прав людини. Для досягнення поставлених дослідницьких завдань доречним є використання можливостей контент-аналізу та інтерпретаційних методів як дослідницьких інструментів, призначених для отримання даних з релігійних текстів, книг, статей в їх кореляції із сучасними теоріями прав людини. Контент-аналіз шляхом виявлення й прояснення прихованих змістових компонентів, закладених в текстах чи інших джерелах інформації, допомагає прояснити позицію того чи іншого дослідника чи державної або міжнародної інституції, дійти до обґрунтованих висновків стосовно питань, що розглядаються. Дисертаційне дослідження також вимагало застосування загальних методологічних принципів об'єктивності та неупередженості, а також релігієзнавчих принципів позаконфесійності, екуменічної відкритості й толерантності.

В контексті розгляду особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в дискурсах і практиках релігійного і культурного релятивізму та універсалізму, на думку дисертанта, інтерес представляє методологія відомого німецького соціального філософа та соціолога, знаного дослідника релігії Макса Вебера, яка формувалась під суттєвим впливом неокантіанської теорії цінностей.

Зокрема, німецький дослідник використовує принцип «співвіднесення з цінністю» і вбачає в цінностях певні історичні утворення, вираження загальних установок свого часу, в яких втілюється «інтерес епохи». У М. Вебера знаходить своє обґрунтування поняття ідеального типу [Вебер, 1998], який конструюється як інструмент для досягнення історичної реальності шляхом виокремлення низки характерних, типових соціальних явищ та ознак епохи, і може поставати практичним ідеалом, до якого слід прагнути, або, своєю максимой, що регулює певні соціальні взаємини. Тобто, ідеальний тип конструюється як теоретична схема, яка співвідноситься з емпіричною реальністю. Ідеальний тип (а в рамках дисертаційної роботи на таку характеристику може претендувати ідея прав людини, яка прагне набуття універсального, «ідеального» статусу) може служити своєрідним масштабом для співвіднесення з ним концептів прав людини, що знаходять своє обґрунтування в рамках різних релігійних традицій і систем цінностей. Запропонована евристична модель дає можливість кращим чином висвітлити динаміку взаємин між універсалістськими та партикуляристськими підходами до розуміння змісту і ролі прав людини в світі, що глобалізується, поглянути на вироблені під впливом відповідних релігійних ідей і цінностей концепти людських прав як на своєрідні ідеальні моделі (для своїх прибічників та послідовників), існуючі в рамках локального релігійного та соціокультурного простору, проаналізувати конфігурації взаємин між локальними (релігійними) та універсальними (світськими) «ідеальними типами» прав людини. Представляє інтерес і запропоноване М. Вебером бачення релігії як одного з найважливіших способів надання смислу соціокультурній діяльності людини, наголошування ним на мотиваційному впливі релігій на людські дії, поведінку, врешті, на культури і засадничі цінності людських спільнот.

Слід зауважити, що використані дисертантом дослідницькі методи передбачають герменевтичну рефлексію. Підбір, критичне опрацювання та інтерпретація джерел, що стосуються досліджуваної проблеми, спрямовані на досягнення розуміння різних аспектів і вимірів взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини в сучасному світі. Загалом методології в релігієзнавстві

є інтерпретаційними моделями, на основі яких здійснюється аналіз релігійних текстів, явищ, ідей і практик, коли діапазон їх прийнятних прочитань та інтерпретацій залежить від відповідного соціокультурного контексту, конкретно-історичних умов, в яких щось формується та відбувається. Врахування контексту є особливо важливим при виявленні впливу релігійних ідей і цінностей, як і поширених на рівні індивідуальної та суспільної свідомості секулярних пріоритетів, на формування концептуальних підходів до розуміння прав людини. Рухаючись визначеним дослідницькими цілями і завданнями та методологічними інструментами, що використовувались в процесі дослідження, шляхом автор зіткнувся з проблемою плюралізму та конфлікту інтерпретацій, з різним тлумаченням підстав і змісту прав людини в рамках релігійних традицій та в поза(не)релігійній сфері, з розмаїтими конфігураціями взаємин релігійних цінностей і прав людини, що потребувало всебічного ґрунтовного дослідження.

Висновок до розділу 1: Глобалізаційні трансформації у сучасному світі, актуалізація на індивідуальному та суспільному рівнях постсекулярних світоглядних настанов сприяє активізації ролі релігій у проблематизації та переосмисленні провідних ідей і засадничих концептів модерну, зокрема прав людини. Постає питання про внутрішній зв'язок релігійних цінностей і прав людини, інтерес до якого зростає в міру того, як посилюються секулярні та постсекулярні претензії на власне розуміння людських прав і втрачають свій авторитет трансцендентні підстави їх інтерпретації. Важливим у цьому контексті є виявлення розмаїтих форм взаємозв'язку релігійних ідей і цінностей та прав людини в сучасному світі, дослідження впливу глобалізаційних змін на розуміння змісту ідеї прав людини в релігійному, секулярному та постсекулярному соціокультурних і світоглядних контекстах, шляхів її практичної реалізації.

Дисертант виходить з того, що права людини можна розглядати як своєрідну міру людської свободи; права людини мають визнаватися притаманними людині від народження, фундаментальними правами, укоріненими в людській гідності, на які людина має право вже в силу свого буттєвого, людського статусу; права людини незалежні від державних інституцій, які

покликані їх гарантувати та охороняти. Актуалізуються питання прав людини в умовах глобалізаційних трансформацій, коли особливої гостроти набуває дискусія щодо можливості вироблення базованої на світських засадах системи прав людини та її сумісності з властивими різним культурам і релігійним традиціям ціннісними настановами. В дисертаційній роботі під релігійними цінностями маються на увазі вироблені в рамках тієї чи іншої релігійної традиції принципи та норми, моральні імперативи, якими зумовлюються вчинки людей; це стійкі переконання, які є своєрідними духовними і світоглядними орієнтирами людини. Релігійні цінності можуть бути як підґрунтям самоідентифікації індивіда в соціокультурному просторі, так і остаточною метою його духовних пошуків, найвищою мірою людської духовності.

Слід констатувати, що попри те, що вивченню окремих аспектів питання взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини в контексті глобалізації присвячена досить велика кількість праць, водночас нечисленними є дослідження, які намагаються запропонувати комплексний, системний, багатоаспектний аналіз означеної проблеми. Дисертаційна робота і має на меті подолати існуючі дослідницькі лакуни, акцентувавши увагу на поліваріантності, багатовекторності конфігурацій засадничих ідей і ціннісних настанов провідних релігій світу та концептів прав людини в їх сучасному прочитанні та шляхах практичної реалізації. Саме необхідність вироблення теоретико-методологічного підґрунтя дисертації, всебічного розгляду досліджуваної проблеми спонукала дисертанта до опрацювання великого масиву праць, насамперед, сучасних зарубіжних авторів, які звертались у своїх дослідженнях до питань взаємозв'язку концептів і феноменів глобалізації, релігії та прав людини, діалектики секулярного та постсекулярного в сучасному публічному та світоглядному просторі (Х. Казанова, П. Ф. Бейер, П. Бергер, С. Гантінгтон, Р. Робертсон, Ю. Габермас та ін.), окреслювали загальні теоретичні підходи до аналізу взаємин релігії, релігійних цінностей і прав людини (М. Бадерін, Б. Т. Самнер, К. Н. Натан, Р. Вільямс, Л. Генкін, М. Дж. Перрі, Г. Дж. Берман, Дж. Ланган, Дж. Вітте мол. та ін.), аналізували особливості взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в

дискурсах і практиках релігійного і культурного релятивізму та універсалізму (Х. Бадзе, Р. Сванк, Т. Бассам, Л. А. Корсері, А. Фараз, М. Д. Герсковіц, С. Ф. Гантінгтон, К. Інверніцці-Аччетті, М. Шонгве, А. А. Ан-Наїм, Г. Загребельські, Ф. Р. Тесон, Л. Генкін, Дж. Клейтон, Дж. Доннеллі, А. Сен та ін.), розглядали специфіку взаємин релігійного фундаменталізму і прав людини (Й. Д. ван дер Вівер, П. Гедберг, К. Говорун, А. Е. Майєр, М. Крамер, Кунья М. до Насіменто, Ф. Фукуяма, Н. Віджай та ін.), особливості діалектики релігійної свободи і прав людини, відстоювання релігійних прав і свобод як одного з пріоритетів сучасної політики (П. Кароцца, П. М. Ітур'єта, Ф. Радай, Д. Шелтон, О. Кісс, Н. Лернер, Е. Ш. Херд та ін.), проблему релігійних та секулярних засад прав людини в сучасному світі, тенденції і перспективи подальшого розвитку цих чинників у їх взаємозв'язку (Д. В. Баєрс, М. Перрі, Г. Ферон, Л. Хенкін, М. Ігнат'єв, Дж. Овен, А. Сачедіна, Дж. В. Спікард та ін.). У концептуальному плані принципове значення для розробки проблематики дослідження мають також праці провідних українських релігієзнавців та філософів: В. Єленського, А. Колодного, Л. Филипович, П. Сауха, В. Бондаренка, О. Сагана, О. Предко, І. Кондратьєвої, П. Яроцького, Ю. Чорноморця, М. Черенкова, В. Титаренко, К. Говоруна та ін. Звернення до досліджень вітчизняних і зарубіжних авторів, знайомство із використаними ними методологічними підходами та інструментами сприяло здійсненню дисертантом комплексного релігієзнавчого аналізу складної діалектики взаємин релігійних ідей і цінностей та прав людини в контексті сучасних глобалізаційних трансформацій.

Багатоаспектність проблем, що розглядаються, обумовила відповідну методологію, використання принципу комплексного аналізу, що дало можливість поєднати здобутки релігієзнавства, філософії, етики, правничих студій, при превалюванні все ж релігієзнавчого підходу як засадничого. Важливим для реалізації завдань дисертаційної роботи є використання фундаментальних методологічних принципів аналізу релігійних явищ та процесів: історизму, об'єктивності, системності, єдності логічного та історичного, позаконфесійності, неупередженості, плюралізму і толерантності у ставленні до розмаїтих релігійних

вірувань і систем цінностей. Евристично значущим є використання методу соціокультурної детермінації та каузального методу, які дають можливість зрозуміти причини посилення ролі релігії в публічній сфері та впливу релігійних ідей і цінностей на формування концепцій прав людини, а також прослідкувати зумовленість поширення світського розуміння змісту й призначення людських прав сучасними глобалізаційними трансформаціями та їх впливом на індивідуальну і суспільну свідомість. Компаративний метод є ефективним при аналізі різних векторів взаємодії релігійних цінностей і прав людини, виявленні спільного і відмінного між релігійним та світським, універсалістським та релятивістським баченням зазначеної проблематики. Методологічно значущим є використання в дисертації розробленої М. Вебером моделі «ідеальних типів», яка дає можливість чіткіше означити та розглянути особливості взаємозв'язку між універсальними (світськими) та локальними (релігійними) «ідеальними типами» прав людини. Загалом, застосовані в дисертаційній роботі методологічні принципи дозволили прослідкувати основні конфігурації взаємин релігійних цінностей і людських прав в контексті сучасних глобалізаційних процесів.

РОЗДІЛ 2. КОНФІГУРАЦІЇ ВЗАЄМИН РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ І ПРАВ ІНДИВІДА ТА СПІЛЬНОТИ В ДИСКУРСАХ І ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ ТА УНІВЕРСАЛІЗМУ

В умовах глобальних трансформацій, що відбуваються в сучасному світі, актуалізується проблема співіснування чи, можливо, навпаки, конфронтації універсальних та локальних (зокрема, релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини. Більшість цих підходів стосуються культурного контексту, в рамках якого відбувається їх інтерпретація та практичне здійснення; і універсалізм та культурний релятивізм постають принципово протилежними сторонами реалізації людських прав.

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 в спільноти на основі освячених божественним авторитетом норм і цінностей. Прихильники універсалізму, з іншого боку, наголошують на тому, що «більш однорідний і єдиний підхід до захисту прав людини є ефективнішим» [Shongwe, 2016, p. 1]. Культурні релятивісти вважають, що при застосуванні ідеї універсальних прав людини слід враховувати релігійні вірування та культури кожного суспільства. В той час як, на думку універсалістів, права і свободи людини настільки поширені, що їх можна реалізувати безпосередньо, не звертаючи серйозної уваги на відповідний культурний контекст. Звернення до сучасних релігієзнавчих та міждисциплінарних досліджень проблематики прав людини засвідчує неоднозначність існуючих підходів та відсутність дослідницького консенсусу стосовно того, який із них є дійсно найбільш ефективним.

Більшість культур світу, особливо ті, що пов'язані з великими 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» [Anjum, 2013, p. 169]. Окремі суспільства не бажають виконувати вимоги міжнародних прав людини в приватній сфері, керуючись власним кодексом поведінки, про який повідомляють їх релігії або традиційні системи цінностей. Ця напруга між універсальністю настанов у приватній сфері і релігійним традиційним законом зумовлює зміст існуючих норм та кодексів людських прав.

Зростання популярності й розквіт класичного культурного релятивізму зазвичай пов'язують з роботами Ф. Боаса та його учнів, Р. Бенедикт, М. Мід та М. Герсковіца. Хоча позиція американського дослідника була насправді дещо неоднозначною, він заклав основи для ґрунтовної розробки культурного релятивізму, відійшовши в антропології від еволюційних підходів, тісно пов'язаних з расовою теорією XIX ст., й зосередившись на уявленні про культуру як інтегровану систему поведінки, значень і психологічних схильностей. У працях боасніанців підкреслюється, що кожна культура становить 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, як правило, 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» [Brown, 2008, p. 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» [Herskovits, 1972, p. 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 їх кордонів. У контексті дискусії про життєздатність

універсальних прав людини «культурний релятивізм можна визначити як позицію, згідно з якою локальні культурні традиції (включаючи релігійні, політичні та правові практики) відповідним чином визначають існування та обсяг громадянських і політичних прав, якими користуються окремі індивіди в даному суспільстві» [Tesón, 1985, p. 870]. Культурний релятивізм – це концепція, згідно з якою людські цінності залежать, насамперед, від релігійних і культурних особливостей нації; відповідно, практики та переконання однієї релігії чи культури не повинні оцінюватися за стандартами іншої. У цьому контексті культурні релятивісти стверджують, що, наприклад, ісламські концепції прав людини не слід судити за стандартами Загальної декларації прав людини, оскільки вона є виразом західної думки. Відповідно до культурного релятивізму, «права людини не обов'язково є універсальними, якщо ж вважати їх універсальними, то слід визнати, що людські права можуть бути обмежені на підставі релігії, культури чи традиції» [Badse, Swank, 1997, p. 2]. Ідея універсальності людських прав розглядається прибічниками релятивізму як спроба нав'язати принципи однієї релігії чи культури представникам іншої. Тобто ця ідея, на їх думку, ніби закриває очі на релігійні та культурні відмінності між націями, які «заважають представникам однієї культури сприйняти цінності, поширені в іншому суспільстві» [Shafiev, 2008, p. 112].

У цьому зв'язку слід зауважити, що одна із засадничих ідей релігійного релятивізму полягає в тому, що різні культури не тільки сприймають релігійну істину по-різному та взаємовиключними способами, але й мають право на це. Не існує точки зору, з якої ми могли б правильно судити про істини, внутрішні для релігійної віри, і виявити, чого вони прагнуть та на що спрямовані. З іншого боку, релігійний релятивізм часом стає підґрунтям ексклюзивізму та ізоляціонізму, які обґрунтовують виключність відповідної системи соціокультурних цінностей, а також наголошують на відокремленості культур одна від одної, відсутності взаємозв'язку чи взаємовпливу між ними. Але це не знаходить свого підтвердження як в історії, так і в реаліях сьогодення. Адже, як і філософії, релігії часто запозичують відповідні ідеї одна в одній, розвиваючи спільні теми,

поєднуючи загальні символи. Більше того, як і філософії, релігії іноді розвиваються у свідомій опозиції одна до одної, підкреслюючи певні культурні елементи, щоб відрізнити (а не ізолювати) себе від інших. Можна також вести мову про своєрідне самозаперечення релігійного та культурного релятивізму, бо, якщо в певній культурі немає універсальних істин, а лише істини відносні, локальні, який тоді статус має твердження релятивіста про те, що немає універсальних істин? Таке твердження, здається, нейтрально стоїть над окремими культурами та перспективами; але якщо релятивіст правий, неможливим видається досягнення нейтральної, неупередженої точки зору стосовно окремих релігій та культур, й відповідно, бачення ними людських прав.

Після нападів Аль-Каїди на Пентагон і Світовий торговий центр у 2001 році консервативний культурний критик В. Беннет заявив, що поширення культурного релятивізму представляє одну з найбільших небезпек, з якими стикається американське суспільство. На його думку, релятивізм «припускає, що у нас немає підстав для оцінки інших народів і культур, й, звичайно, немає підстав для того, щоб оголосити одних кращими за інших, не кажучи вже про “добро” чи “зло”» [Bennett, 2002, p. 46]. А без таких відмінностей, підкреслює він, американці (та й, мабуть, не тільки вони. – *А. М.*) не зможуть протистояти тероризму.

Прихильники ідеї універсальності людських прав вважають, що існують стандарти, які можуть бути застосовані до будь-якого суспільства, оскільки, на їх думку, права людини не є продуктом однієї культури чи релігійної традиції, а можуть бути розроблені лише спільними зусиллями всього світового співтовариства. Визнання прав людини як універсальної основоположної цінності знаходить своє відображення й обґрунтування у відповідних міжнародних документах. Базові принципи сучасної концепції прав людини сформульовані, насамперед, в Статуті Організації Об'єднаних Націй, у Загальній декларації прав людини, Міжнародному пакті про громадянські і політичні права та Міжнародному пакті про економічні, соціальні та культурні права. Слід зазначити, що система прав людини ООН була розроблена як універсалістська доктрина, оскільки «приписує єдиний набір основних цінностей всьому людству» [Human

Rights and Global Diversity, 2001, p. 27]. Згідно з нею, права людини розглядаються як права, на які кожна людина має право у зв'язку з її місцем у світовому співтоваристві. Бо якби права людини були чимось іншим, ніж застосовні до всіх без різниці, вони були б лише правами, що залежать від контексту, тобто правами, яких людина може досягти завдяки проживанню на певній території або відданості певній культурі чи релігійній традиції. Концепція прав людини, як вона визначена в Загальній декларації прав людини, по суті є «універсалізацією» ідеї основних конституційних прав, розробленої західними країнами, хоча фактичний набір прав, передбачених Декларацією, перевищує те, що можна знайти в конституційній системі будь-якої країни, західної чи не-західної. «Пом'якшення цього парадоксу саморегулювання державами їхніх власних систем прав людини вимагає чіткого розуміння внутрішніх і міжнародних факторів та процесів, включаючи релігію та роль релігійних інституцій, які впливають на політику і реальну поведінку держав у цьому питанні» [An-Na'im, 2000, p. 96].

У зв'язку із сказаним вище постає питання, чи можуть універсальні стандарти прав людини існувати у світі, який рясніє різноманітними релігіями та культурами? І «ті, хто дотримується концепції культурного релятивізму, наголошують на тому, що кожна релігія чи культура можуть бути оцінені лише на основі їх 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» [Shafiev, 2008, p. 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 висувають достатньо обґрунтовані аргументи на захист своїх поглядів.

Важко заперечувати ту обставину, що сучасна універсальна концепція прав людини формується на основі цінностей, переважно розроблених у західній цивілізації, однією з духовних підвалин якої є система ідей та морально-етичних настанов християнської релігії. Покликана захистити кожную особистість від

абсолютної влади держави, вона ґрунтується на ідеї індивідуалізму, що є одним з історичних досягнень західної культури. І в деяких випадках саме цей фактор використовують противники ідеї універсальності прав людини, висуваючи різні аргументи на захист своєї концепції людських прав. Один з них базується, наприклад, на тому, що «Загальна декларація прав людини та інші міжнародні документи спираються на християнську культуру і не відповідають мусульманській системі цінностей» [Shafiev, 2008, p. 112]. Відповідно, ідея прав людини сприймається як продовження хрестових походів або агресивна культурна місія колоніальних правителів, забарвлена цілком реальним страхом перед ствердженням «західного», «християнського» морального кодексу, як загроза відновлення політичної, економічної та культурної залежності від більш могутніх держав [Bielefeldt, 2000].

Слід зазначити, що проблема універсальності, неподільності та взаємозалежності прав людини постала як стабілізуючий чинник у відносинах Заходу та Сходу зокрема на міжнародній конференції з прав людини у Відні в червні 1993 року. Прийнята за результатами її роботи Віденська декларація з прав людини відстоює антирелятивістську позицію й проголошує універсальність прав людини: «Всі права людини є універсальними, неподільними, взаємозалежними та взаємопов'язаними. Міжнародне співтовариство має ставитися до прав людини в усьому світі справедливо і однаково, на рівних засадах і з тим самим акцентом. Водночас слід зважати на важливість національних та регіональних особливостей, відмінності історичних, культурних та релігійних засад; обов'язок держав, незалежно від їх політичних, економічних та культурних систем, заохочувати й захищати всі права людини та основні свободи» [Vienna Declaration and Programme of Action, 1993]. Проте прийняті за підсумками конференції рішення викликали супротив з боку спойлерів, очолюваних мусульманами, й були сприйняті ними як спроба застосувати по всьому світу типові західні уявлення про права людини. Диспут між Заходом і Сходом, що розгорнувся у Відні, набув особливого виміру через свою запутаність в питанні релігійного фундаменталізму. Принцип, який проголошує універсальність прав людини, базується на понятті, що всі права

людини застосовуються рівномірно і з однаковою силою у всьому світі. Універсальність в цьому контексті не слід плутати з релігійною непримиримістю та релігійним абсолютизмом в сенсі впертої ортодоксії чи скам'янілого догматизму.

Релігійний і культурний релятивізм же наголошує на тому, що людські цінності є далеко не універсальними, і таким чином, суттєво варіюються залежно від різних релігійно-культурних перспектив. Термін «культура» при цьому вживається зазвичай в широкому контексті й включає «не лише мистецтво та літературу, а й спосіб життя, фундаментальні права людини, системи цінностей, традиції та вірування» [Human Rights in Asia. A Reassessment of the Asian Values Debate, 2008, p. 167]. Один з головних принципів культурного релятивізму полягає в тому, що немає жодних транскордонних, універсальних правових чи моральних стандартів, згідно з якими практику прав людини можна було б вважати прийнятною чи непринятною. І якщо в рамках міжнародного права й існує сукупність базових норм прав людини, їх значення істотно різняться від культури до культури, від однієї релігійної традиції до іншої. Відповідно, «те, що в одному суспільстві може вважатися порушенням прав людини, в іншому вважатись законним, а західні ідеї прав людини не повинні нав'язуватися суспільствам третього світу» [Tesón, 1985, p. 871]. Культурні релятивісти розглядають універсальні права як нечутливі до релігійних та культурних відмінностей і як інструменти пригнічення: наприклад, «деякі азійські держави, що розвиваються, вважають доктрину прав людини новою формою західного імперіалізму» [Shanawez, 2015].

З іншого боку, реалізація на практиці принципів культурного релятивізму може призвести до того, що релігія та культура будуть використані для виправдання практик, які порушують або обмежують права людини. Дійсно, ідеї культурного релятивізму використовуються окремими авторитарними правителями для зміцнення своєї влади; вони виправдовують порушення чи обмеження прав людини, посиляючись на культурну специфіку, відповідні релігійні норми та цінності. І навіть якби релятивісти змогли показати, що

авторитарні практики якимось чином вимагаються громадою – твердження, яке в багатьох випадках ще належить довести, – вони все одно не зможуть пояснити, чому люди повинні поступитися своїми основними правами на користь спільноти. Якщо жінки в мусульманських країнах зазнають дискримінації, недостатньо сказати, що традиція, якою б старою та поважною вона не була, вимагає такої дискримінації. Єдиним аргументом, що відповідає принципу автономії та свободи самовизначення особистості, буде доказ того, що кожна підкорена жінка погоджується відмовитися від своїх прав. Однак через припущення, що лежать в основі релятивізму, імовірно, його прибічники не вважатимуть такий тест релевантним або необхідним.

В контексті пошуку шляхів вирішення конфлікту між «універсальними» правами людини та конкретними переконаннями і віруваннями груп, на нашу думку, заслуговує на увагу праця Джона Клейтона «Універсальні права людини і традиційні релігійні цінності», в якій автор розглядає п'ять стратегій вирішення такого роду суперечностей [Clayton, 2004]. Одна з них передбачає пошук релігійних текстів, щоб знайти основи для прав людини, враховуючи при цьому відношення «локального» до загального. Друга підключає «універсальне» до локального. Третя стратегія намагається знайти спільні принципи в релігійних традиціях, які можуть лягти в основу універсальної доктрини прав людини. Четверта – фокусується на «основних правах, що не підлягають обговоренню», які можуть впливати з різних принципів. Остаточна стратегія не намагається знайти універсальні права людини, скоріше, вона прагне встановити взаємозв'язок між різними схемами прав, оскільки не може бути так, щоб «жодне з прав не фігурувало у кожному переліку» основних прав. Ні одна з цих стратегій, однак, «не обіцяє вирішити всі конфлікти між “локальним” та універсальним. Зрештою, немає простого вирішення проблем, що виникають при розгляді питань універсальних прав та релігійної свободи» [Badse, Swank, 1997, p. 2].

При означенні різними дослідниками регіонального контексту прав людини часто в їх працях можна спостерігати достатньо виражений культурний та релігійний вимір цієї проблематики. Так, наприклад, один із прихильників

культурного релятивізму Р. Дж. Вінсент виокремлює три форми (крім Заходу) культурних контекстів для вивчення прав людини: африканську, китайську та ісламську [Vincent, 1986]. Таке розташування виглядає досить дискусійним, оскільки серед трьох форм одна пов'язана з континентом (Африка), інша – з країною (Китай), а третя – з релігією (іслам). У свою чергу, евристично привабливою виглядає точка зору М. Ігнат'єва, згідно з якою «культурний виклик універсальності прав людини походить з трьох різних джерел: з ісламу, що відроджується, зі Східної Азії та з самого Заходу. Кожен з цих викликів є незалежним від іншого, та взяті разом, вони ставлять важливі питання стосовно крос-культурної значущості – і відповідно легітимності – норм прав людини» [Ignatieff, 2001, p. 102].

Прояви культурного релятивізму постають найбільш яскраво, коли мова йде про практику держав, які роблять застереження щодо договорів з прав людини, зокрема з релігійних причин. Так, наприклад, коли Лівія приєдналася до Конвенції ООН про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок, вона додала застереження, що «...таке приєднання не може суперечити законам про особистий статус, які випливають з ісламського шаріату» [Korkelia, 2002, p. 437]. Це типовий приклад загальноприйнятої практики держав у регіонах, які схильні обмежувати права людини.

Варто зауважити, що ісламські виклики універсальності прав людини мають довгу історію. Наприклад, заперечення Саудівської Аравії проти статті 16 Загальної декларації прав людини щодо вільного укладання шлюбу є прикладом невирішеного питання до цього часу. Також, якщо перший пункт статті 18 декларації – «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії» – був прийнятним для всіх релігійних конфесій, то другий пункт цієї статті – «це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання...» [Загальна декларація прав людини] – 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. Більшість шкіл ісламського права відмовляють

мусульманам у праві змінити свою релігію, оскільки повна свобода релігії, включаючи право на відступництво, несумісна з деякими усталеними традиційними ісламськими поглядами. 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, як і низки інших близькосхідних країн, стверджувало, що Загальна декларація прав людини відображає західну, християнську культуру і розходиться з моделями культури східних держав, посилялося «на свої культурні особливості як на підставу неприйняття міжнародного права прав людини» [Mayer, 2012, p. 9]. Такого роду позиції щодо міжнародних документів з прав людини часто обґрунтовуються тим, що дискурс прав людини є не універсальним, а продуктом європейського Просвітництва та його особливого культурного розвитку, формою своєрідного культурного, а зважаючи на значний вплив християнської традиції на формування європейської системи цінностей, ще й християнського експансіонізму. Цей приклад дає підстави стверджувати, що свободи, сформульовані в Загальній декларації прав людини, важко узгодити з теократичною основою ісламської думки та ісламського права.

Ісламська критика Загальної декларації стосується насамперед її секуляризму і ніби-то притаманної їй ворожості до релігії. Як висловився один мусульманський автор, «сама світська основа Декларації вважається гносеологічно недостатньою для пояснення походження невід'ємних і невідчужуваних прав людини» [Sachedina, 2009, p. 6]. Постійна мусульманська критика Декларації як упередженої антирелігійної та політичної гегемонії ґрунтується на відмові від універсальних вимог світської моралі. Цю критику, на думку А. Сачедіни, «можна найкраще подолати, поглянувши на філософські та метафізичні питання, які лежать в основі міжнародного документа, що може знайти резонанс в ісламській філософській теології» [Sachedina, 2007, p. 51]. 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 людських прав. Проте

ісламські дебати про шариат, які мають місце в сучасному ісламському праві, «не дають ніяких гарантій захисту прав людини, і прибічники ісламізму як політичного тлумачення ісламу не можуть дати нам ніяких підказок в цьому відношенні» [Bassam, 2002, p. 213].

Як би суперечливо це не виглядало, на мою думку, відверта розмова про універсальні моральні основи прав людини може привести до корекції мусульманських уявлень про ймовірну секуляристську упередженість Декларації. «Залучення мусульманських вчених до переосмислення своєї антидеклараційної позиції на власних умовах, визнання того, що ісламське одкровення та Декларація мають спільну моральну основу для захисту людей від утисків, допоможе досягти загальної мети універсальності світського документа в отриманні підтримки для його впровадження в мусульманському світі» [Sachedina, 2007, p. 51]. Без залучення тих, хто не погоджується з універсальними принципами та їх міжкультурним застосуванням, універсальні права людини не матимуть необхідної легітимності та можливості застосування в мусульманському світі. Поки моральні та метафізичні основи норм прав людини залишаються невиразними, їх буде легко відкинути як чергову спробу домінування в мусульманських суспільствах шляхом підриву їхньої заснованої на релігії культури та системи цінностей. Більше того, з моменту піднесення ісламської політичної свідомості в постколоніальну епоху, мусульманська влада з різних причин визнала законним відмовитися від дотримання деяких статей Загальної декларації прав людини, позначаючи їх як «імперіалістичні» або в культурному сенсі «європоцентричні». Зараз «Декларація розглядається як нечутлива до конкретних мусульманських культурних цінностей, особливо коли мова йде про права особистості в контексті колективних і сімейних цінностей у мусульманському суспільстві» [Sachedina, 2007, p. 51].

Важливим предметом дебатів щодо універсалізму та релятивізму є можливий конфлікт між вимогами доктрини прав людини та гендерними нормами, які містяться в етичних моделях деяких існуючих релігійних спільнот, перетин прав людини, культури та релігії в питаннях прав жінок. Відмінності в

релігіях і культурах світу залишають простір для дій, які можуть призвести до дискримінації жінок. Така практика включає, наприклад, питання полігамії та успадкування, права власності. При цьому Конвенція ООН про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок стверджує, що для корпусу прав людини важливо усунути упередження між чоловіками і жінками, змінюючи соціальні та культурні моделі взаємин між ними [Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, 1981, Article 5]. Наприклад, існує серйозна різниця між жінками-мусульманками та жінками, які сповідують інші віри, щодо питання рівності прав. В ісламі багато прав надається (чи не надається) відповідно до специфікації на основі статі та віри, що призводить до невідповідності цієї позиції міжнародним стандартам прав людини. Як можна бачити, в ісламському світі деякі держави віддають перевагу релігії та використовують її як мірило для будь-яких інших законів. Прикладом може служити стаття 21 Конституції Ірану, яка встановлює, що «уряд повинен забезпечити всебічні права жінок відповідно до ісламських критеріїв...» [The Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1989]. Проблема тут полягає в тому, як узгодити ісламське право з універсальними стандартами, і, відповідно, як ісламські держави можуть вирішувати проблему примирення, не втрачаючи своєї культурної та релігійної самобутності? Зокрема, конфлікти між Загальною декларацією прав людини та багатьма напрямками ісламської думки щодо прав та статусу жінок «демонструють складність формування справді універсального ідеалу прав людини, який може бути досягнутий усіма людьми та установами» [Badse, Swank, 1997, p. 1].

«Каїрська декларація прав людини в ісламі» (1990) підтверджує основні права, водночас пропонуючи досить туманне й нечітке розуміння шаріату, яке, по суті, нівелює зміст і значення універсального дискурсу Декларації ООН 1948 року. Відповідно, норми шаріату за таких умов можуть використовуватись як інструмент для захисту звичаїв, що підривають людську цінність і гідність, незалежно від загальних стандартів пристойності, якими користуються всі люди [Akkad, 2012]. Наприклад, стаття 18 Загальної декларації прав людини, про яку вже йшла мова вище, суперечить статті 10 «Каїрської декларації прав людини в

ісламі». І якщо перша проголошує загальне право на свободу думки, совісті та релігії, що дозволяє змінювати релігійні переконання й виявляти їх у суспільному та приватному житті, то друга, відповідно, заперечує ці свободи, наголошуючи на перевазі ісламу як релігії «первозданної чистоти» і залишаючи відкритими двері для переслідувань тисяч людей через їхню, відмінну віру. Крім того, хоча Каїрська декларація визнає, що чоловіки і жінки мають однакову гідність (згідно зі статтею 6 Каїрської декларації, «Жінка рівноправна з чоловіком в людській гідності й наділена як правами, так і обов'язками...» [The Cairo Declaration of the Organization of Islamic Cooperation on Human Rights, 1990]), в ній, проте, не знаходить обґрунтування думка, що всі люди володіють рівними правами. У разі конфлікту між шаріатом і правами людини, «Каїрська декларація прав людини в ісламі» приписує, що перевага має бути надана першому. Як сказано у підсумковій 25-й статті Каїрської декларації, «Ісламський шаріат є єдиним джерелом для тлумачення або пояснення будь-яких статей цієї Декларації» [The Cairo Declaration of the Organization of Islamic Cooperation on Human Rights, 1990]. З цього випливає, що «Каїрська декларація прав людини в ісламі» не може замінити Загальну декларацію прав людини та Міжнародні пакти про права людини, оскільки обмежує основні права, закріплені в сучасних міжнародних документах. Згідно з радикальним ісламом, повага до культурних норм цієї релігійної традиції переважає над можливістю їх критики.

Слід зауважити, що частина мусульман, яка не схильна зважати на суттєві відмінності між значеннями прав людини, представленими в Загальній декларації та регіональних документах (зокрема Каїрській декларації) з прав людини, відстоює думку, що історичні формулювання шаріату завжди забезпечували права людини на належному рівні. Так, Абдуллахі А. Ан-Наїм вважає, що «пропонуючи відносно високий рівень захисту прав жінок і немусульман, історичні формулювання шаріату забезпечували кращий захист прав людини, ніж інші нормативні системи в минулому. Наприклад, з самого початку розумілося, що шаріат вимагає визнання статусу незалежної юридичної особи для жінок і захисту певних мінімальних прав для них у питаннях успадкування та сімейних

відносинах, що виходить за межі того, що було можливим згідно з іншими основними нормативними системами до XIX ст. Так само шаріат гарантує особливі права для так званих людей Писання (переважно християн та євреїв, іудеїв), більше, ніж це було передбачено іншими основними нормативними системами в минулому» [Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations, 2008, p. 98]. Однак, оскільки традиційними є відмови шаріату 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, встановленими Загальною декларацією прав людини, які вимагають рівних прав для всіх людей, незалежно від статі, релігії або переконань.

Абул А'ла Маудуді, засновник Джамаат-і-Ісламі в Пакистані та один із провідних представників ісламського відродження нашого часу, також наголошує на тому, що «Іслам заклав деякі універсальні фундаментальні права для людства в цілому, які повинні дотримуватись і поважатись за будь-яких обставин... фундаментальні права кожної людини в силу її людського статусу» [Maududi, 1976, p. 10]. К. Далакура вважає, що іслам не є «за своєю суттю неліберальним» і його можна «примирити, на абстрактному рівні ідей, з принципами прав людини» [Dalacoura, 2007, p. 41]. Мусульманський реформізм пропонує можливість діалогу у сфері прав людини. Ліберальні та прогресивні рухи в ісламі мають спільне релігійне підґрунтя, розуміння якого в основному залежить від переосмислення священних джерел. Вони пропагують індивідуальну автономію для критичного розгляду релігійних текстів на користь гендерної рівності, прав людини та сучасного погляду на культуру, традиції й ритуальні практики. Абу Зайд, серед інших, закликає до динамічного розуміння тексту одкровення; на його думку, релігійна свобода і рівність статей формують когнітивний горизонт, у межах якого мусульмани повинні спробувати заново відкрити первісний динамізм послання Корану про звільнення. Однак існує також потужна група ісламських діячів, яка категорично заперечує такі твердження і вважає, що існують принципові

відмінності між західною концепцією прав людини та ісламськими принципами (А. Бельхадж, С. Кутб, Х. Сахнуні та ін.).

Можливою відповіддю на такі суперечності й пов'язану з ними критику шариату є аргумент про те, що мусульмани (та інші віруючі) повинні прагнути жити за велінням своєї релігії, а не відповідно до якогось людського (часом помилкового) набору норм прав людини. Однак, оскільки божественні заповіді завжди інтерпретуються і застосовуються людьми, контраст між ортодоксальними уявленнями про «диктат релігії» та новими чи неортодоксальними поглядами на це питання насправді знаходиться між двома людськими розуміннями того, що релігія вимагає від своїх прихильників. Відповідно, переосмислення ісламських джерел, яке демонструє згоду з нормами прав людини, слід здійснювати з врахуванням традиційної системи цінностей, а не відкидати як неісламське на підставі його невідповідності раніше встановленим людським розумінням шариату. Для мусульман переосмислення має бути прийняте або відхилене з точки зору його власної основи в ісламських джерелах, а не просто тому, що воно є новим чи неортодоксальним. Абдуллахі А. Ан-Наїм, наприклад, наголошує на можливості «встановлення релігійної легітимності такої інтерпретації завдяки тому, що можна назвати антропологічним підходом до ісламу» [Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations, 2008, p. 98]. Варто зазначити, що, з точки зору антропологічного підходу, «культурні особливості будь-якого суспільства є основною підставою визначення природи людини, оскільки соціальні чинники важливіші за її природні – “дані” особливості» [Gurbanli, 2018].

Слід зауважити, що окрім, наприклад, Каїрської декларації в ХХ ст. були прийняті й інші регіональні документи, покликані сформулювати власне бачення базових світоглядних, морально-етичних та соціально-політичних пріоритетів. Так, більше сорока азійських держав підписали Бангкокську декларацію (2005) з ідеєю, що універсальність повинна враховувати вплив місцевих (локальних) особливостей, активні процеси встановлення норм й різне історичне, етнічне та релігійне підґрунтя. У сферах політичних і громадянських свобод західна перспектива була відкинута як така, що суперечить так званім «азійським

цінностям». Центральним елементом цих цінностей, які не відокремлюють духовний аспект від інших сфер життя, є релігії – з особливим посиленням на конфуціанство, буддизм, іслам. Хоча західна секуляризація, на думку Т. Іногучі та Е. Ньюмана, призвела до моральної порожнечі та негативних імпульсів індивідуалізму, Східна Азія пишається тим, що «релігії все ще відіграють велику роль у формуванні її ідентичності та колективної орієнтації» [Inoguchi, Newman, 1997]. З точки зору культурного релятивізму, якому азійські правителі надають перевагу, немає місця для зовнішньої чи внутрішньої критики, оскільки повага до культурних і релігійних традицій переважає над можливістю 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, ймовірно, зміцнюють національну владу у світлі «загального блага» й породжують пасивних і поступливих громадян, готових підкоритися ієрархії. Високі посадовці та їхні міністри часом зловживають риторикою «азійських цінностей» як зручним фасадом для боротьби з соціальними змінами або заборони громадянського й політичного інакомислення. Слід зазначити, що Конфуцій ніколи не наказував бути сліпим і відданим державі за будь-яких обставин. За словами А. Сена, він був «не більш авторитарним, ніж, скажімо, Платон чи Августин» [Sen, 2001, p. 235]. З точки зору конфуціанства, ерудована людина має право і обов'язок протистояти монарху, з яким її пов'язують стосунки синівської шанобливості. Правителі зобов'язані забезпечувати добробут підлеглих, бо їхня влада походить від послуху останніх [Inoguchi, Newman, 1997].

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» [Confucian Traditions in East Asian Modernity, 1996, p. 347]. Дійсно, 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 їх етнічної ідентичності. Ми тут також не маємо справу з відстоюванням демократичної політичної позиції. 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. Вчення мислителя тісно вбудоване в китайське суспільство, переплітаючись з буддійськими, 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 буддійській думці не заперечує законслухняність і дисципліну, на яких наголошує конфуціанська етика, проте було б помилкою вважати конфуціанство єдиною традицією в Азії чи Китаї.

Як зазначає Дж. Доннеллі, «азійські цінності – як і західні цінності, африканські цінності та більшість інших наборів цінностей – можна вважати несумісними з правами людини. Але вони також можуть бути і були інтерпретовані як підтримка прав людини, як це сьогодні відбувається, наприклад, в Японії, Тайвані та Південній Кореї. І політичні події у все більшій кількості азійських країн показують, що звичайні люди і навіть уряди все більше розглядають права людини як сучасне політичне вираження своїх найглибших етичних, культурних і політичних цінностей та прагнень» [Donnelly, 2007, p. 290]. Так, на думку М. Сім, «Конфуціанці можуть зрозуміти права, використовуючи ресурси власної традиції» [Sim, 2004, p. 338].

Слід зазначити, що критика універсальності прав людини лунала не лише з боку представників незахідних суспільств. Відомий вчений 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 кожен з цих ідей викликають натомість реакцію проти “імперіалізму прав людини” та потребу відстоювання національних цінностей... 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» [Huntington, 1993, p. 19-20].

На думку Бенедикта XVI, «релятивізм став центральною проблемою для віри нинішнього часу» [Ratzinger, 1996] і сумнівність строго релятивістської позиції стала вже достатньо очевидною. Тому Римо-католицька церква займає принципово антирелятивістську позицію, власне нею запропонований «сучасний релігійний дискурс анти-релятивізму...» [Invernizzi-Accetti, 2015, p. 7]. При цьому критика церквою релятивізму стосується і демократії та прав людини, оскільки «...сучасне поняття демократії видається нерозривно пов’язаним із релятивізмом, а релятивізм – справжньою гарантією свободи з центром у свободі релігії та совісті» [Рацінгер, 2006, с. 56]. Більше того, «релятивізм видається філософською основою демократії» [Ratzinger, 1996]. Такі припущення спонукають понтифіка до більш глибокого аналізу релятивістських та універсалістських вимірів демократії. Зокрема, до постановки питання, чи немає в демократії і нерелятивістського ядра, чи не заснована вона на непорушних правах людини, існуючи 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 смислом свободи. Це означає, що саме для демократії є необхідною якась основа, що полягає в істині, причому в істині моральній. У цьому зв’язку у понтифіка йде мова про дві позиції, які протистоять одна одній, які разом чи поодиноці зустрічаються в різних варіантах і частково схожі одна з одною. З одного боку, позиція радикального релятивізму, яка відображує прагнення повністю вивести за рамки політики поняття блага (і тим більше – поняття істини), щоб воно не загрожувало свободі; при цьому «природне

право» заперечується як таке, що підозрюється в метафізичності, щоб можна було послідовно розвивати релятивізм. Цій думці протистоїть інша теза, згідно з якою, істина – не продукт політики, а передує їй і висвітлює її. Не практика створює істину, а істина забезпечує вірну практику. Політика справедлива і сприяє свободі та забезпеченню людських прав в тому випадку, «коли служить системі цінностей і прав, які нам виявляє розум» [Рацінгер, 2006, с. 58].

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. Тобто, щоб бути стійкою як форма правління, демократія повинна бути доповнена зверненням до абсолютної істини, яка є як обмеженням, так і керівництвом демократичного здійснення політичної влади, а отже, й запорукою утримання її в межах моральної законності. Бо в іншому випадку, заперечення суверенного авторитету Бога приведе 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 був запропонований антипод релятивізму – «ідея абсолютної моральної істини» [Invernizzi-Accetti, 2015, р. 20]. З точки зору католицизму, будь-яка спроба вирішити проблему стабільності й життєздатності демократичних режимів, забезпечення прав людської особистості, взаємозв'язку між релятивізмом, релігією і демократією передбачає звернення до абсолютного.

Слід зауважити, що ще напередодні обрання папою Й. Рацінгер, критично оцінюючи реалії і парадокси початку XXI століття, заявляв, що «сьогодні наявність чіткої віри, заснованої на віровченні церкви, часто називають фундаменталізмом. В той час як релятивізм, тобто “готовність змінювати свою позицію з кожною зміною доктрини”, здається багатьом єдиним ставленням, яке може впоратися із сучасністю. Ми будуємо диктатуру релятивізму, яка не визнає нічого остаточного і чия кінцева мета полягає виключно у задоволенні чийогось его і бажань» [Ratzinger, 2005]. Поняття «диктатури релятивізму» стало досить

поширеним в католицькому середовищі. Таким чином, Й. Рацінгер 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» [Girard, 2005, 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 з лейтмотивів її діяльності. Постійно папи Римські та представники церкви різних рангів за будь-якої нагоди наголошують на тому, який негативний вплив, ймовірно, має релятивізм на сучасне суспільство і представляють 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 релятивізму [Girard, 2005].

Такий дискурс поділяється не лише католицькою церквою, опозиція релятивізму єднає представників різних конфесій. Так, у багатьох сучасних євангелічних церквах Америки, наприклад, релятивізм часто розглядається – поряд із секуляризмом та лібералізмом – як частина своєрідної «несвятої трійці», яка нібито руйнує моральні основи сучасних суспільств і є «першопричиною значного числа наших соціальних хвороб» [Lesnick, 2007, р. 888]. Дійсно, проведене серед євангельських проповідників в США опитування показало, що після «абортів», «моральний релятивізм» було позначено більшістю респондентів як «найсерйознішу моральну проблему, з якою сьогодні зіткнулась Америка» [Invernizzi-Accetti, 2015, р. 2].

Слід зазначити, що сучасний дискурс антирелятивізму бере свій початок зі змісту офіційної католицької доктрини. Перше зафіксоване використання терміну в широкому політичному та соціальному контексті, для критики лібералізму та народного суверенітету, а не, наприклад, для позначення певної морально-етичної чи філософської позиції, зустрічається в папській енцикліці «*Humanum Genus*» папи Лева XIII 1884 року [Leo XIII, 1884]. Відтоді офіційна католицька доктрина продовжувала розробляти й вдосконалювати цю оригінальну інтуїцію, так що на

сьогодні саме в цьому зібранні текстів можна віднайти найвитонченіші формулювання й обґрунтування релігійного дискурсу антирелятивізму.

Ставлячись до релятивізму як до форми нігілізму, католицька церква вважає, що він є загрозою відродженню сучасних демократій, оскільки підриває основи встановлення обмежень для демократичного здійснення політичної влади. З точки зору католицизму, релятивізм – це ярлик для позначення всього того, що асоціюється з августинівським земним градом, а в рамках сучасності з тим, що є протилежним всьому пов'язаному зі спасінням людства. Таким чином, в результаті присутнього стирання в католицькому дискурсі антирелятивізму відмінностей між релятивізмом і нігілізмом релятивізм трактується так, ніби він заперечує існування моральних цінностей як таких, будучи вписаним в рамки штучного подвоєння: «моральні цінності або є абсолютними, або взагалі не є цінностями» [Invernizzi-Accetti, 2015, p. 19]. Ця бінарність виключає єдиний справді демократичний варіант, коли люди мають можливість визначати власні моральні цінності автономно, в процесі взаємодії один з одним. З цього випливає, що цінності, встановлені демократично, дійсно є відносними, оскільки залежать від умов, в яких були сформульовані і знайшли своє обґрунтування; однак це не є підставою для їх невизнання та заперечення, оскільки вони, навіть якщо і не є абсолютними, безумовно, можуть служити основою людської поведінки.

Католицький дискурс антирелятивізму наголошує на тому, що якби демократія була заснована на релятивізмі, це було б самогубством для неї. Проте, він стверджує, що демократія не обов'язково має черпати свої основні моральні цінності, системи прав людини з релігії, тому що вона може досягти успіху в тому, щоб заснувати їх автономно, на основі необхідних передумов самого розуму. В цьому сенсі, «раціоналізм можна розглядати як спробу прокласти середній шлях між двома концептуальними полюсами, визначеними католицьким дискурсом анти-раціоналізму: релігійним абсолютизмом, з одного боку, та філософським релятивізмом, з іншого» [Invernizzi-Accetti, 2015, p. 22].

Слід підкреслити, що у своєму наступі на релятивізм католицька церква не ратує за універсальну (поза- чи над-конфесійну) систему цінностей, скоріше, мова

може йти 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 напрямків, й продовжує оспорювати положення, які не відповідають її доктрині. Тим самим підтверджуючи існування універсальних цінностей, інтерпретатором 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, має 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, своє бачення людини, її прав та обов'язків.

Відповідно, виникає питання: чому католицька церква вірить, що вона зможе уникнути небезпек релятивізму? Відповідь, на думку Г. Загребельського, є простою й водночас несподіваною: «заміна бінарної істини-віри – яка неминуче відділяє церкву від тих, хто не має тієї ж віри, – на бінарну істину-розум – яка обов'язково охоплює всіх людей, які “є розумними, незалежно від їхньої конкретної віри”» [Zagrebel'sky, 2014, p. 247]. Тому, продовжує дослідник, тоді як раніше католицька церква розглядала «істину» в термінах відданості релігійній вірі, роблячи її доступною лише для обраних, а не для всіх, зараз вона говорить про неї в термінах раціонального знання, що стосується всіх нас (обраних і не-обраних), як істот, наділених розумом. Слід розуміти масштаби цього зсуву від віри до розуму: «істина віри не може бути визнана тими, хто не вірить; істина розуму, навпаки, не може допускати виключень та обмежень, оскільки розум є універсальним» [Zagrebel'sky, 2014, p. 248]. Таким чином, саме через розум та універсальний характер розуму католицька церква прагне ствердити свої істини й настанови, своє бачення людини та її місця і прав в сучасному світі як універсальні та загальнолюдські. Люди, відповідно, за допомогою розуму, яким наділені, можуть і повинні брати участь в істині, яка співпадає з божественною істиною. Зважаючи на це, є можливість сформулювати доктрину, на значенні якої сьогодні

наголошує католицька церква. Вислів папи Бенедикта XVI «В християнстві, раціональність стала розумом» можна суттєво перефразувати – «В християнстві, релігія стала раціональністю» [Zagrebelsky, 2014, p. 249]. Саме через злиття розуму та істини, через синтез католицької істини і людського розуму, слово церкви спрямовується в напрямі універсальності та абсолютності, яка не визнає рамок, суперечностей та релятивізацій. Не заперечуючи наявності певних елементів істини в інших релігіях, католицизм водночас стверджує, що тільки він володіє повною істиною. Таким чином, католицизм не має потреби вчитись у інших релігій, оскільки йому немає в них чому навчатись, тим більше, що синкретизм позбавив би католицьку церкву статусу джерела виключної та остаточної істини.

Зв'язок між питаннями релятивізму та демократії і прав людини 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 дійсно, “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”» [Іван-Павло II, 1993].

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 точки зору сучасного католицизму, політична система, заснована на релятивізмі, веде до розпаду моральної тканини суспільства і, в кінцевому рахунку, до появи відповідного політичного режиму, який

радикально заперечує основні принципи свободи й демократії, фундаментальні права людської особистості. Своєрідною протиотрутою, рекомендованою проти цієї небезпеки, на думку К. Е. Інверніцці-Аччетті, можна вважати «християнізацію платонівської ідеї про те, що політичний порядок повинен бути заснований на сукупності абсолютних істин, що знаходяться вище і за межами людського порядку речей» [Invernizzi-Acchetti, 2015, р. 6]. Головна відмінність від Платона, однак, полягає в тому, що сучасні критики релятивізму подають свої аргументи не як критику демократії як такої, а як аналіз умов її виживання. У цьому сенсі можна сказати, що «критика демократії стала внутрішньою: замість того, щоб протистояти демократії ззовні, висувається думка про те, що демократія повинна бути доповнена релігійним критерієм легітимності заради неї самої, тобто щоб визначати та обмежувати власне здійснення політичної влади» [Invernizzi-Acchetti, 2015, р. 6]. Таким чином, католицький дискурс антирелятивізму рішуче наголошує на тому, що демократії можуть досягти успіху у встановленні стабільного політичного порядку, забезпеченні прав людини лише, якщо вони спираються на абсолютні моральні та політичні цінності, які вважаються такими, що походять із трансцендентного джерела. Така позиція може розглядатись як своєрідний спосіб кинути виклик засадничим принципам сучасних демократичних теорій шляхом ствердження необхідності звернення до сфери абсолютного, трансцендентного.

Ще одне важливе теоретичне питання стосується парадоксу, який впливає зі змісту самої демократичної теорії: що демократія може бути повалена демократичними засобами. Як ми бачили, католицький дискурс антирелятивізму, по суті, обертається навколо цієї можливості, тому що аргумент проти релятивістської концепції демократії полягає в тому, що вона не здатна запобігти такому результату. Якби, наприклад, більшість людей переконалася в тому, що вони повинні відмовитися від своїх демократичних прав, у релятивіста, здавалося б, не було підстав наполягати на захисті демократичного порядку проти такого волевиявлення народу. Саме на цій підставі католицька церква стверджує, що «необхідно доповнити демократичний принцип зверненням до системи абсолютних моральних або політичних цінностей, припускаючи, що це єдиний

спосіб імунізувати його від потенційно суїцидальних тенденцій» [Invernizzi-Accetti, 2015, p. 12]. Слід визнати, що католицька церква не була першою, хто стверджував, що демократичний принцип має бути обмежений заради нього самого. Проте саме вона запропонувала чіткий критерій для цього: «абсолютна воля Бога була поставлена як основа для природних законів, що мали надати орієнтири демократичній владі народу в інтересах справедливого правління та збереження самого демократичного порядку» [Invernizzi-Accetti, 2015, p. 13].

Висновок до розділу 2: Система універсальних прав людини прагне створити своєрідний нормативний дороговказ загальноприйнятих стандартів гуманності й гідності, які мають поважатись всіма державами та релігійними спільнотами і за дотримання яких вони повинні нести відповідальність. З іншого боку, зростання регіоналізму та релігійного партикуляризму й релятивізму спричинює фрагментацію міжнародної системи прав людини. Релігійні закони та базовані на релігійній вірі засадничі принципи й цінності, регіональні договори про права людини стають основою норм та стандартів в сфері людських прав, що відображують існуючі культурні й релігійні відмінності, відмінності, які часом є своєрідною опозицією універсальній системі прав людини.

Слід визнати, з одного боку, існування напруженості між правами людини та системами традиційних релігійних цінностей, і важливості примирення, з іншого. Цей парадокс часто зображується в термінах полярних протилежностей, пов'язаних з універсальністю прав людини та відносністю релігії. Насправді, слід вести мову не про розмежування цих двох чинників, а про існуючий взаємозв'язок та взаємозалежність між ними. Хоча універсальність прав людини не може бути реалізована серед віруючих, якщо вони не визнають її як відповідну їхнім релігійним переконанням, цілісність релігійної віри та її значення для життя її прихильників залежить від ефективного захисту прав людини в її просторі.

Важливо поєднувати прихильність до відповідних релігійних традиційних систем цінностей з вірністю ідеї універсальності людських прав, знайти точки дотику і, врешті, баланс між універсалістським розумінням прав людини і розмаїтим, поліконфесійним світом, у якому ми живемо; існує нагальна потреба

пошуку шляхів для подолання суперечності між універсалізмом та релятивізмом. Можливим варіантом є спроба інтеграції універсальних цінностей в 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 зважати на існуючі релігійні відмінності та цінувати їх, а також поважати погляди і переконання інших людей, незалежно від їх віри та релігійної належності. Універсальна доктрина прав людини не повинна бути відкинута на підставі культурного, релігійного чи морального релятивізму. Водночас, регіоналізм та релігійний партикуляризм в питаннях прав людини має бути ретельно вивченим задля пошуку шляхів для побудови мостів між різними цивілізаціями та системами цінностей, адже повага до релігійних та культурних традицій відіграє важливу роль у забезпеченні дотримання людських прав.

РОЗДІЛ 3. ЦІННІСНІ ПРІОРИТЕТИ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ЯК АНТИТЕЗА ІДЕЇ АВТОНОМІЇ ОСОБИСТОСТІ ТА ВИЗНАННЯ ЇЇ ПРАВ

У сучасному світі поняття релігійного фундаменталізму зазвичай асоціюється з насиллям, тероризмом, екстремізмом, врешті, різними проявами радикалізму, порушеннями прав людини на релігійному ґрунті. На буденному рівні воно найчастіше набуває негативних конотацій і застосовується майже виключно по відношенню до ісламу, для характеристики практик, що виростають в мусульманському середовищі чи в той чи інший спосіб пов'язані з цією релігією, її системою уявлень та ціннісних настанов. Проте, попри широке використання терміну «для позначення явного чи неявного супротиву віруючих мусульман західним культурним та політичним цінностям» [The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change, 2003, p. 3], яскраву вираженість релігійного фундаменталізму в рамках саме мусульманської традиції, є всі підстави стверджувати, що його прояви нею не обмежуються; релігійний фундаменталізм є глобальним феноменом. Як зазначає Т. Бассам, «використання релігії в політичних цілях можна спостерігати в усіх основних релігіях світу, включаючи індуїзм, буддизм, конфуціанство, християнство та іудаїзм» [Bassam, 2002, p. 20]. За цих умов, щоб прослідкувати особливості взаємин фундаменталістських ідей і практик та ідеї прав людини і шляхів їх відстоювання важливо спробувати з'ясувати глибинний зміст поняття і феномену релігійного фундаменталізму, при цьому зосередивши основну увагу на реаліях сьогодення.

У сучасній дослідницькій літературі можна зустріти різні підходи до проблеми релігійного фундаменталізму. Особливої уваги заслуговує концептуальна модель релігійного фундаменталізму, запропонована американськими авторами М. Марті та С. Епплбі, в підготовленій ними п'яти томній праці «Фундаменталістський проєкт». Дослідники наголошують на тому, що релігійний фундаменталізм є не просто реставрацією традиційної релігійності (хоча наявність точок дотику між фундаменталізмом та

традиціоналізмом, безумовно, має місце), а скоріше релігійною відповіддю на процеси модернізації і секуляризації. Релігійний фундаменталізм, на їх думку, як правило, передбачає категоричну відмову від світської системи цінностей, пов'язаний із прагненням «замінити існуючі структури різнобічною системою, яка виходить з релігійних принципів й охоплює сфери права, держави, суспільства, економіки та культури...» [The Fundamentalism Project, 1991, p. 824].

Дж. Барр, автор одного з найперших комплексних досліджень протестантського фундаменталізму, виокремив кілька, на його думку, важливих рис, характерних для цього феномену, а саме: а) дуже сильний наголос на непогрішимості Біблії, на відсутності в ній будь-яких неточностей; б) сильна ворожість по відношенню до сучасної теології, до методів і результатів логічних міркувань критичної біблеїстики; с) тверда впевненість в тому, що ті, хто не поділяє їхніх релігійних поглядів, не є «справжніми християнами» [Barr, 1978, p. 1]. М. Марті, у свою чергу, прагнучи певною мірою подолати первісне протестантське позиціонування терміну «фундаменталізм», складнощі його використання в дослідницькій літературі та релігійно-політичній практиці, наголошує на ще одній важливій особливості позначуваного ним феномену – на його соціально-політичному вимірі, який є невід'ємним атрибутом релігійного фундаменталізму. На думку В. Бімана, фундаменталістські рухи на релігійному ґрунті зазвичай і виникають для того, щоб «втїлити принципи абсолютної релігійної ортодоксальності... які стали б для віруючих закликком до розширеної дії поза релігією, в політичному і суспільному житті» [Veeman, 2002, p. 129]. З іншого боку, релігійний фундаменталізм може також означати консервативну відданість старій та усталеній догмі. Фундаменталісти цього типу підкреслюють незмінність, в часі і просторі, релігійних норм та настанов, «наголошують на необхідності твердого дотримання давніх визначень, інтерпретацій та експозицій цих норм і приписів» [Vyver, 1996, p. 23].

Релігійний фундаменталізм можна розглядати як ідеологічну прихильність до витоків та першооснов релігії, до її фундаментальних засад. Одне із його значень передбачає буквальне слідування релігійним текстам; «релігійний

фундаменталізм полягає у вірі індивідів чи груп індивідів в абсолютний авторитет священного релігійного тексту або вчень конкретного релігійного лідера, пророка і/або Бога. Авторитет тексту, для фундаменталістів, забезпечує моральну впевненість і стабільність» [Marranci, 2009, p. 29]. Причому релігійний фундаменталізм зазвичай спирається не на всю, ту чи іншу релігійну традицію, а на її окремі аспекти та елементи, які зміцнюють його мотиви. Д. Конкл визначає фундаменталізм як «тип релігії, що розглядає свій священний текст (або інший релігійний авторитет) як джерело істини, яка є абсолютною, простою і незмінною» [Conkle, 1995-1996, p. 339]. Абсолютною вона є тому, що не може бути поставлена під сумнів на основі зовнішніх доказів або аргументів; простою – тому що вимагає незначного, якщо взагалі якогось, тлумачення; незмінною – тому що її не потрібно пристосовувати до сучасних обставин. Фундаменталісти вірять в те, що їхня релігія знаходиться поза будь-якою критикою, є найдосконалішою, і, відповідно, повинна бути запропонована чи то нав'язана іншим. Для фундаменталістів, релігія впливає на всі сфери їхнього повсякденного життя і вони намагаються втягнути все суспільство в свою власну систему переконань, часто із використанням сили.

Якщо в теологічному плані релігійний фундаменталізм традиційно означає повернення до витоків – до священних текстів або богословської основи віровчення, істинної віри, то в політико-ідеологічному контексті він постає як повернення до засад релігійно-цивілізаційної єдності, виведення релігійно-політичних принципів із релігійних першоджерел, як прагнення повернути релігії роль важливого чинника прийняття політичних рішень. Г. Марранчі у цьому зв'язку підкреслює, що «фундаменталізм є протестом та опозицією до будь-якої форми влади, яка не керується божественним писанням» [Marranci, 2009, p. 53].

Таким чином, релігійний фундаменталізм є комплексним феноменом, який має не лише суто релігійну природу, а й соціально-політичну сутність та спрямованість. Мова йде про соціально-політичні та правові параметри релігійного фундаменталізму, про соціальну дію при одночасному слідуванні релігійній ортодоксії, соціальну дію, яка може набувати різних форм – «від інформаційних зусиль до участі в політичному житті, активного чи пасивного

соціального супротиву і насильницької боротьби» [Veeman, 2002, p. 138]. І хоча релігійний фактор є провідним в усіх формах релігійного фундаменталізму, «фундаменталістські рухи є, насамперед, соціальними рухами...» [The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change, 2003, p. 4].

Слід зауважити, що в ідеологічному, теологічному та історичному плані поняття «фундаменталізм» тісно пов'язане з християнством, точніше з протестантизмом. Походження терміну сягає ультраконсервативного тренду в протестантизмі США на межі 19-20 століть, виразники якого в 1910-1915 рр. видали дванадцятитомник під назвою «Основи: свідчення істини» (The Fundamentals: a testimony to the truth) під редакцією А. К. Діксона, Л. Мейєра та Р. А. Торрея, де пропонувались відповіді на низку соціальних проблем того часу з позицій засадничих принципів християнської релігії. Відповідно, терміни «фундаменталізм» та «фундаменталіст» були використані як самоназва нового напрямку та характеристика його прибічників. Фундаменталізм того часу певною мірою був реакцією на ліберальне тлумачення Біблії; фундаменталісти виступали проти модерну і створили рух за повернення до самого фундаменту християнського віровчення, наголошували на богонатхненності Біблії, наслідком чого є безпомилковість Святого Письма. В подальшому, зокрема і в контексті сьогодення, слово «фундаменталізм» використовується майже виключно для позначення типу віри, що сповідується іншими. Цей зсув від само-назви до її зовнішнього накладання має серйозні наслідки для взаємин між прибічниками різних релігійних об'єднань та різних культур, що формувались під суттєвим впливом релігійних ідей.

У 70-х рр. ХХ ст. під час ісламської революції слово «фундаменталізм» використовувалось журналістами для того, щоб означити природу революційного процесу в Ірані. І саме тоді воно «було вперше використано в не-християнському контексті» [Novorun, 2016, p. 55]. З того часу відбуваються зміни в розумінні релігійного фундаменталізму і це поняття почало часто вживатись як для характеристики деяких тенденцій в ісламі, так і стосовно інших релігійних груп (в християнстві, іудаїзмі, індуїзмі, буддизмі, в нових релігійних рухах) з

певними політичними інтересами. Тобто, якщо на початку «фундаменталістами називали лише деяких протестантів, то пізніше він поширився на всіх представників релігійних течій, які у вузькому значенні виступали за буквальне прочитання Святого Письма, в широкому сенсі – виступали проти модерну як такого» [Горевой, 2018].

Слід підкреслити, що релігійний фундаменталізм в теорії і на практиці є специфічною формою культурної контрмодерності. Він є також своєрідним «повстанням проти Заходу», «насамперед це повстання проти західних норм і цінностей» [Bassam, 2002, р. 37]. «Повстання проти Заходу» об'єднує сили, що протистоять цінностям і нормам культурного модерну, в лоні якого сформувались ідеї демократії і прав людини. В усіх своїх проявах релігійний фундаменталізм спрямований проти принципу відкритості, який представляє собою серцевину культури модерності і залежить від динаміки модернізації. Божественний порядок, на досягнення якого сподіваються фундаменталісти, у всіх відношеннях знаходиться в конфлікті зі світським порядком світу як порядком суверенних національних держав та незалежних вільних особистостей зі своїми правами і свободами. Фундаменталісти знаходяться під сильним впливом модерності, а з іншого боку, вони створюють стратегію, безпосередньо спрямовану проти самої культурної модерності.

Варто зазначити, що індивідуальні права людини і світська демократія, політична культура плюралізму та приватна релігійність, зумовлені секулярністю, є засадничими складовими проекту модерності. На думку Ю. Габермаса, важливими продуктами культурної модерності та людської «суб'єктивності» є: 1) індивідуалізм: в модерному світі безмежно окрема особливість претендує на значущість, 2) право на критику, свобода і здатність людини піддавати традиції критичному розгляду, 3) автономність індивідуальних дій та відповідальність за те, що ми діємо; 4) філософія людини, яка знайшла своє вираження у раціональному, зорієнтованому на людську особистість світогляді [Габермас, 2001, с. 28]. «Модерність сприяла формуванню уявлення про чоловіка/жінку як особистість зі своїми правами та свободами; фундаменталізм же повертає

індивідів до колективності, в якій кожна людина вважається всього лише додатком. Таким чином, органічний зв'язок з цивілізацією, а не вільна можливість бути членом демократичного суспільства, лежить в основі запропонованого фундаменталізмом альтернативного погляду на людину» [Bassam, 2002, р. 24]. Думка модерності виражена в рамках і динаміці демократичного порядку. Демократії – це світські національні держави, базовані на народному суверенітеті, народовладді, забезпеченні прав і свобод вільних громадян. Ця західна модель послужила основою для єдності людства, не дивлячись на численні відмінності між релігією та етнічністю. І, навпаки, ідея «правління Бога» як божественного порядку, представлена, наприклад, ісламськими фундаменталістами як глобальна альтернатива світській державі, посилює цивілізаційне розмежування людства.

Загалом варто зауважити, що релігійний фундаменталізм, права людини і демократія є нерозривно пов'язані з модерністю; за великим рахунком, як опозиція модерності, без модерності фундаменталізм був би неможливий. Модерність же має два принципові виміри, культурний та інституційний. Фундаменталісти зазвичай сильно залежать від обох аспектів модерності – навіть якщо вони не визнають цього – але особливо від культурного. Маючи справу з цим суперечливим зв'язком фундаменталізму і модерності, зокрема з фундаменталізмом щодо прав людини, ми стикаємось з двома неоднозначностями. «Перша полягає в широкому застосуванні інструментальної модерності фундаменталістами... – при одночасному засудженні проникнення модерності у світ релігії. Друга неоднозначність полягає у вимогах фундаменталістів, як це відбувається наприклад в ісламі, прав людини для себе від авторитарних, навіть деспотичних правителів ісламського світу, і у відмові при цьому в цих правах своїм супротивникам. Без перебільшення можна сказати, що вбивство мусульманських інтелектуалів, які не згодні з баченням і рішеннями, запропонованими фундаменталістами, наприклад, в Алжирі, Єгипті чи Туреччині – є грубим порушенням прав людини в сучасних мусульманських країнах» [Bassam, 2002, р. 199-200].

Слід зауважити, що об'єктивно ісламський фундаменталізм є одним із найсерйозніших викликів світській демократії саме тому, що його прибічники прагнуть замінити секулярність божественним порядком, який є не чим іншим як формою тоталітарного правління, здійснюваного в ім'я Аллаха. Як відзначають у цьому зв'язку М. Марті та С. Епплбі, «фундаменталізм містить в собі тоталітарний імпульс» [The Fundamentalism Project, 1991, p. 824], загалом фундаменталізми є «абсолютистськими за своєю природою» [Bassam, 2002, p. 20].

Мусульманські фундаменталісти, які хочуть займатись політикою й управляти суспільством у відповідності з шаріатом, спираються на Коран та Суну як першоджерела законодавства, моралі, цінностей, поглядів та уявлень. Ні один людський закон не може порушити чи суперечити тому, що проголошено в цих священних книгах. На думку фундаменталістів, право, як і права, ісламська спільнота «повинна встановити сама, в публічному і приватному житті, на основі Корану, який має бути її керівництвом у малих та великих справах цього життя» [Shboul, 2020, p. 628].

Відповідно, неминучими наслідками мусульманської фундаменталістської програми є: «1) категорична відмова від діючих на глобальному рівні норм і правил сучасного світового порядку та 2) встановлення світового порядку, визначеного ісламом і в якому іслам домінує» [Bassam, 2002, p. 98]. Поняття *al-nizam al-Islami* (ісламського порядку), що розглядається як вирішення всіх проблем, базується на переконанні, яке, на думку фундаменталістів, не потребує доказів. Ті, хто згоден з ним, є істинними мусульманами, а ті, хто задає питання з цього приводу чи, що ще гірше, сумнівається в цьому, відхиляється від ісламської умми – є ворогом ісламу і може/має бути вбитий. Свідчення фундаменталістських акцій в Алжирі, Єгипті, Афганістані, Судані чи Ірані цілком ясно дають зрозуміти, що основні права людини можуть бути гарантовані тільки світською державою, а не релігійною клікою. І фундаменталісти, які часом перебувають в нелегальній підпільній опозиції, в цих питаннях заслуговують поваги не більше, ніж ті, кому належить влада.

Аналіз ісламського теоцентричного світогляду (особливо в його фундаменталістських формах) приводить до висновку, що він корінним чином суперечить світській концепції прав людини, поширеній в інших країнах. В ісламі, «право Бога (haq Allah) стоїть значно вище прав людей (haq adami). Ті мусульмани, які розглядають сучасне поняття прав людини в контексті ісламської спадщини і традиції, сприймають ці права в межах прав Бога» [Bassam, 2002, p. 204-205], адже, на їх думку, тільки Бог є володарем і, відповідно, єдиним законодавцем. І тому «завжди існує конфлікт між ісламським і міжнародним розумінням прав людини, оскільки мусульмани мають слідувати своєму релігійному закону» [Human Rights in Africa : cross-cultural perspectives, 1990, p. 136]. А. Е. Майєр справедливо стверджує, що прибічники ісламських схем прав людини не бачать далі ісламського варіанту, не дивляться в напрямі більш широкого розуміння проблематики людських прав. Замість визнання проблем, що виникають при розробці ісламських доктрин, сумісних з правами людини, ісламські фундаменталісти прагнуть «зберегти традиційні, антиіндивідуалістичні, общинні цінності та пріоритети, парадоксальним чином намагаючись вставити положення про права людини в цю невідповідну матрицю» [Mayer, 2012, p. 66].

Отже, можна стверджувати, що ісламський фундаменталізм є антитезою демократизації. Фундаменталісти не бажають вносити зміни, які могли б зробити ісламську цивілізацію сумісною з політичною культурою демократії, і немає ознак того, що їхня формула ісламської системи управління (al-nizam al-Islami) спрямована на інституціоналізацію політичних систем мусульманських країн, як передумову демократії. У країнах, де іслам має особливе визнання як офіційна державна релігія, або де шаріат був проголошений єдиним джерелом законодавства, дихотомія між ісламським розумінням правового статусу особистості і захистом прав людини часто перетворюється де факто в дискримінацію і репресії. Це засвідчено зокрема статусом, представленим немусульманським релігіям у відповідних країнах. Статус немусульман, відповідно до шаріату, є нижчим і конституції, які розглядають шаріат як джерело закону, фактично санкціонують дискримінацію проти релігійних меншин [An-

Na'im, 1987, p. 1-10]. Порухення прав людини, з точки зору існуючих міжнародних стандартів, є також очевидним, виходячи з положення, спрямованого проти прозелітизму в мусульманських державах. Так, місіонерська діяльність з навернення мусульман у будь-яку іншу віру в мусульманських країнах загалом є забороненою чи обмеженою, в той час як навернення немусульман в іслам всіляко заохочується [Vyver, 1996, p. 31]. Відповідно, наприклад, Абдуллахі Ан-Наїм говорить про «ісламські культурні перепони для повного та ефективного гарантування прав релігійних меншин» [An-Na'im, 1987, p. 9]. Кричущі порушення прав релігійних меншин є достатньо поширеними в країнах, де реалізується програма систематичної масштабної ісламізації конституційних структур та суспільства загалом; це є процес «відновлення ісламських норм і цінностей» в цих суспільствах, насамперед, за рахунок витіснення чи знищення будь-яких немусульманських елементів та проявів.

Водночас, ісламські фундаменталісти, щоб не виглядати обскурантами, реакціонерами в світлі поширених в цивілізованому світі ціннісних настанов та пріоритетів, часто не готові визнати існуючу суперечність між ісламським вченням та практиками, з одного боку, і нормами прав людини, з іншого. Більше того, як і інші провідні релігії світу іслам, за словами Л. Генкіна, також «з гордістю заявляє права на батьківство» стосовно прав людини [Henkin, 1978, p. XII]. Загальна ісламська декларація прав людини 1981 року стверджує, що «іслам дав людству ідеальний код прав людини чотирнадцять століть тому» [Universal Islamic Declaration of Human Rights, 1981]. Замість визнання суперечностей між ісламом та правами людини, непримиримі фундаменталісти, скоріше, сумніваються в достовірності самих норм прав людини, які суперечать їх власним релігійним принципам.

Права індивідів та їхні особисті й публічні свободи не є пріоритетом фундаменталістських ісламських груп, їхнім орієнтиром є побудова релігійної держави і чітке застосування положень ісламського права, ігноруючи відмінності між теперішнім і минулим, зміни в соціальній, економічній, культурній сферах та в міжнародних відносинах. По суті, головна вимога ісламських фундаменталістів

«полягає в підтвердженні релігійного характеру держави і суспільства та всебічному застосуванні положень шаріату» [Shboul, 2020, p. 631]. Питання ж розвитку та звільнення людської особистості не представляють реального інтересу для фундаменталістської теорії і практики. Релігійні фундаменталістські рухи прагнуть реформувати суспільство з метою набуття ним більш традиційного вигляду шляхом зміни законів, соціальних норм та політичної архітектоники у відповідності із засадничими релігійними принципами.

Провідний алжирський фундаменталіст Алі Бельхадж розглядає демократію як *kufr* (єресь). На його думку, ідея Божого правління є імперативною альтернативою демократії, яку він відкидає як можливий зразок організації суспільного життя. Один з інтелектуальних батьків ісламського фундаменталізму, ідеолог міжнародної релігійно-політичної організації «Братів-мусульман» Саїд Ібрахім Кутб, вважає єретиками всіх людей, які вірять, що можуть самі керувати собою. Для нього поняття людського правління є вираженням манії величі, оскільки людина створена Богом і може бути керованою лише Богом, в рамках Божого правління [Bassam, 2002, p. 26, 28]. Ці приклади свідчать про існування глибокого конфлікту між ісламським фундаменталізмом і демократією та правами людини. Водночас Т. Бассам впевнений, що іслам може бути сумісним з демократією, за умови її неупередженого розуміння. Фундаменталісти, проте, наголошують на протилежному. Для них, демократія, як і ідея прав людини, «є запозиченим рішенням, і, як така, має бути відкинута» [Bassam, 2002, p. 26].

Західні дослідники наголошують на зростаючому числі порушень індивідуальних людських прав у багатьох мусульманських країнах та країнах так званого «третього світу». Враховуючи, що права індивідів базовані на «принципі суб'єктивності», який «визначає форми сучасної культури» та «нормативний зміст» модерну [Габермас, 2001, с. 339], на думку Ю. Габермаса, стає ясно, що конфлікт, який з ними пов'язаний, обертається навколо питання універсальності моралі, підтримуваної культурним модерном. «Поняття моралі модерного часу виходить із визнання суб'єктивної свободи особистостей. З одного боку, воно ґрунтується на праві кожного індивіда робити те, що він мусить робити, вважати

правильним; з другого боку, на вимозі того, щоб кожна людина переслідувала мету власного добробуту тільки співзвучно з добробутом кожного іншого» [Габермас, 2001, с. 28]. Ця мораль складає значну частину європейського проєкту культурної модерності. В ісламі немає культурного розуміння індивідуалізації, і таким чином, відсутнє поняття індивідуальних прав. Індивідуум тут сприймається не більше, ніж частина колективу – чи це є універсальна ісламська умма чи будь-яке інше об'єднання. З точки зору фундаменталістів, людина є лише творінням Божим і має коритися його всемогутній волі. Принцип суб'єктивності, який визначає філософський дискурс модерну, є ерессю для ісламських фундаменталістів. Фундаменталістська політизація теоцентричного світогляду ісламу заперечує ідею людини як вільної особи, суб'єкта своєї волі. Неприйняття цих конструктивів «приводить прибічників цієї політизованої релігії до заперечення не тільки нормативної основи індивідуальних прав людини, а й самої національної держави» [Bassam, 2002, p. 119].

Отже, важливим є питання про те, наскільки релігійний фундаменталізм сумісний з демократією і традиційними цінностями лібералізму – правами людини, толерантністю, ринковою економікою, громадянським суспільством тощо. Що стосується ісламського фундаменталізму, то він є відкритим супротивником чи навіть ворогом всіх вищеперерахованих західних засад; мусульманські фундаменталісти заперечують універсальність західних цінностей і норм. В ісламській цивілізації не існує індивідуальних прав, а лише права умми, універсальної ісламської спільноти, яка покладає на віруючих обов'язки. І коли мусульмани говорять про ісламську концепцію прав людини як виклик західній концепції індивідуальних прав, то «вони мають на увазі обов'язки, а не права» [Bassam, 2002, p. 63]. Так, дослідник демократії на Близькому Сході М. Крамер писав, що ісламські фундаменталісти нездатні сумістити іслам з демократією: «Принципова позиція будь-якого відомого фундаменталістського мислителя, автора текстів, які фундаменталісти читають повсюди від Касабланки до Кабула, схоже, полягає в тому, що демократія не має відношення до ісламу і що іслам стоїть вище демократії. На думку фундаменталістів, органічна вада демократії – в

тому, що вона заснована на суверенітеті народу. Іслам же визнає суверенітет Бога, і його воля виражена в шаріаті... Ні один фундаменталіст не погодиться підкоритись волі виборців, якщо ця воля суперечить ісламському закону» [Kramer, 1993, p. 34].

Ставлення християнського фундаменталізму до демократії не таке однозначне. Американські фундаменталісти, наприклад, вважають, що саму ідею «американізму», на їх думку, неразривно пов'язану з демократією, християни повинні сприймати некритично. Проте, скептично оцінюючи соціальні реформи в США, фундаменталісти ставляться до процесу глобалізації та міжнародних інститутів з неприхованою упередженістю, а то й ворожістю. Войовничі християнські фундаменталістські групи зустрічаються не так часто, але, наприклад, Армія опору Господа протягом тривалого часу очолює кампанію із встановлення теократії, заснованої на Десяти заповідях, в Уганді. І не дивлячись на посилення на настанови Божі, «група викрала сотні дітей і змусила їх здійснювати звірства в якості солдат; її членів звинувачують у вбивстві сотень угандійців та переміщенні 2 мільйонів людей» [Beary, 2009].

Як зазначає К. Говорун, «політична активність фундаменталістів може легко перерости в тероризм...» [Novorun, 2016, p. 60], і дійсно часто набуває радикальних форм. Політичний тероризм, як крайній вияв релігійного фундаменталізму, має на меті повалити існуючі політичні системи за допомогою збройної сили і є результатом відмови від визнання прав людської особистості та пріоритетів і цінностей громадянського суспільства. За великим рахунком, тероризм з'являється тоді, коли послідовники релігійного фундаменталізму переходять від сфери думки і віри до арени дій з метою ствердження фундаменталістських ідей і «цінностей» за допомогою сили. Прикладом можуть бути жахливі терористичні акти, які мали місце в Алжирі, Туреччині, Єгипті, Афганістані та Сомалі. Але «ці акти є лише поверховим проявом історичного феномену, який не можна зрозуміти та пояснити за допомогою таких банальних фраз як “Воїни Аллаха” чи “Ісламський тероризм”. Тероризм є лише одним із вимірів глобального й всеохоплюючого феномену фундаменталізму» [Bassam, 2002, p. 67]. Релігійні

фундаменталісти, як правило, є «ексепціоналістами». Тобто, вони вірять в те, що живуть в особливі часи, які потребують відходу від нормальних стандартів і процедур, що дозволяє їм залишити традицію толерантності і миру та апелювати до нетолерантності й насилля. Варто також зазначити, що фундаменталістський активізм за своєю природою є сепаратистським. Він намагається, коли це можливо, створювати анклав, де його ідеї можуть реалізовуватись без будь-якої опозиції. Прикладом, на думку К. Говоруна, можуть бути ДНР та ЛНР, де поширюються ідеї «руського міра»; «в них релігійний фундаменталізм може повною мірою розглядатись як політичний фундаменталізм» [Novorun, 2016, p. 60].

Слід зазначити, що фундаменталізм в своїх найбільш агресивних проявах слугує легітимацією інтелектуальних, релігійних і політичних претензій на владу і зверхність над усіма, хто є іншим. Закриття системи віри і порядку представляє собою повернення до абсолютів в політиці. Вони заперечують критику, альтернативи, сумніви і відкритий діалог між рівними партнерами. За цим зазвичай слідує тотальна неповага до прав людини, плюралізму, толерантності, законності і принципів демократії в ім'я абсолютної істини, якій беззаперечно віддані фундаменталісти. Фундаменталізм завжди є систематично викривленою формою комунікації. Симетрична комунікація і відкритий діалог між рівними партнерами передбачає, що її учасники рівною мірою прагнуть відповідального діалогу, привносячи в нього різні переконання, інтереси, концепції, інтерпретації традицій та їх варіацій. Всі сторони згодні, що ні одна з них не володіє абсолютним знанням. Фундаменталісти ж, навпаки, вважають, що вони, як ті що володіють таким знанням, можуть приймати рішення за інших. Ця категоричність і тоталітарність релігійного фундаменталізму знаходить своє вираження у визначенні, запропонованому Брюсом Лоуренсом: «фундаменталізм це ствердження релігійного авторитету як цілісного і абсолютного, що не допускає ні критики, ні применшення; це виражається через колективну вимогу, щоб конкретні віровчення та етичні приписи, засновані на Святих Писаннях, були публічно визнані й забезпечені дотриманням закону» [Lawrence, 1989, p. 27].

Виходячи з вищезазначеного, можна стверджувати, що радикальний фундаменталізм релігійних фанатиків абсолютно несумісний з основними засадами доктрини прав людини, а, навпаки, виявляє неповагу до цінностей, які асоціюються із захистом людських прав. Маніфестації такого фанатизму ставлять питання, чи повинні державні інституції втручатись, накладаючи обмеження на діяльність, чи можливо на саме існування, відповідних релігійних організацій в рамках соціально-політичної сфери. З одного боку, радикальні дії релігійних фундаменталістів, які завдають шкоди людині, аж до можливих летальних наслідків, потребують юридичної та морально-етичної оцінки і прийняття відповідних рішень. З іншого ж боку, законодавче втручання, спрямоване на будь-яку релігійну організацію, обмеження її діяльності, може невиправдано поставити під загрозу збереження особистих свобод і прав людини та спільноти. Адже, «коли держава прагне контролювати релігійні групи і розрізняти їх в ім'я суспільного договору, це демонструє інший вид фундаменталізму, який є таким же небезпечним» [Religion and State. An Interdisciplinary Roundtable Discussion, 2004, p. 33].

Слід зауважити, що заперечення світської культури та одного з її важливих атрибутів – прав людини не обмежується лише сучасним ісламом; індуїстські радикали, наприклад, «формулюють свій світогляд у звичних термінах релігійного фундаменталізму, спрямовуючи своє невдоволення проти культурної модерності та світського характеру держави в Індії» [Bassam, 2002, p. 107]. Більше того, як зазначає Б. Бері, в індійському суспільстві зростає нетерпимість серед прибічників індуїзму, «що веде до смертельних нападів на християн та інших» [Beary, 2009]. Сучасний католицький фундаменталізм є реакцією на рішення Другого Ватиканського Собору, які стали початком оновлення Римо-католицької церкви. Одним з найвпливовіших представників католицького доктринального фундаменталізму був архієпископ М. Лефевр, який, як і його братство святого Пія Х, вважав, що в результаті розпочатого собором процесу лібералізації церква втратила вірність своїм кореням і традиціям. Фундаменталістські тенденції в католицизмі репрезентують організація *Opus Dei*, заснована іспанським

священником Х. Ескривою в 1928 році, група католицьких інтелектуалів США (М. Новак, Дж. Вейгель, Р. Дж. Нойхаус), які об'єднались з протестантськими євангелістами в боротьбі проти абортів і прав геїв тощо. Консервативні і фундаменталістські настрої традиційно особливо сильні в католицькій церкві в країнах Латинської Америки. Певною мірою вони були реакцією на «теологію визволення», яка мала значний вплив в 70-80-і рр. ХХ ст. Але, врешті-решт, стратегія втручання церкви в процес соціальних реформ, яку пропонувала «теологія визволення», зазнала поразки, і духовний вакуум був заповнений фундаменталістськими настроями, які цього разу були експортовані з Північної Америки євангелічними місіями. Існують різні оцінки масштабів впливу протестантського фундаменталізму на політичний процес в Латинській Америці. Дехто вважає, що він сприяє зміцненню диктаторських і військових режимів, що існує модель систематичних дій, розроблена релігійно-політичними фундаменталізмами в Південній Америці, яка спирається на стратегію, що загрожує і прагне контролювати демократії в регіоні. «...цей тип дій безпосередньо впливає на діяльність захисників прав людини, сексуальних та репродуктивних прав, зменшує простір, сприятливий для громадянського суспільства в регіоні...» [Cunha Magali do Nascimento, 2020, p. 43]. Ф. Фукуяма, навпаки, вважає, що загалом релігійний фундаменталізм в цій частині світу не суперечить західним демократичним цінностям: «Фундаменталізм протестантів... підтримує деполітизацію своїх прибічників, спрямовуючи їх на вирішення питань благодаті і внутрішнього спасіння. Багато лівацьких (і деяких католицьких) критиків помилково приймають такий підхід за підтримку військово-авторитарного статус-кво. Проте повільний, але неухильний прогрес в сфері охорони здоров'я, освіти, зростання доходів і розвитку внутрішніх зв'язків в громаді, що супроводжує навернення в протестантизм, приводить до появи сильного громадянського суспільства, а відповідно до створення приватного "політичного простору", необхідного для функціонування стабільної демократії. Таким чином, протестантський фундаменталізм в третьому світі не тільки не є

ворожим демократичним цінностям Заходу, а й актично сприяє створенню середовища, в якому вони могли б процвітати» [Fukuyama, 1993].

Один із напрямів релігійного фундаменталізму в Латинській Америці пов'язаний із боротьбою з так званою гендерною ідеологією, з наступом на гендерні права. Основні принципи анти-гендерної позиції формувались в лоні Римо-католицької церкви, зокрема, під час понтифікату Івана Павла II. Але реальний католицький наступ став помітним тільки в 2008 році, коли напередодні Різдва папа Бенедикт XVI заявив, що «порятунок людства від гомосексуальної чи трансгендерної поведінки є таким же важливим, як і порятунок лісів від вирубування». У цій промові понтифік представив ідею «гендеру» як «хибну теорію» чи то ідеологію [Cunha Magali do Nascimento, 2020, p. 24]. Визначена папами Римськими стратегія поширилася в Латинській Америці і є дуже популярною серед фундаменталістів євангелічного спрямування, які підтримують католиків у боротьбі проти «гендерної ідеології». «Євангелісти є соціально консервативним крилом християнської спільноти, яке відстоює “сімейні цінності” і виступає проти абортів та одностатевих шлюбів» [Beary, 2009]. У свою чергу, згідні з цією позицією католицькі лідери наголошують на ставленні до «гендерної ідеології» як хибної думки, що вводить в оману, матеріалізується в навчанні (через школу та медіа), дає можливість людям самим вирішувати, що робити зі своїми тілами, обирати сексуальні преференції, вирішувати вдаватись чи не вдаватись до практики абортів тощо.

Питання гендеру є одним із ключових для релігійного фундаменталізму, оскільки пов'язане з різними сферами життя і знань: сексуальністю, здоров'ям, економікою, культурою. Саме наголошування релігійними діячами та солідарними з ними політиками на небезпеці поширення гендерних ідей і практик для сім'ї, дітей тощо приводить до моральної напруги і паніки в суспільстві. Відстоюється думка, що якщо сім'я й діти піддаються ризику, то ризику піддається все суспільство. Тим самим, чиниться тиск на суспільну свідомість, робиться неможливим не лише здійснення індивідуального вибору в гендерній сфері, а й унеможлиблюється практика обговорення цих питань, пошуку шляхів їх

толерантного вирішення, в тому числі й на законодавчому рівні, з врахуванням прав і потреб соціальних та сексуальних меншин.

Поширені, насамперед, релігійними інституціями фундаменталістського спрямування в багатьох країнах Латинської Америки про-сімейний і анти-гендерний дискурси відзначаються ідеєю ствердження певної моделі сім'ї (батько, мати, діти) і натуралізації гендеру (визначення соціальних ролей жінок та чоловіків, гетеронормативність). Ці типи дискурсів «тісно пов'язані з фундаменталістським баченням в тому, що воно налаштоване на необмежене дотримання єдиної моделі – єдиної ідеї – яку можна застосувати до будь-якого місця, будь-якої релігії і культури в усьому світі» [Cunha Magali do Nascimento, 2020, p. 30]. Згідно з цією логікою, сім'я є сильним бар'єром на шляху ексцесів демократії і вимог соціальних меншин.

Фундаменталістські релігійні спільноти виступають проти законів, які частково чи повністю легалізують аборти, передбачають здійснення статевого виховання в школах і ствердження поняття гендеру в освіті та державній політиці загалом. Суголосною релігійним фундаменталістським настроям і діям є й політика низки країн Латинської Америки. Так, наприклад, експрезидент Бразилії Жаїр Болсонару в своїй інаугураційній промові обіцяв «боротись з гендерною ідеологією, зберігаючи наші цінності». А одним з перших його кроків після вступу на посаду була ліквідація комітетів з гендерних питань, різноманітності та інклюзивності, виключення представників ЛГБТ+ спільноти зі сфери політики, пов'язаної з правами людини [Cunha Magali do Nascimento, 2020, p. 29]. І така практика, слід визнати, є досить поширеною в Південній Америці, де мають місце дискримінаційні політичні рішення та закони, які обмежують сексуальні і репродуктивні права. Зокрема, мова йде про часткову чи повну заборону на доступ до абортів і контрацепції, заборону репродуктивних технологій та операцій зі зміни статі, обмеження доступу до сексуальної освіти. Як наслідок, три четвертих всіх абортів в регіоні не є безпечними через юридичні перепони, що приводить до високих показників материнської смертності, яких можна було б запобігти. Програми освіти з питань сексуального і репродуктивного здоров'я були обмежені

в Бразилії, Чилі, Колумбії, Еквадорі і Парагваї після тиску з боку релігійних груп фундаменталістського спрямування. Досить нетолерантною була і кампанія, розгорнута такого роду об'єднаннями, проти Консультативного висновку з питань ідентичності, рівності та недискримінації гендеру Міжамериканської комісії з прав людини, яка характеризує «гендерну ідеологію» як таку, що спрямована «проти людської природи» і заохочує дискримінацію стосовно окремих ЛГБТ+ осіб [Cunha Magali do Nascimento, 2020, p. 38].

Слід підкреслити, що фундаменталістські настрої стають досить помітними, починаючи з 90-х рр. ХХ ст., і в православ'ї, зокрема російському. Риси фундаменталізму притаманні майже всьому сучасному російському православ'ю, але не однаковою мірою. Так, наприклад, поміркований різновид православного фундаменталізму загалом приймає існуючі соціально-політичні реалії, але «...намагається знайти потрібні відповіді та рішення з посиланням на нормативне й обов'язкове минуле, яке вважається панацеєю поза часом і простором» [Makrides, 2012, p. 21]. Другий вид, який можна назвати консервативно-охоронним, не приймаючи суспільства в його нинішньому вигляді, пропонує «втекти» від нього в світ православної міфології та православного побуту. Виразники і прибічники цієї фундаменталістської тенденції, по суті, змирились з неможливістю протистояти процесам модернізації, і сподіваються на світ прийдешній, на спасіння власної душі, а не на перетворення суспільства чи світу загалом. Є також категорія активних кліриків і мирян, які через релігійну призму дивляться на існуючі соціальні проблеми, не приймають процесів модернізації й сподіваються повернути традиційному російському православ'ю його панівне місце в суспільстві, а можливо і в світі. Саме в цьому варіанті фундаменталістські ідеї проявляються найбільшою мірою.

Слід у цьому зв'язку зауважити, що в основі церковно-політичної програми православного фундаменталізму – «...міцний зв'язок з традицією і з минулим» [Guglielmi, 2018, p. 3], «надзвичайно міцна закоріненість у доглобальних ідентичностях» [Єленський, 2013, с. 78], антиекumenізм, що відкидає всі форми релігійного діалогу, а також боротьба з релігійним плюралізмом і принципами релігійної свободи та свободи совісті, прагнення вибудувати конфесійну ієрархію

на засадах нерівного ставлення до різних релігій при безумовній зверхності РПЦ. Об'єктом критики православного фундаменталізму є лібералізм в усіх його проявах, пов'язаних із соціально-політичним устроєм суспільства: права людини, демократія, правова держава, ринкова економіка тощо. Як зазначає І. Кондратьєва, «Православ'я в його традиціоналістських формах виходить із того, що суспільство, заангажоване ліберальними настановами, неминуче прирікає себе на духовний занепад, оскільки ліберальна ідеологія створює передумови для вивільнення згубних бажань людини, торжества людського егоїзму, а ліберальні інститути служать легітимації права на гріх... З погляду православ'я, інститут прав людини може сприяти духовному розвитку особистості, служити благим цілям захисту людської гідності лише в тому випадку, якщо реалізація прав індивіда не вступає в суперечність із встановленими Богом моральними нормами» [Кондратьєва, 2020, с. 19]. На цьому ґрунті розвиваються гострі форми антизахідницьких настроїв, коли своєрідними ціннісними символами Європи вважаються лише «лібералізм як ідеологія індивідуального егоїзму та суспільство споживання як наслідок торжества індивідуалізму» [Черноморец, 2011].

Сам же православний фундаменталізм йде шляхом відстоювання ідеї про особливий шлях Росії, «злиття релігійного універсалізму з певною нацією» [Guglielmi, 2018, р. 4]. В цілому його політична програма полягає в десекуляризації російського суспільства і в пошуку «істинної» ідентичності російського народу. Згідно з Патріархом Кирилом, своїми засадничими цінностями від «Заходу» відрізняється східно-християнська цивілізація, і насамперед, «руська цивілізація», або «руській мір». Слід зауважити, що так званий «руській мір» – це, зокрема, «...релігійна політика, що проводиться Російським патріархатом, з метою поширення “Православного світу” за межі національних кордонів» [Guglielmi, 2018, р. 6]. Глава РПЦ вважає, що оскільки начебто існує внутрішня суперечність в розумінні сучасним західним світом ідеї прав людини, де індивідуальні свободи проголошуються найвищою цінністю, Росія як лідер «православної цивілізації», що протистоїть Заходу, має вибудовувати свій внутрішній устрій за «традиційною», а не за ліберальною моделлю. Тому Московська патріархія серйозно займається адаптацією принципу прав людини до ідеї «православної цивілізації», яка стає

виправданням експансіоністської, агресивної політики Росії та Російської православної церкви в сучасній Україні.

Так, для обґрунтування «істинно православного» розуміння прав людини було прийнято «Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини», в яких, на думку М. Черенкова, «“права людини” були не реконструйовані, а деконструйовані» [Черенков, 2016, с. 62]. Зокрема, в цьому церковному документі висловлюється засторога щодо поширеного в сучасному світі переконання, що інститут прав людини сам по собі спроможний сприяти розвитку людської особистості та розбудові суспільства, оскільки, на думку ідеологів РПЦ, часто на практиці під виглядом захисту прав людини реалізуються погляди, які принципово розходяться з основами християнського вчення. У цій ситуації Російська православна церква бачить своє завдання в тому, щоб дати, на її переконання, правильний виклад основних постулатів християнства про людину й запропонувати своє бачення прав людини та їх втілення у життя.

В процесі реалізації на практиці означених завдань, РПЦ спирається на своє розуміння людської гідності, свободи та прав людини, і вбачає слабкість існуючого інституту людських прав в тому, що «він, захищаючи свободу вибору (αὐτεξουσίον), дедалі менше враховує моральний вимір життя і свободу від гріха (ἐλευθερία)» [Цит. за: Черенков, 2016, с. 62]. Виходячи з цього, права людини, оскільки вони не є «Божественним установленням», визнаються похідними від морального вибору, другорядними, відносними, а не фундаментальними, а духовні, віруючі люди проголошуються вищими над усіма цими «правами». Будь-які ж спроби розглядати права людини як універсальне підґрунтя суспільного життя, яке вивисується над релігійними ідеями і практикою, розцінюються церквою як неприйнятні і небезпечні.

Відповідно, РПЦ заперечує будь-які варіанти безрелігійного розуміння прав людини, а православні стандарти та пріоритети вважаються нею вищими від загальнолюдських. Не визнається цією релігійною організацією і світоглядна свобода людської особистості, її право сповідувати ту чи іншу релігію або не

сповідувати жодної, оскільки ствердження принципу свободи совісті, на переконання прибічників РПЦ, є свідченням втрати суспільством релігійних орієнтирів і цінностей. Тому розуміння свободи совісті як вимоги релігійної нейтральності, визнання «рівної істинності» всіх віросповідань є неприйнятним для Російської православної церкви.

Таким чином, Патріарх Кирило прагне «виправдати особливі права людей традиційного суспільства, істинних православних та істинних росіян... Ця концепція фактично зумовлює ризикований висновок, що боговподібнені мають більше прав, ніж ті, хто відмовився йти дорогою духовного розвитку» [Черноморец, 2011]. У цьому зв'язку Ю. Чорноморець обґрунтовує думку, що фундаменталізм патріарха Кирила можна розглядати як відступ від основ православ'я та християнства загалом, власне як ересь, а реалізація запропонованої РПЦ ідеології прав людини загрожує можливими авторитарними й тоталітарними наслідками: «...чим більше ми є християнами, тим більше ми повинні поважати права інших людей, а не думати про їх обмеження чи про свої особливі права. Тим більше особиста святість чи традиційне благочестя народу не можуть стати основою для обов'язку виховувати суспільство відповідно до своїх цінностей, нав'язувати власні традиційні норми моралі як обов'язкові для законодавчого закріплення» [Черноморец, 2011]. За цих умов, на переконання К. Говоруна, замість толерування, і навіть підтримки фундаменталізму, «церква має працювати над тим, щоб стримувати його. Якщо ми не зможемо зробити цього, нестримуваний православний фундаменталізм напевно приведе нас до нових злочинів проти людства, які зараз відбуваються в Україні» [Novorun, 2016, p. 60].

Висновки до розділу 3: Отже, термін «релігійний фундаменталізм» використовується для позначення цілого комплексу феноменів релігійного, політичного і світоглядного порядку, що виражають протест традиційної культури проти секуляризації, модернізації та глобалізації. Релігійний фундаменталізм маніфестує себе як світогляд, інтерпретація реальності на основі певної релігійної матриці, поєднаної з політичними діями, які впливають з неї й спрямовані на послаблення демократичних процесів, проти політики заохочення плюралізму й

різноманіття у їх взаємній обумовленості, на обмеження прав людської особистості та спільноти, зокрема шляхом неприйняття гендерних новацій, права на аборти та спроб вирішення складних життєвих проблем за допомогою використання різного роду біотехнологій. Релігійні фундаменталісти прагнуть чітко дотримуватись основоположень своїх священних джерел і текстів, відстоювати монополію на єдино можливу точку зору, базовану на них, беззастережно слідувати букві запропонованих визначень та інтерпретацій, що неминуче втілюється в певній доктринальній непримиримості, яка часто суперечить сучасним цінностям, що зазвичай асоціюються з правами людини та її фундаментальними свободами. Відданість релігійним текстам чи ідеям без їх присутньої кореляції із реаліями і запитамі сьогодення, приводить до екстремізму, фанатизму, нетерпимості й тероризму. В найбільш екстремальних своїх формах релігійний фундаменталізм постає як радикалізм, який, в разі застосування на практиці, негативно впливає не лише на ситуацію з дотриманням прав людини, а й на безпеку чи життя окремих осіб та людських груп. Так, віроломне порушення прав людини і злочини проти людяності, які зараз відбуваються в Україні, можна розглядати як наслідок підтримки фундаменталістських ідей Російською православною церквою. Фундаменталістська антизахідна позиція церкви, відстоювання нею «традиційних цінностей» проти наступу Заходу є своєрідним ідеологічним підґрунтям й водночас виправданням російської агресії, реалізації базованої на ідеології «русского міра» імперіалістичної політики Росії на тимчасово окупованих українських землях.

Як правило, релігійний фундаменталізм постає як «бунт проти Заходу», проти цінностей і норм культурного модерну, якому людська спільнота зобов'язана принципами демократії та прав людини. Релігійний фундаменталізм кидає серйозний виклик ліберальній ідеї універсальності прав людини, протиставляє концепт індивідуальних прав ідеї групових прав. Прибічники релігійного фундаменталізму заперечують (різною мірою – від поміркованого до радикального неприйняття) існуючий світовий порядок, саме тому що він базується на західних світоглядних і нормативних стандартах, й, у свою чергу,

намагаються замінити його своїм (ісламським, християнським, індуїстським тощо) порядком, який би беззаперечно спирався на базові принципи відповідних релігійних традицій і вчень. Позиція релігійного фундаменталізму виключає будь-яку дискусію і толерантне ставлення до інших світоглядів, а також будь-яку готовність піддати свої погляди раціональному розгляду. Фундаменталістські позиції представляють собою виклик як релігійній свободі, так і іншим свободам індивіда. Фундаменталісти займають ексклюзивістську позицію стосовно інших систем вірувань, і тому не можуть виступати за релігійну свободу, хіба що тільки на словах. Такі позиції несумісні не тільки з конкретними правами, але також із загальними умовами як прав людини, так і практичних дискурсів. Опора на релігійний фундаменталізм, особливо в його радикальних формах, змушує людей і групи відкидати принципи сучасної людської цивілізації, представлені цінностями і надбаннями громадянського суспільства, верховенством права, принципами прав людини та публічними свободами.

Демократія є невід'ємною частиною будь-якого міжкультурного діалогу та консенсусу щодо встановлення міжнародної моралі як підґрунтя миру в усьому світі; і в основі ідеї демократії лежить певне поняття прав людини. Релігійний фундаменталізм, навпаки, є розділяючою силою, яка заперечує діалог і демократію, стверджує свою думку як абсолютну та єдино можливу, обмежує індивідуальну свободу, є антитезою правам людини. Як свідчить людська історія, релігія, в значенні релігійної етики і віри, може бути етичним підґрунтям для створення програми прав людини, тоді як релігійний фундаменталізм є політичним зловживанням релігією і не може брати участі в цій програмі. Фундаменталізм будь-якого виду надає релігійній вірі ідеологічного характеру, і мобілізує людей проти представників інших релігій, невіруючих тощо, приводить до самовідокремлення релігійних фундаменталістів від тих, хто не поділяє їх кредо.

РОЗДІЛ 4. ПРАВО НА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ ТА ЙОГО ВІДСТОЮВАННЯ ЯК ПРИНЦИП ГЛОБАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ

Глобальне зростання релігійних обмежень і ворожнечі на релігійному ґрунті в останні десятиліття створює значну, але часом недооцінену загрозу забезпеченню прав людини, міжнародному миру та безпеці. Як відзначають, Дж. Клоцек та С. Бледсоу, більше трьох чвертей населення світу зараз живе під владою урядів, які встановлюють високий або дуже високий рівень регулювання питань релігійної свободи, переходу в іншу віру або можливості взагалі не сповідувати релігійну віру. Переслідування та насильство щодо релігійних меншин, у тому числі в західних демократіях, також помітно зросло в останні роки [Klosek, Bledsoe, 2022, p. 3].

Експерти-дослідники, громадські та політичні діячі, представники релігійних спільнот висловлюють глибоку стурбованість нападами на релігійну свободу і зростанням авторитаризму та екстремізму у всьому світі, що підриває право людей на відстоювання власних переконань у відповідності з їхньою совістю. Не можуть не викликати занепокоєння і «репресії стосовно окремих осіб на основі релігії або переконань, переслідування груп віруючих та наступ на релігійні меншини, що є основними причинами нестабільності, міжобщинних конфліктів, насильства, а в деяких випадках і масових звірств» [Thames, Mandaville, 2022, p. 3]. Серед таких негативних практик – ставлення до мусульман в Індії, рохінджа в М'янмі, уйгурів в Китаї, езидів в Іраку, християн в Пакистані та Сирії, коптів в Єгипті тощо. Власне, саме заклики до захисту переслідуваних християн в Сирії і загалом на Близькому Сході стали одним із наріжних каменів зовнішньої політики сучасних США та Європи.

Свобода релігії або переконань є правом людини, визнаним Статутом Організації Об'єднаних Націй, Загальною декларацією прав людини, Міжнародним пактом про громадянські та політичні права, Міжнародним пактом про економічні, соціальні й культурні права, Декларацією про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань, Декларацією

про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, Європейською конвенцією з прав людини та іншими міжнародними документами, продубльованим потім у відповідних конвенціях і конституційних нормах країн світу. Так, наприклад, стаття 18 Загальної декларації прав людини підкреслює: «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії...» [Загальна декларація прав людини]. Суголосною їй є і стаття 35 Конституції України: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання» [Конституція України]. Право вибирати та сповідувати релігію або переконання, як і не робити цього, є важливою частиною життя людини та людської спільноти, їх фундаментальним правом. Це «фундаментальна свобода, яка включає всі релігії або переконання, в тому числі і ті, що традиційно не практикуються в конкретній країні, переконання осіб, які належать до релігійних меншин, а також нетеїстичні та атеїстичні переконання, право мати релігію, вірити чи не вірити» [EU Guidelines on the promotion of freedom of religion or belief, 2013]. Свобода релігії або переконань не лише допомагає забезпечити одну з основних людських потреб – захист права на світоглядне самовизначення, а й приносить суспільству користь, пов'язану з можливістю вираження різних поглядів, ствердження світоглядного плюралізму на суспільному рівні.

Питання забезпечення релігійної свободи корелює з принципом недискримінації, адже жодне необґрунтоване або непропорційно диференційоване ставлення не повинно застосовуватися на підставі релігії або переконань. Кожна людина має право «сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів» [Загальна декларація прав людини]. Відповідно, право на свободу релігії або переконань поширюється як на окремих індивідів, так і на групи осіб. Важливо підкреслити, що це право поширюється на віруючих, а не на саму релігію. У цьому випадку мова йде не про «цінність» чи значущість тієї чи іншої релігії або переконань і визначення на цій основі ставлення до них, а про гарантування дотримання права вірити чи не вірити людській особистості або спільноті. Зокрема, «важливо

уникати “есенціалістських” поглядів, згідно з якими насилля помилково пояснюється природою окремих релігій або релігії загалом... насильницькі злочини завжди здійснюються людьми, а не релігіями» [Freedom of Religion or Belief and Security, 2019, p. 41]. Свобода релігії передбачає терпимість до релігійних відмінностей. Адже толерантність однієї релігії стосовно інших є важливою для захисту її власних надбань і власних глибоко укорінених релігійних переконань від зовнішніх маніпуляцій або спроб їх подолати, зокрема, з боку інших релігій, які відстоюють відмінну, а часом протилежну точку зору. Сучасна концепція релігійної свободи, по суті, полягає в тому, що «толерантність до твоєї власної релігії з боку інших є правом людини, а також дуже важливим визнанням релігійного плюралізму світу» [International Religious Freedom: Religion and International Diplomacy, 2007]. Релігійному плюралізму й толерантності сприяє застосування принципів державного нейтралітету, неупередженості та поваги.

Принцип сприяння плюралізму й толерантності як важливий засіб збереження демократії вимагає від релігійних прихильників прийняти досить високий ступінь виклику своїм власним системам переконань. Віруючі повинні визнати легітимність існування розбіжностей у поглядах на питання, які мають для них фундаментальне значення в суспільстві, частиною якого вони є, і «той самий принцип застосовується до невіруючих, які стикаються з проявом форм релігії або переконань, які вони можуть вважати небажаними або неприємними» [Donald, Howard, 2015, p. 19]. У таких ситуаціях роль держави полягає не «в усуненні причини напруги шляхом усунення плюралізму, а у прагненні своїми діями забезпечити толерантність» [Evans, 2009, p. 50].

Право на свободу думки, совісті та релігії тісно пов'язане і переплітається з іншими правами людини. Свобода сповідувати релігію або переконання включає право збиратися і практикувати релігію, святкувати релігійні свята разом з іншими віруючими; свобода релігії або переконань включає право на свободу асоціацій та зібрань і захищає від нападів на релігійну діяльність або невинуватого втручання в неї. З іншого боку, наприклад, свобода вираження поглядів чи право на освіту є фундаментальними для здійснення релігійної свободи. Таким чином,

«повага до прав людини передбачає, що всі люди, які належать до релігійних спільнот, зокрема до релігійних меншин, повинні мати можливість вільно сповідувати свою релігію і бути захищеними від злочинів на ґрунті ненависті, переслідувань та насильства. Це також включає право не мати релігії» [Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities, 2013, p. 4]. Ці права повинні бути закріплені в національних конституціях і законодавстві та поважатися на практиці державами. І хоча зобов'язання щодо прав людини чіткі, слід визнати, що «їх недостатнє виконання урядами є сьогодні найбільшою перешкодою для релігійної свободи для людей у всьому світі» [Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities, 2013, p. 4].

При розгляді сутнісних характеристик свободи релігії або переконань зазвичай виокремлюють такі компоненти: 1) це право на свободу думки, совісті та релігії, що означає право дотримуватися або змінювати свою релігію або переконання, яке не може бути обмежене за жодних обставин; 2) це право сповідувати свою релігію або переконання, індивідуально чи спільно з іншими, публічно чи приватно [EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, 2013], яке, згідно зі статтями 9(2) Європейської конвенції з прав людини та 18(3) Міжнародного пакту про громадянські та політичні права, може бути обмежене, але лише якщо це обмеження передбачено законом і є необхідним в демократичному суспільстві для захисту громадської безпеки, здоров'я чи моралі населення або для захисту прав і свобод інших. «Необхідне в демократичному суспільстві» означає, що втручання має задовольняти нагальну соціальну потребу й повинно бути пропорційним до переслідуваної законної мети; тобто «має існувати розумний зв'язок між метою обмеження та використаними для досягнення цієї мети засобами» [Donald, Howard, 2015, p. 2]. Стаття 29(2) Загальної декларації прав людини допускає обмеження у здійсненні релігійних прав і свобод, які визначені законом і «виключно з метою забезпечення належного визнання і поваги прав і свобод інших та забезпечення справедливих вимог моралі,

громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві» [Загальна декларація прав людини].

Принцип поваги до права інших вірити є ключовим фактором при оцінці необхідності будь-якого втручання у сповідання релігії або переконань; «він встановлює обов'язок держави створювати “рівні умови гри” між різними групами, включаючи як тих, хто має релігійні або нерелігійні переконання, так і тих, хто не має релігії або переконань, при цьому одна сторона має право вільно висловлювати свою точку зору, а інша відкидати її» [Donald, Howard, 2015, p. 17]. Якщо обмеження свободи релігії зумовлені необхідністю захисту суспільної моралі, вони повинні ґрунтуватися на принципах, які не впливають виключно з одного джерела, оскільки концепція моралі зазвичай має свої витoki в багатьох соціальних, релігійних та філософських традиціях. Не існує виняткових прав для носіїв будь-якої конкретної релігії або переконань: «усі права щодо свободи вірити чи сповідувати свою релігію або переконання є універсальними та мають поважатися на недискримінаційній основі» [EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, 2013]. Універсальність же свободи релігії або переконань базується на Загальній декларації прав людини та рішеннях міжнародних інституцій, а також регіональних договорах про права людини.

Забезпечення свободи релігії або переконань передбачає, що держава та відповідні державні інституції покликані й зобов'язані захищати це право. Водночас багато релігійних меншин зазнають утисків, дискримінації, насильства й жорстокого поводження з боку як державних, так і недержавних суб'єктів, і у зв'язку з цим в останні роки у світі приділяється все більше уваги питанням релігійної свободи, пошукам шляхів забезпечення дотримання її базових вимог і принципів. Питання релігійної свободи стали не лише світоглядним, а й потужним політичним трендом, своєрідним критерієм демократичності тієї чи іншої держави чи політичної системи. І країни, які прагнуть бути демократичними чи хоча б виглядати такими, регулярно наголошують на важливості гарантування релігійної свободи, навіть тоді, коли на практиці регулярно відмовляють в її забезпеченні.

Не можна не помітити того факту, що релігійна свобода стає місцем політики, або того, що Л. Дж. Біман і В. Ф. Салліван назвали «релігійним істеблішментом» [Varieties of Religious Establishment, 2013]. Релігійна свобода стає мовою, яка використовується для отримання міжнародної політичної легітимності. Протягом останніх десятиліть право на релігійну свободу стало, за словами Л. Абу-Луход, «діалектом універсальності» [Rethinking the Human, 2010, р. 87]. Релігійна свобода «поширюється через міжнародні інститути і практики так, що вона, певною мірою, є всюди – перекладається, відстоюється, приймається, використовується в політичних баталіях, і стає стандартною мовою, якої дотримується влада» [Rethinking the Human, 2010, р. 85]. Водночас, наприклад, згідно з даними Асоціації архівів релігійних даних щодо релігійних обмежень, було встановлено, що 9% країн не змогли забезпечити гарантії релігійної свободи, 86% держав світу мали принаймні один закон, що обмежує свободу релігії чи переконань, а 38% мали чотири або більше таких законів [Finke, 2013, р. 299]. У зв'язку з цим постає питання щодо мотивів владних інституцій для обмеження або підтримки релігійних свобод.

Один із найпоширеніших мотивів обмеження релігійних свобод виникає через відносини держави з панівною релігією чи групою релігій. «Держава часто створює альянс з релігією, намагаючись посилити політичну стабільність шляхом зміцнення політичної підтримки, ефективнішого контролю над домінуючою релігією та посилення політичної й ідеологічної поступливості» [Finke, 2013, р. 300]. Такого роду союзи можуть наділяти релігійним авторитетом державні інституції, як, наприклад, в Ірані, або можуть спиратись на традиції минулого і надавати обмежені офіційні повноваження, як у багатьох латиноамериканських країнах. Навіть країни, які офіційно є атеїстами, як-от сучасний Китай, укладають своєрідні союзи з окремими релігіями, що дозволяє їм ефективніше контролювати діяльність релігій-фаворитів і суворіше регулювати ті, які не потурають державі [Yang, 2006; Yang, 2012]. Проте ці альянси з релігією зазвичай мають свою ціну і наслідки, оскільки від влади часто очікують, що вона сприятиме вибраній релігії та контролюватиме й обмежуватиме її релігійних конкурентів.

Однак, навіть коли союзи з домінуючими релігіями не утворюються, держава часто має мотиви заперечувати релігійні свободи. Найбільш очевидними прикладами є комуністичні режими, які спираються на атеїзм як офіційну ідеологію. Культурна революція в Китаї або політика колишнього Радянського Союзу є крайніми вираженнями цієї позиції, де держава прагне нівелювати значення релігії, врешті викоринивши її [Yang, 2006; Froese, 2004]. І навіть коли держава не має конкуруючої ідеології в особі тієї чи іншої релігії, часом уже саме вчення та формальна організація релігійного об'єднання можуть розглядатися як політична загроза або конкурент. Таким чином, «коли держава ставиться до релігій як до таких, що пропонують ідеологічну чи політичну альтернативу, державні обмеження релігійних свобод посилюються» [Finke, 2013, p. 300].

Досить потужним мотивом держави є обмеження діяльності релігійних меншин через сильний культурний і релігійний тиск, коли релігійні групи часто звинувачують у небезпечній для суспільного добробуту діяльності. Навіть стабільні демократії (не кажучи вже про авторитарні режими) часом вдаються до звинувачень на адресу релігійних об'єднань у використанні ними «промивання мізків», «маніпулювання свідомістю» для забезпечення свого впливу на членів громад [Richardson, Introvigne, 2001], в сектантстві, екстремізмі тощо. Так, наприклад, у 2017 році Верховний суд Російської Федерації визнав діяльність організації «Свідки Єгови» екстремістською і заборонив її. Були затримані десятки свідків Єгови, заборонена відповідна релігійна література. Російською владою затримувались представники й інших релігійних меншин, зокрема послідовники мусульманського богослова Саїда Нурсі, частину яких було притягнуто до судової відповідальності, кількох було засуджено за звинуваченням в приналежності до партії «Хізб ут-Тахрір». Отже, «навіть коли держави не утворюють релігійних союзів і релігії не становлять політичної загрози, держава все ще може мати мотиви для обмеження релігійних свобод», зокрема «у випадку існуючого культурного і соціального тиску проти окремих релігій...» [Finke, 2013, p. 301].

Обмеження релігійних свобод зростають і у тому випадку, коли світські, культурні, соціальні та релігійні групи мобілізуються проти релігійних меншин. «Для деяких країн домінуюча релігія служить джерелом національної ідентичності або культурної єдності» [Finke, 2013, p. 304]; відповідно надання релігійним конкурентам рівного статусу розглядається як загроза традиційній системі цінностей. Так, наприклад, у Преамбулі до Закону про свободу совісті та релігійні об'єднання РФ християнство (зрозуміло, мається на увазі насамперед православ'я), іудаїзм, іслам та буддизм означені як релігії, які є «невід'ємною частиною історичної спадщини народів Росії» і які, з легкої руки російських політиків, почали називати традиційними, залишаючи при цьому остронь (в плані визнання повноти їхніх прав) інші, власне нетрадиційні, релігії, такі як мормонізм, адвентизм, саєнтологія та ін. Згідно із законом, нетрадиційні релігії допускаються до реєстрації тільки у разі документального підтвердження ними свого офіційного функціонування на території Росії не менше 15 років; за інших обставин їм доводиться щороку перереєстровуватись. Ці організації не можуть користуватись послугами іноземних громадян в якості проповідників і співробітників, не можуть розповсюджувати релігійну літературу і здійснювати релігійні обряди в громадських місцях, включаючи лікарні, дитячі будинки, в'язниці, будинки для інвалідів та людей похилого віку. Рішення Європейського суду з прав людини у кількох справах, у тому числі щодо саєнтології та Армії порятунку, вказують на те, що «Росія зайшла занадто далеко в обмеженні прав релігійних меншин...» [International Religious Freedom: Religion and International Diplomacy, 2007]. Більше того, введення в Росії категорії «традиційних» релігій підірвало конституційний принцип рівності всіх існуючих на російських теренах релігійних інститутів. Загалом же церковно-державні відносини в Росії мають такі відмітні риси. Перша – це конституційний принцип світської держави, який, однак, послаблюється другою – категорією «традиційних» релігій, які користуються певними привілеями, недоступними іншим (нетрадиційним) релігійним інститутам. Однак ці вигоди коштують лояльності до політичної влади. Очікується, що «традиційні» релігії підтримуватимуть державну політику та

зміцнюватимуть мандат правлячих еліт. І їх реакція на війну в Україні це підтверджує – зокрема РПЦ, мусульманські та буддистські об'єднання в Росії її підтримали. Третя риса церковно-державних відносин у Росії – «дозволеність» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 194-195]. Зважаючи на історичну роль, кількість прихильників, розмір інфраструктури, тощо саме Російська православна церква посідає центральне місце в політиці Кремля, отримуючи від влади особливі привілеї.

Слід підкреслити, що в Росії потужним фактором в динаміці церковно-державних відносин залишається специфічне поєднання візантійської концепції симфонії та спадщини комунізму. Ідея окремої православної цивілізації (якою мислить себе сучасна Росія), побудованої на традиційних цінностях, кидає виклик політичній конструкції світського Європейського Союзу. Традиційні цінності – це те, що зближує Кремль і РПЦ; вони покликані забезпечити ідеологічну основу для церковно-державного зближення як у внутрішній, так і в міжнародній сферах. Церква і держава бачать Росію як «особливу цивілізацію, яка виступає в опозиції до Заходу, відстоюючи традиційні цінності перед лицем занепадницького західного впливу. Російські амбіції діяти як незалежна нормативна сила зі своїми моральними критеріями й зобов'язаннями можна побачити у війні в Україні, а також на Близькому Сході» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 6]. Це пов'язано з уявленнями країни про її особливий статус та особливу місію в сучасному світі, про її право захоплювати території інших незалежних держав, як у випадку з нашою країною, нехтувати правами їх населення, часто просто знищуючи його, забороняти на окупованих територіях діяльність існуючих релігійних об'єднань та насаджувати свою «істинну» релігійну віру.

С. Гантінгтон, аналізуючи у своїй відомій праці «Зіткнення цивілізацій і перебудова світового порядку» особливості церковно-державних відносин у православному світі, на запитання «Де закінчується Європа?» дає відповідь, що «Європа закінчується там, де закінчується західне християнство і починається іслам та православ'я» [Huntington, 1996, p. 158]. Його теза була побудована на

припущенні, що ліберальний міжнародний порядок не знаходить паралелі у взаємодії православ'я з політичною владою. Особистість, відстоювання прав людини та проведення вільних виборів були чужі східнохристиянському світу. «Це припущення спиралося на траєкторію Росії після падіння комунізму, коли держава почала розширювати свій політичний вплив через релігійні цінності» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 172]. Тому, й не дивно, що досить швидко переваги плюралізму та релігійної свободи, які розглядались як атрибути культури Заходу, були оцінені РПЦ як загроза її власному становищу.

Слід визнати, що особливої гостроти питання обмеження релігійних свобод набувають в умовах війни. Прикладом є Україна, яка, як зазначають А. Колодний і Л. Филипович, традиційно належала до країн, «де були відсутні глобальні та систематичні проблеми в сфері свободи релігії... Але війна, особливо нинішнє широкомасштабне вторгнення Росії, спровокувала низку нових викликів у сфері свободи совісті» [Колодний, Филипович, 2023, с. 115]. Маються на увазі не лише зумовлені зовнішніми чинниками порушення прав і свобод віруючих на тимчасово окупованих територіях нашої країни, а й деякі внутрішні проблеми суспільно-релігійного життя сучасної України. Так, певною мірою парадоксально виглядає занепокоєння частини світової спільноти і деяких зарубіжних експертів не стільки діями агресора, наслідками яких є серйозні обмеження релігійної свободи, а здійснювані державними органами України заходи, спрямовані на юридичне урегулювання статусу окремих релігійних організацій, центри яких розміщені в країні-агресорці. Тривожні настрої представників західної спільноти пов'язані, зокрема, «з появою Православної церкви України (ПЦУ), отриманням нею Томосу від Вселенського патріарха на автокефалію, зміною канонічного статусу ПЦУ та УПЦ, ростом популярності ПЦУ та одночасним падінням авторитету УПЦ, з фактом “фаворитизації” Православної Церкви України з боку влади» [Колодний, Филипович, 2023, с. 115]. У цьому зв'язку зарубіжні захисники релігійних свобод вважають (хоча й не мають для цього достатніх підстав), що сучасний статус ПЦУ, яка, на їх думку, може домагатися особливого ставлення з

боку державних інституцій, є потенційною загрозою релігійному плюралізму і може призвести до обмеження прав інших релігійних об'єднань.

Зрозуміло, такі міркування є вигідними країні-агресорці та РПЦ, які все частіше звинувачують Україну в тому, що нібито вона, посилаючись на обставини війни й можливі небезпеки з боку релігійних організацій з центрами в Росії, порушує конституційні норми, які забезпечують свободу віросповідання всім громадянам, незалежно від їхньої конфесійної належності. У цьому зв'язку слід підкреслити, що Україна не відмовляється від засадничих принципів державно-конфесійних відносин, зафіксованих в Конституції й відповідних законодавчих актах. Але реалії російсько-української війни «вимагають деяких уточнень і прояснень, які реалізуються в законодавчих ініціативах як окремих депутатів, так і державних органів влади» [Колодний, Филипович, 2023, с. 117].

Варто зауважити, що увага до УПЦ з боку влади в Україні пояснюється не змістом відповідних догматичних настанов православної віри чи особливостями культової практики, а колабораційною діяльністю значної частини духовенства цієї релігійної організації, співпрацею з окупаційним режимом та російськими військами, коли церква активно використовується ворогом як інструмент гібридної війни, яку він веде проти України. Мова йде про відповідальність за реальні злочини проти держави, розпалювання ворожнечі на релігійному ґрунті тощо. «Не можна судити людину за її переконання, обряди та традиції, оскільки у покаранні немає і не може бути релігійної мотивації» [Добродум, Мартинюк, Никитченко, 2023, с. 129], але людину можна і потрібно карати незалежно від переконань за її правопорушення. Слід розуміти, що українська держава «не зацікавлена у загостренні державно-церковних відносин, але не може допустити наявність в часи війни на своїй території, а особливо в районах бойових дій, агентів “руського міра”, які працюють проти незалежної та суверенної держави, сіють розбрат в суспільстві» [Колодний, Филипович, 2023, с. 121]. Дії та ініціативи державних інституцій за цих умов не слід розглядати як прояви наступу на певну релігію, переслідування за віру, бо «держава експертує не віросповідання, піддаючи його положення критиці, й навіть не політичні погляди та ідеологічні

пріоритети носіїв певного релігійного вчення, а їхні дії, спричинені такими поглядами» [Колодний, Филипович, 2023, с. 121]. Це ситуація, коли держава в умовах російсько-української війни, спираючись на норми українського законодавства, які зокрема стосуються питань забезпечення національної безпеки, має право і підстави «призупинити діяльність таких організацій та їхніх членів, при цьому не порушуючи свободу віросповідання, право на виконання обрядів і членство в організації» [Колодний, Филипович, 2023, с. 121].

Продовжуючи аналіз практики обмежень релігійних свобод, слід визнати, що держави можуть мати політичні та економічні мотиви для зниження їх рівня. Коли підтримка релігійних свобод забезпечує зростання обсягів економічного виробництва, збільшення доходів або утворення міцних і вигідних політичних союзів, політичні лідери мотивовані демонструвати свою підтримку релігійних свобод, і рівень обмежень часто знижується. Глобальний політичний та економічний тиск на держави щодо дотримання ними основних громадянських прав також може слугувати поясненням того, чому конституційні обіцянки свободи релігії або переконань є такими поширеними і чому відповідні статті конституцій так часто імітують загальні світові стандарти. Прикладом може бути Китай, де, з одного боку, в затвердженій на державному рівні «Політиці та практиці Китаю щодо захисту свободи віросповідання» стверджується, що «...Китай приймає політику щодо свободи релігійних переконань, яка базується на національних і релігійних умовах, щоб захистити право громадян на свободу релігійних переконань, будувати активні та здорові релігійні стосунки і підтримувати релігійну та соціальну гармонію» [China's Policies and Practices on Protecting Freedom of Religious Belief, 2018], «Повага та захист свободи віросповідання є основою політики КПК та китайського уряду» [China's Policies and Practices on Protecting Freedom of Religious Belief, 2018] і в статті 36 Конституції записано, що «громадяни Китайської Народної Республіки користуються свободою віросповідання. Жоден державний орган, громадська організація чи окрема особа не можуть примушувати громадян сповідувати або не сповідувати будь-яку релігію; вони також не можуть дискримінувати громадян,

які вірять або не вірять у будь-яку релігію...» [Constitution of the People's Republic of China], а з іншого, переслідування, затримання, ув'язнення мусульманських уйгурів та представників інших релігійних меншин; вимагання від релігійних груп демонстрації лояльності до влади, готовності «...йти в ногу з часом і адаптуватися до соціалістичного суспільства...» [China's Policies and Practices on Protecting Freedom of Religious Belief, 2018], в тому числі шляхом адаптації своїх релігійних вчень до настанов комуністичної ідеології.

У 2020 році Pew Research Center вперше проаналізував обмеження релігії за типом режиму. Він виявив «сильний зв'язок між авторитаризмом і державними обмеженнями релігії», та «більш змішаний» зв'язок між авторитаризмом і обмеженнями свободи релігії або переконань з боку недержавних акторів [Majumdar, Villa, 2020, p. 17]. Дослідники спостерігають також тісний взаємозв'язок між обмеженнями свободи релігії або переконань та насильницькими конфліктами [Basedau, Schaefer-Kehnert, 2019, p. 30-47; Muchilinski, 2019]. Ця кореляція є найсильнішою в країнах, де відносини між державою та релігією погані або де держава проявляє агресію до релігійних меншин або інакомислячих осіб в рамках релігійної більшості. Системні порушення свободи релігії або переконань проти певних груп «можуть спричинити горизонтальну нерівність, яка посилить невдоволення, що потім може стати мотивацією насильницького протесту, збройного конфлікту або екстремізму» [Gorur, Gregory, 2021, p. 5]. Pew Research Center наголосив на тому, що урядові обмеження щодо релігії досягли найвищого глобального рівня за більш ніж десятиліття і повідомив про застосування урядом сили проти релігійних громад у 95 країнах у 2018 році. Насильство з боку держави, яке призвело до смерті, мало місце у 20 з цих країн, що на 25% більше, ніж у 2007 році. Серед різних типів урядової сили, пов'язаної з релігією або переконаннями, найбільше поширилося пошкодження майна, спричинене урядом, яке у 2018 році було зареєстровано в 69 країнах порівняно з лише сімома у 2007 році. Уряди Китаю, М'янми і Туреччини широко використовували силу проти релігійних меншин, причому кожна із цих країн відповідальна за понад 10 000 зареєстрованих випадків

застосування сили на основі релігії чи переконань лише у 2018 році. У тому ж році уряди Еритреї, Ірану, Іраку, Руанди, Сирії та Узбекистану були відповідальними за приблизно від 1000 до 10 000 випадків застосування сили проти релігійних громад. Станом на 2018 рік бахаї, саєнтологи, сикхи, растафаріанці та зороастрійці зазнавали переслідувань з боку державних структур у 50 країнах, у порівнянні з переслідуваннями з боку недержавних організацій у 25 країнах [Majumdar, Villa, 2020, p. 28]. Жорстокості, пов'язані з релігією, завжди викликають тривогу і можуть відбуватися в умовах збройного конфлікту або поза ним. Масові злочини на релігійному ґрунті, визначені Спеціальним доповідачем з питань свободи релігії як такі, що викликають особливе занепокоєння, включають насильство проти мусульманських громад у Центральноафриканській Республіці, переважно мусульманських громад рохінджа в М'янмі та громад єзидів в Іраку [Report on safeguarding freedom of religion or belief for the successful implementation of the 2030 Agenda for Sustainable Development, 2020]. Дослідницькі та правозахисні організації також широко розглядають примусове інтернування переважно мусульманських уйгурів у Китаї [Baillie, Vandenbrink, 2020] і напади на християн Боко Харам у Нігерії [Ochab, 2020] як звірства.

У багатьох країнах релігійні меншини зазнають жорстокого поводження та дискримінації і позбавлені права сповідувати свою релігію або переконання; часто джерелом систематичної дискримінації та обмежень є державна влада. Дискримінація може бути прямою чи непрямю. Відкрита, пряма дискримінація часто містить елемент відсторонення, наприклад, від політичних чи громадських посад, закладів охорони здоров'я, освіти тощо. Деякі країни вимагають, щоб «їхні громадяни належали до певної релігії, а тим, хто цього не робить, наприклад, не надають документів, що посвідчують особу, що унеможливорює відвідування школи, одруження чи отримання паспорта» [Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities, 2013, p. 10]. Непряма дискримінація може мати форму громадських правил, таких як, наприклад, правила поховання, які не дають можливості деяким категоріям віруючих виконувати свої релігійні обов'язки.

Правила працевлаштування та володіння майном чи правила імпорту також можуть мати дискримінаційний характер. Інші правила можуть унеможливити працевлаштування релігійного лідера, володіння місцем відправлення культу або призвести до заборони імпорту релігійної літератури. Крім дискримінації з боку влади, релігійні групи можуть зазнавати зловживань і переслідувань з боку недержавних суб'єктів, тобто, з боку окремих осіб або груп. Влада зобов'язана запобігати таким діям, забезпечувати захист і, за необхідності, притягувати до відповідальності винних. Однак у державах, де влада не бажає надавати захист або уряд є слабким, релігійні групи часто отримують менший захист, ніж держава має надати їм відповідно до своїх міжнародних зобов'язань. «Така безкарність робить меншини ще більш уразливими і є серйозною проблемою для багатьох країн... Багато релігійних груп несуть подвійний тягар; вони страждають від дискримінації з боку влади та переслідувань у своєму соціальному середовищі» [Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities, 2013, p. 11].

Масштаби порушень та обмежень релігійної свободи в різних країнах спонукають до пошуку шляхів і засобів боротьби з цими негативними явищами на локальному та глобальному рівнях. Варто у цьому зв'язку зазначити, що в сучасному світі ствердилося, по суті, два основних центри пропагування й відстоювання принципів релігійної свободи на міжнародному рівні, на рівні міжнародної політичної практики – це США та Європейський Союз. У Сполучених Штатах «релігійну свободу часто називають “першою свободою”, фундаментальним правом людини та *sine qua non* сучасної демократичної політики, якщо не самої цивілізації» [Hurd, 2014, p. 225]. США, за великим рахунком, були засновані на принципі релігійної свободи – на початку історії країни законодавці створили унікальне суспільство без встановленої урядом релігії як державної, що закріплено в Першій поправці до Конституції, і санкціонували права віруючих, надавши і гарантувавши їм можливість виражати свої різноманітні релігійні переконання без втручання з боку владних інституцій. Захист релігійної свободи продовжує залишатися пріоритетом для більшості

американців і зараз, «майже дві третини вважають, що має існувати “суворе розмежування” між церквою та державою, а дев’ять із десяти погоджуються, що Сполучені Штати були засновані на універсальній релігійній свободі, яка поширюється на представників усіх релігій» [London, Siddiqi, 2019, p. 2].

Можна побачити, особливо починаючи з кінця 90-х років, постійний вплив релігії на державну політику США, коли міжнародна релігійна свобода стає однією з визначальних підвалин національної безпеки та зовнішньої політики цієї країни. Протягом десятиліть політичні діячі США прагнули сприяти релігійній свободі за кордоном, демонструючи таким чином, як пріоритетність прав людини у зовнішній політиці Сполучених Штатів загалом, так і акцент на свободі релігії у внутрішньому законодавстві та політичній культурі США. Важливим рішенням, яке покликано було забезпечити постійну підтримку релігійної свободи як фокусу американської зовнішньої політики, було ухвалення у 1998 р. Акту про міжнародну релігійну свободу, який надає уряду Сполучених Штатів повноваження боротися з проблемою релігійних переслідувань у всьому світі й визначає, що США будуть використовувати всі важелі державного управління, в т. ч. «дипломатичні, політичні, комерційні, благодійні, освітні та культурні канали для просування поваги до релігійної свободи всіма урядами та народами» [International Religious Freedom Act of 1998]. У цьому прагненні законодавство проголосило, що Америка буде «відстоювати свободу і підтримувати переслідуваних» [International Religious Freedom Act of 1998]. Акт з міжнародної релігійної свободи надає перелік дій уряду США, які можуть бути застосовані у відповідь на порушення релігійної свободи, що були здійснені іноземними урядами, або толерувались ними. Ці дії можуть включати дипломатичні заходи, такі як демарші, публічний осуд або скасування зустрічей чи обмінів. Для країн, які викликають особливе занепокоєння, передбачено запровадження санкцій, наприклад, обмеження торгівлі, іноземної допомоги, заборона позик тощо. Закон надає виконавчій владі значну свободу дій у визначенні того, які заходи вживати, якщо порушення мають місце, а також передбачає підтримку захисників релігійної свободи через фонди іноземної допомоги. Акт уповноважує Президента

(або Державного секретаря), використовуючи інформацію зі Щорічного звіту Комісії США з міжнародної релігійної свободи та інших джерел, щорічно визначати як країни, які викликають особливе занепокоєння ті країни, уряди яких брали участь в особливо серйозних порушеннях релігійної свободи чи допускали їх, і передбачає можливість покарання відповідних режимів у відповідь на порушення ними релігійної свободи. Закон визначає як особливо тяжкі порушення такі, які є «систематичними, постійними та грубими» [Global Human Rights: International Religious Freedom Policy, 2023].

Двома основними установами, які опікуються питаннями релігійної свободи в США, є Офіс міжнародної релігійної свободи та Комісія з міжнародної релігійної свободи. Місія першої з цих інституцій полягає «у сприянні свободі релігії й совісті в усьому світі як фундаментального права людини та джерела стабільності; допомозі демократіям, що розвиваються, у реалізації свободи релігії та совісті; допомозі релігійним і правозахисним неурядовим організаціям у сприянні релігійній свободі; а також у виявленні та засудженні режимів, які є злісними переслідувачами релігійної свободи» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 143]. Комісія США з міжнародної релігійної свободи, члени якої призначаються президентом і Конгресом, є незалежною інституцією, яка відстежує й звітує про закони та політику іноземних урядів, «які здійснюють або виправдовують “особливо тяжкі” порушення релігійної свободи» [Global Human Rights: International Religious Freedom Policy, 2023] і формулює на цій основі політичні рекомендації. Вона публікує щорічний звіт, зосереджуючи увагу на країнах, які, на її думку, «викликають особливе занепокоєння», і створює «список спостереження» для подальшого моніторингу.

Так, у квітні 2023 року було оприлюднено Щорічний звіт Комісії США з міжнародної релігійної свободи, де були представлені результати моніторингу стану справ з релігійною свободою у близько 200 країнах світу за попередній рік. За результатами, до країн, що викликають особливе занепокоєння, повторно було віднесено: М'янму, Китай, Еритрею, Іран, Північну Корею, Пакистан, Росію,

Саудівську Аравію, Таджикистан і Туркменістан; додано до цієї категорії порушників релігійної свободи Кубу та Нікарагуа. Так, наприклад, щодо Китаю у Звіті підкреслюється, що у 2022 році умови релігійної свободи в цій країні ще більше погіршилися. Уряд продовжував активно здійснювати «політику “китаїзації релігії” і вимагати, щоб релігійні групи підтримували правління та ідеологію Комуністичної партії Китаю (КПК)» [Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom, 2023, p. 16]. Протягом року в Китаї були запроваджені нові правові заходи, які посилюють обмеження стосовно священнослужителів, релігійних шкіл і релігійного контенту в інтернеті. Продовжувалась репресивна китаїзація ісламу та політика примусової асиміляції в Сіньцзяні, спрямована на стирання етнорелігійної ідентичності уйгурів та інших тюркських мусульман. Китайська влада продовжувала використовувати різні релігійні підстави і приводи для ув'язнення уйгурів та інших тюркських мусульман, тримання їх в концентраційних та примусових трудових таборах. Крім того, посилювався урядовий контроль і придушення тибетського буддизму. Влада обмежила доступ тибетців до релігійних сайтів, заборонила релігійні зібрання, знищувала релігійні місця і символи, піддавала тибетських ченців і черниць політичному вихованню, в тому числі в «центрах перевиховання». Китайським урядом переслідувались об'єднання католиків та протестантів, а також інші релігійні об'єднання, які не приєднались до офіційно визнаних державою релігійних організацій; їх лідери примусово затримувались і піддавались тортурам, у них регулярно проводились обшуки, конфісковувались релігійні матеріали, руйнувались будівлі церков та релігійні символи [Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom, 2023, p. 16]. Порушення свободи релігії або переконань керівництвом Китаю дало підстави Комісії США з міжнародної релігійної свободи рекомендувати американському урядові вжити необхідних заходів, зокрема, розширити фінансові та візові санкції, націлені на китайських офіційних і юридичних осіб, відповідальних за особливо серйозні порушення релігійної свободи, ініціювати створення слідчої комісії ООН з

розслідування жорстокого переслідування уйгурів та встановлення винних у геноциді і злочинах проти людства.

Щодо ще однієї країни, яка викликає особливе занепокоєння, Російської Федерації, у Щорічному звіті Комісії США з міжнародної релігійної свободи зазначається, що у 2022 році умови релігійної свободи в цій країні продовжували погіршуватися. «Влада все більше переслідувала членів релігійних меншин, використовуючи ряд правових механізмів, включаючи закон про релігію 1996 року; закони про тероризм, екстремізм, “небажані організації”; положення про кримінальну відповідальність за богохульство та інші» [Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom, 2023, p. 36]. Мали місце численні штрафи й тюремні вироки за звинуваченнями в екстремізмі прихильникам поміркованого мусульманського богослова Саїда Нурсі, Свідків Єгови та місіонерської групи Таблігі Джамаат. Російський уряд також продовжував штрафувати протестантів, католиків, мусульман, старообрядців та інші релігійні об'єднання за незаконну місіонерську діяльність, інші порушення різноманітних обмежень. Продовжували отримувати тривалі тюремні терміни опозиційні російській окупації кримсько-татарські мусульмани за необґрунтованими звинуваченнями в тероризмі на основі їхньої мусульманської ідентичності та зв'язку з Хізб ут-Тахрір, міжнародною ісламською політичною партією, яка є легальною в Україні та більшості західних країн і яку Росія вважає терористичною організацією. У Звіті також відзначається, що з початком повномасштабної російської агресії релігійні лідери, які відмовилися підтримати вторгнення, наприклад, головний рабин Москви, були змушені тікати з Росії. Українські релігійні громади, які знаходяться на тимчасово окупованих територіях, зазнавали грубих порушень релігійної свободи російськими військами; російські військові погрожували, затримували, катували, викрадали, а то й вбивали релігійних осіб з метою здійснення контролю та впливу на місцеве населення; регулярно знищувались і зазнавали руйнувань культові споруди [Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom, 2023, p. 36].

Слід зазначити, що окрім Комісії США з міжнародної релігійної свободи, ситуація зі свободою релігії або переконань в реаліях російсько-української війни є предметом моніторингу, здійснюваного як іншими міжнародними інституціями, так і вітчизняними державними та громадськими організаціями. Наприклад, така авторитетна в питаннях боротьби проти всіх форм релігійної дискримінації і захисту релігійної свободи міжнародна організація, як «Права людини без кордонів» (HRWF), спираючись на міжнародні документи, в яких закріплено право на свободу релігії або переконань, багато робить для відстоювання свободи релігії на українських теренах, інформуючи в своїх бюлетенях про порушення в цій царині на тимчасово окупованій території України. І інформація є досить невтішною, оскільки свідчить «про постійне порушення прав громадян України, про наявність переслідування тут людей за віросповідною ознакою, про гоніння на певні релігійні організації. Місцевими владами жорстко контролюються ті церкви та конфесії, кому за російським законодавством, яке в останні роки діє в Криму, і за законодавством так званих ДНР-ЛНР, яке списане з російського, відмовляють в праві існувати, мати свої переконання, засновувати громади, здійснювати релігійну діяльність» [Колодний, Филипович, 2023, с. 112].

Про такого роду порушення в сфері релігійної свободи постійно заявляють, підкріплюючи свої заяви відповідними фактами, і українські правозахисні організації та аналітичні центри. Значний внесок у справу відстоювання свободи релігії або переконань робить, зокрема, Інститут релігійної свободи. Аргументованими й переконливими є його звіти, проекти та аналітичні матеріали: «Свобода віросповідання під прицілом: російський терор на окупованих територіях», «Російський наступ на релігійну свободу в Україні», «Замкнута віра» тощо. До справи захисту релігійної свободи долучаються також Молодіжна асоціація релігієзнавців (проект «Релігія у вогні»), Кримська правозахисна група з моніторингу і документування порушень прав людини та воєнних злочинів в Криму. Зібрані і опрацьовані названими організаціями матеріали, доповнені свідченнями очевидців, доводять масштабні порушення окупантами релігійної свободи: переслідування й викрадення релігійних діячів та їх катування і вбивства,

напади на релігійні споруди та їх знищення, часто разом із віруючими, які в них знаходяться, припинення діяльності більшості релігійних громад, окрім Московського патріархату, тощо. Окупаційні адміністрації прагнуть взяти під свій контроль усю релігійну діяльність, примушують релігійні громади «виправдовувати російську агресію та підпорядковуватися російським релігійним центрам», схиляють проукраїнських релігійних діячів до колаборації, «вдаючись щодо них до погроз і тортур» [Колодний, Филипович, 2023, с. 114]. Все вище зазначене свідчить про руйнівний вплив російської агресії на життя релігійних громад в Україні, коли обмежується право на свободу релігії або переконань, а то й відмовляється в ньому як окремим віруючим, так і спільнотам одновірців.

Повертаючись до розгляду вироблених США механізмів забезпечення релігійної свободи, слід визнати, що незважаючи на амбітні вимоги щодо моніторингу та звітності, ці механізми «залишаються переважно в руках політичних діячів, які застосовують їх вибірково» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 143], часто піклуючись не про реальне покарання порушників релігійної свободи, а про політичну підтримку потенційних політичних партнерів. Так, наприклад, невключення у 2022 році Державним департаментом до остаточного списку країн, які викликають особливе занепокоєння, Афганістану, Індії, Нігерії, Сирії та В'єтнаму, попри рекомендації Комісії США з міжнародної релігійної свободи, відображає їх стратегічну цінність для Сполучених Штатів. Окрім щорічних звітів і спорадичних діалогів щодо ситуації з релігійними меншинами, дискримінація за релігійною ознакою не має великих наслідків для Єгипту, Пакистану та М'янми. Сполучені Штати і ЄС регулярно реагують і засуджують випадки насильства проти релігійних меншин у цих країнах в публічних заявах. Крім цього, однаково додатковою відповіддю є час від часу перерозподіл допомоги на різні цільові категорії. У Пакистані, наприклад, після того, як проміжний огляд вказав на серйозні проблеми з дотриманням прав релігійних меншин, ЄС запропонував спрямувати більше фінансування на сферу управління та прав людини. Крім того, він надав чималі кошти для програми на підтримку демократії і прав людини в цій

країні, яка мала загальну мету зміцнення демократичного досвіду та прав пакистанського народу в цілому, особливо найбільш уразливих категорій населення, включаючи дітей, релігійні меншини та жінок. Пакистан також отримав широкі торгові поступки, незважаючи на серйозне занепокоєння щодо ситуації з правами людини в цій країні, включно з релігійними меншинами [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 129]. Однак ЄС, схоже, готовий використати ці поступки, щоб посилити тиск на владу Пакистану в питаннях релігійних меншин.

Слід зазначити, що з огляду на постійні виклики міжнародній релігійній свободі, в американській політиці превалює два провідні підходи до цього питання: «1) наголошування на центральному значенні роботи інституцій із забезпечення міжнародної релігійної свободи для національних інтересів США, особливо для національної безпеки та розбудови миру; 2) сприяння підходу, що ґрунтується на цінностях, який розглядає релігійну свободу з точки зору притаманної особистості гідності, підходу, який знаходиться у широкому контексті прав людини, але не зводиться до нього» [Thames, Mandaville, 2022, p. 8]. Перший підхід базується на визнанні того, що Сполучені Штати зацікавлені у розбудові світу ліберальних демократій, відданих релігійній свободі, верховенству права і прав людини та мирному вирішенню конфліктів. Особливе місце і роль права на свободу думки, совісті, релігії та переконань сприяє створенню толерантних суспільств, які перебувають у мирі з собою та зі своїми сусідами. Другий підхід базується на визнанні прихильності США до глобального порядку денного прав людини, який реалізується завдяки діям і впливу американської влади, і «є, можливо, найефективнішим способом реагувати на погіршення поваги до демократичних норм і появу авторитарних режимів, які активно підривають міжнародні інститути та стандарти, створені після Другої світової війни для захисту основних свобод, включаючи релігійну свободу» [Thames, Mandaville, 2022, p. 8]. Цей підхід не є простим і не позбавлений ризиків. Він вимагає зваженості і поміркованості у взаєминах із країнами з різними точками зору та знаходження правильного балансу у відстоюванні конкретних

прав людини, без нав'язування підходів і рішень, які можуть бути образливими для релігійних почуттів більшості. Водночас, прогрес міжнародної релігійної свободи, наприклад, в Судані, Узбекистані чи В'єтнамі був би неможливим без позначення їх свого часу як країн, що викликають особливе занепокоєння, і здійснення відповідних кроків з боку США з метою виправлення такого становища.

Слід зазначити, що події 11 вересня 2001 року в США та, як наслідок, посилення антитероризму об'єктивно призвели до зміни ставлення державних інституцій до окремих релігійних напрямів, до нових, хоча й не зовсім безпрецедентних, рівнів спонсорованого державою іноземного релігійного втручання. Під релігійним інтвенціонізмом, на думку відомої дослідниці міжнародної релігійної свободи як чинника сучасної політики Е. Ш. Херд, слід розуміти «зусилля уряду підтримувати “поміркувану” релігію та придушувати “нетолерантну релігію”. Формат добре/погано, або “два обличчя віри”,... – це дискурсивна структура, яка визначає те, як сьогодні експерти та вчені думають і говорять про релігію та глобальну політику» [Hurd, 2016, р. 1]. США та більшість їхніх союзників відстоюють позицію, що процвітання вільної й толерантної релігії, міжконфесійного діалогу та захисту прав релігійних меншин є основними передумовами звільнення суспільства від насильства, економічного занепаду, гендерної дискримінації та інших соціальних бід. З цієї точки зору, «правильна релігія, підтримувана державою, має емансипаційний потенціал. Поміркувана релігія розглядається як засіб для вирішення соціальних і політичних проблем, панацея для невдалих держав, відсутності розвитку тощо» [Hurd, 2016, р. 2]. Тобто ми стикаємось з парадоксом, коли з одного боку, проголошується свобода релігії або переконань, а з іншого, сама держава (яка мислить себе як оплот демократії) здійснює оцінку релігій на предмет їх поміркуваності, «правильності» тощо. Часом уряди бачать своїм завданням сприяння створенню гарної, правильної релігії і дисциплінування поганої, неправильної релігії. Релігійні та соціальні способи вільного існування у світі обмежуються, «щоб задовольнити глобальний попит на толерантних релігійних підданих, які користуються своєю “свободою”

згідно із законом. Держави виділяють гроші та акумулюють досвід для досягнення цих цілей, а експерти, за таких умов, часто покликані задовольняти зростаючий попит на знання про те, як “керувати” релігією, зокрема ісламом» [Hurd, 2016, p. 2].

Е. Ш. Херд у цьому зв’язку висловлюється досить критично: всередині США – «не релігійна свобода, а поєднання християнської зверхності і кричущої упередженості проти ісламу. З цієї точки зору, “релігійна свобода” – це що завгодно, але не плюралістична місія зробити світ безпечним для різних способів бути релігійним; це скоріше означає місію захищати релігійні інтереси американської більшості від уявних загроз з боку релігійних традицій меншин» [Hurd, 2014, p. 232]. Причина вибудовування такої моделі релігійної свободи полягає, зокрема, в посиленні позицій релігійних авторитетів, які перебувають при владі, за рахунок інакодумців, тих, хто сумнівається і тих, хто знаходиться на маргінесі спільноти. Це може бути загрозою для демократії і це один із парадоксів релігійної свободи. Сприяння релігійній свободі може підірвати демократію не тому, що демократія обов’язково є світською, а тому, що ієрархічні, інституціоналізовані форми релігії, які, на думку Е. Ш. Херд, захищають єпископи США, Державний департамент, Комісія США з міжнародної релігійної свободи, ЄС та інші прихильники релігійної свободи, «регулюють – і можуть навіть викорінити – потенціал для процвітання нестандартних, різноманітних і демократичних форм релігії меншин» [Hurd, 2014, p. 234].

Прикладом того, що відстоювання принципів релігійної свободи за межами США не завжди гарантує їх дотримання на внутрішньодержавному рівні може бути діяльність попереднього президента Д. Трампа. За його правління, на думку Е. Лондон і М. Сіддікі, відбулось своєрідне перевизначення релігійної свободи як права, яке надається лише окремим обраним. І хоча президентська адміністрація стверджувала, що прагне до свободи релігії, натомість «вона віддавала перевагу певному набору консервативних протестантських християнських переконань над усіма іншими» [London, Siddiqi, 2019, p. 7], зокрема мало місце привілеювання такого роду поглядів у законодавчих зборах штатів. Зловживання свободою релігії

призводило до надання переваги деяким політичним цілям і релігійним переконанням над важливістю дотримання принципу відокремлення церкви від держави. Ці зусилля, очолювані адміністрацією Д. Трампа, вплинули на релігійні установи та молитовні будинки, закони та суди як на федеральному рівні, так і на рівні штату. Тому перед адміністрацією Д. Байдена постало завдання запровадити політику, яка б гарантувала, що свобода віросповідання буде використовуватись для захисту, а не для шкоди громадам по всій країні і що принцип релігійної свободи буде поширюватися на всіх людей, а не лише на тих, хто належить до певних релігійних напрямів. У цьому зв'язку слід зауважити, що адміністрація нинішнього американського президента заявила, що розглядає міжнародну релігійну свободу «в рамках універсальної програми прав людини, стверджуючи, що право на релігійну свободу є одним із компонентів комплексного підходу до людських прав» [Thames, Mandaville, 2022, p. 10].

Слід підкреслити, що Європейський Союз наслідував приклад США, акцентувавши особливу увагу на релігійній свободі як фундаментальному праві людини у Висновках Ради міністрів ЄС щодо свободи релігії або переконань та у затверджених Радою Настановах щодо сприяння й захисту свободи релігії або переконань. Мова йде про документи, в яких знайшли своє обґрунтування основні права і свободи як у межах Європейського Союзу, так і у його відносинах з третіми країнами. Незважаючи на різноманітність підходів держав-членів до релігії Настанови демонструють рішучу відданість принципу свободи релігії та переконань і були кульмінацією тривалого процесу консультацій з групами громадянського суспільства, як релігійними, так і нерелігійними. В них зокрема відстоюється універсальний характер релігійної свободи, наголошується на важливості в здійснюваній Європейським Союзом політиці розглядати свободу релігії або переконань у взаємозв'язку з іншими фундаментальними правами особистості: «Підтримуючи та захищаючи свободу релігії або переконань, ЄС керується універсальністю, неподільністю, взаємопов'язаністю і взаємозалежністю усіх прав людини, громадянських, політичних, економічних, соціальних та культурних прав» [EU Guidelines on the promotion and protection of

freedom of religion or belief, 2013]. Настанови підтверджують право індивіда сповідувати релігію або інші переконання, а також право не мати релігійних переконань, тим самим визнається, що «в сучасному світі свобода від релігії може бути такою ж важливою, як і свобода релігії... Документ ідентифікує держави як головні суб'єкти, які повинні забезпечити повагу до релігійної свободи та підкреслює зв'язок між релігійною свободою та іншими основними правами, зокрема, свободою вираження поглядів, свободою асоціацій та зібрань» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 140]. Настанови також закликають до скасування фінансової допомоги та інших преференцій стосовно країн, в яких порушується релігійна свобода, а з іншого боку, заохочують свободу релігії у зовнішньополітичних програмах, зокрема шляхом додавання положень, що гарантують прихильність релігійній свободі, до двосторонніх торговельних угод.

Моніторинг стану справ з релігійною свободою здійснює створена в січні 2015 року Міжнародна група зі свободи релігії або переконань та релігійної толерантності у Європейському парламенті. Вона виконує спостережну роль, подібну до Комісії США з міжнародної релігійної свободи, хоча їй бракує тривалого законодавчого мандату і вона не є такою ж політично незалежною. Міжнародна група щорічно звітує про ситуацію в третій країнах і оцінює дії інституцій ЄС стосовно порушників релігійної свободи.

Слід визнати, що попри прагнення впливати на ситуацію з релігійною свободою в різних регіонах світу, ЄС все ж найбільший вплив має на країни, які подали заявки на членство. Процес розширення дає європейським інституціям безпрецедентні можливості для перевірки дотримання прав людини. Європейська комісія ставить перед країнами-претендентами питання щодо поваги до свободи вираження поглядів, свободи зібрань, релігійної свободи, а також інших основних прав і свобод, і наполягає на тому, щоб кандидати відповідали чинним стандартам. «Процес розширення надає ЄС унікальну можливість не тільки контролювати, але й активно наполягати на більшій свободі релігії в країнах-претендентах. Таке втручання, хоча й не завжди вітається, загалом визнається відповідними країнами

як законне у світлі їхнього прагнення до членства» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 147]. Щоб відповідати вимогам, вони мають ухвалити і впроваджувати закони, засновані на основних правах і свободах, викладених у Європейській конвенції з прав людини та Хартії основних прав ЄС. Оскільки всі країни-кандидати, по суті, з самого початку наголошують на тому, що гарантують свободу релігії або переконань, перевірка її дотримання часто зосереджується на більш конкретних питаннях. До них належать «права власності органів, що представляють різні релігії, визнання та прийняття різних молитовних будинків, судове переслідування осіб, які сіють ненависть і ворожість до членів інших релігійних громад, а також усунення заходів, які можуть бути основою для дискримінаційного ставлення, наприклад, вимоги вказувати віросповідання в посвідченні особи» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 145]. В результаті, з середини 2000-х років було досягнуто помітного прогресу в спонуканні держав-кандидатів на Західних Балканах прийняти положення, що визначають чіткий формат відокремлення церкви від держави, справедливу реєстрацію релігійних організацій та регулювання їхньої діяльності, а також досконалі закони та правові механізми захисту релігійних меншин.

Непростою є ситуація в Туреччині, що неодноразово фіксувалось у звітах Європейської Комісії, де висловлювалась стурбованість низкою подій, пов'язаних зі свободою релігії. Перешкоди, з якими стикається православна церква в Туреччині, постійний тиск на численну алевітську меншість країни, обмеження, які застосовуються до вірменської та сирійської християнських громад у країні надали питанню релігійної свободи в Туреччині особливої актуальності. Немусульманські громади продовжують стикатися з проблемами через відсутність у них статусу юридичної особи, що негативно впливає на їхні майнові права, доступ до правосуддя, збір коштів і здатність іноземного духовенства отримати дозвіл на проживання та роботу. Інші давні проблеми включають визнання прав власності релігійних фондів, обмеження права навчання священнослужителів, продовження закриття, попри запевнення турецької влади,

греко-православної семінарії на Халкі тощо. Незважаючи на оцінку Європейською Комісією перспектив перетворення музею Святої Софії на мечеть та найменування мосту через Босфор на честь султана Селіма I, якого вважають відповідальним за вбивство тисяч алевітів, як образи по відношенню до зацікавлених релігійних громад, ці плани владою Туреччини, як відомо, були реалізовані. Стан справ зі свободою релігії або переконань знайшов свою оцінку і у Щорічному звіті Комісії США з міжнародної релігійної свободи – Туреччина й у 2023 році продовжує залишатись в списку країн спеціального спостереження. Ці приклади показують, що необхідні серйозні зміни у підході турецької влади до законодавчого забезпечення і практичної реалізації свободи віросповідання, щоб привести його у відповідність до європейських стандартів. Сполучені Штати та Європейський Союз мають можливість використати свій політичний вплив на Туреччину, члена НАТО та кандидата на членство в ЄС «для забезпечення більшої свободи релігії для мусульман і немусульманських меншин у цій країні» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 155].

Заслуговує на увагу дослідження Е. Дженіхен, яка зосереджується на з'ясуванні ролі, яку відіграє просування релігійної свободи в Європейському Союзі та Сполучених Штатах. Вона порівнює те, як Брюссель і Вашингтон реагують на переслідування релігійних меншин в Єгипті, Пакистані та М'янмі, щоб перевірити припущення, що релігія займає більш помітне місце в зовнішній політиці США, ніж у зовнішній політиці ЄС. Дослідниця вивчає відмінності в індивідуальній релігійності, відносинах між релігією і державою та політичному значенні релігії в Європі і Сполучених Штатах. Здійснене нею на основі аналізу офіційних документів емпіричне дослідження показує, що релігійні меншини та їх права, як правило, не займають визначального місця в обох програмах і підпорядковані іншим політичним та економічним інтересам. До того ж, на її думку, ЄС був більш активним у цьому питанні, ніж Сполучені Штати. Цей суперечливий висновок свідчить про те, що «відмінності у зовнішній політиці Європейського Союзу і США щодо релігійних питань є результатом не

відмінностей у соціальній і політичній оцінці важливості релігії в обох регіонах, а скоріше відмінностей у “світських” цілях зовнішньої політики. Що стосується релігійних меншин, то зосередженість ЄС на правах людини робить його більш сприйнятливим до цього питання, ніж Сполучені Штати, які приділяють більшу увагу безпеці» [Faith, Freedom, and Foreign Policy: Challenges for the Transatlantic Community, 2015, p. 117-118].

Отже, як можна переконатись, вражаючий набір установ і органів державної влади в усьому політичному спектрі, світському та релігійному, взялися за справу просування релігійної свободи. Окрім названих вище інституцій США та ЄС, що опікуються питаннями релігійної свободи, деякі уряди й міжнародні установи тепер мають офіси, які спеціально займаються просуванням свободи релігії або переконань. Яскравим прикладом є Програма свободи релігії та переконань в рамках Управління демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ. Для керівництва цими Офісами також були призначені спеціальні представники, наприклад, Спеціальний посланник з питань релігії або переконань у Нідерландах та Спеціальний посланник Європейського Союзу з питань сприяння релігії або переконанням за межами ЄС. Спеціальний доповідач ООН з питань свободи релігії або переконань очолює подібні зусилля в Раді ООН з прав людини. Більше того, в останні роки Агентство США з міжнародного розвитку, Міністерство закордонних справ, у справах Співдружності та розвитку Великої Британії і низка інших агентств розвитку виділили кошти спеціально для проектів, пов'язаних зі свободою релігії або переконань. «Координація та адвокація релігійної свободи неурядовими організаціями також продовжує процвітати завдяки таким форумам, як Міжнародний круглий стіл з питань релігійної свободи, Міжнародний альянс свободи релігії або переконань, Міжнародна контактна група зі свободи релігії або переконань, Міжнародна група парламентаріїв за свободу релігії або переконань» [Klosek, Bledsoe, 2022, p. 4] тощо.

Слід зазначити, що деякі важливі виклики також пов'язані із залученням Ради Безпеки ООН до відстоювання свободи релігії або переконань. Хоча, як не парадоксально це звучить, можливості цієї міжнародної інституції є обмеженими.

Так, наприклад, уряди Китаю та Росії встановили обмеження на релігійну свободу для свого населення та мають право вето в Раді. Уряд Китаю, зокрема, бере активну участь у масових звірствах, націлених переважно на мусульманських уйгурів та інші тюркські мусульманські громади. Але, оскільки будь-яка резолюція має враховувати заперечення Китаю та Росії як постійних членів Ради Безпеки, документи з принциповими оцінками й рішеннями, скоріш всього будуть заветовані, а прийнятими можуть бути лише рішення, які є відносно беззубими і не дієвими, або ж ті, які будуть підтримані Генеральною Асамблеєю ООН. Крім того, «щоб Рада могла зайнятися цією проблемою, вона повинна розглядати її як виклик і загрозу міжнародному миру та безпеці. Враховуючи політичні перешкоди, це майже напевно вимагатиме від інституції ООН зосередитись на аспектах релігійної свободи, пов'язаних із насильством, насильницьким конфліктом, а не на ширшому порядку денному релігійної свободи, що включає як насильницькі, так і ненасильницькі форми дискримінації» [Gogur, Gregory, 2021, p. 10]. Незважаючи на ці недоліки, на наше переконання, більш активні дії Ради Безпеки ООН з цього питання могли б допомогти підтримати її важливу роль у забезпеченні дотримання прав людини у сфері свободи релігії або переконань.

Висновок до розділу 4: Світова спільнота перебуває у відповідальній точці щодо відстоювання на глобальному та локальному рівнях свободи релігії або переконань. Адже сьогодні право на релігійну свободу піддається випробуванню, мільйони людей по всьому світу зазнають жорстоких переслідувань за те, що шукають правду згідно зі своєю совістю або належать до певної релігійної спільноти. Ці обставини вимагають як нових зобов'язань, так і нових підходів.

Право на свободу релігії або переконань є фундаментальним правом людини, яке закріплене в усіх базових міжнародних документах, присвячених правам людини. Воно передбачає свободу одноосібно чи разом з іншими, публічно чи приватно, сповідувати свою релігію або переконання, або змінювати їх. Як універсальне право людини, свобода релігії або переконань гарантує повагу до різноманітності. Її вільне використання безпосередньо сприяє верховенству права, миру, розвитку та стабільності, а її порушення можуть загострити нетерпимість і

часто є ознаками потенційного чи актуального насильства та конфліктів. При цьому, на відміну від свободи мати релігію, дотримуватися релігійних переконань або не вірити, свобода сповідувати свою релігію або переконання може підлягати певним обмеженням, але будь-які обмеження мають відповідати визначеним міжнародними стандартами критеріям: вони мають бути встановлені законом; обмеження повинні мати за мету охорону громадської безпеки, суспільного порядку, здоров'я і моралі, чи основних прав і свобод інших осіб; обмеження необхідні для досягнення однієї із цих цілей і є співмірними їй; вони не накладаються з дискримінаційною метою і не застосовуються в дискримінаційний спосіб.

В роботі здійснено всебічний аналіз причин та форм діяльності урядів різних країн світу з обмеження свободи релігії або переконань, зокрема, обмеження державними інститутами свобод індивідів та спільнот з метою підтримки релігій, які перебувають у тандемі з ними; обмеження прав релігій, які влада розглядає як такі, що загрожують її стабільності, кидають виклик офіційній ідеології та завдають шкоди громадському порядку й добробуту громадян; обмеження релігійних свобод через необхідність боронити одну з релігій, яка вважається духовним фундаментом національної єдності та ідентичності, від інших релігій, оскільки гарантування рівних релігійних прав і свобод для всіх за цих обставин може розцінюватись як виклик культурній ідентичності та традиційній системі цінностей тощо.

В дисертації наголошується на деструктивному впливі російської агресії на життя релігійних об'єднань в Україні, на не просто обмеженнях, а на грубих порушеннях агресором свободи релігії або переконань на тимчасово окупованих українських землях, коли припинялась діяльність більшості релігійних організацій, окрім лояльних до « нової влади », коли з метою залякування та здійснення впливу й контролю на місцеве населення переслідувались, піддавались тортурам, а то й позбавлялись життя духовні особи, руйнувались та знищувались культові споруди тощо.

Слід підкреслити, що в сучасному світі питання релігійної свободи, за великим рахунком, перестають бути питаннями суто релігійної сфери буття

людини та спільноти, а набувають потужного політичного, локального та глобального, виміру. Вагомими дієвими чинниками впливу на ситуацію з релігійною свободою або переконаннями в окремих країнах та у світі загалом на сьогодні є, насамперед, США та ЄС. Так, наприклад, прийнятий у 1998 році Акт про міжнародну релігійну свободу є основою офіційних зусиль США щодо вирішення питання релігійної свободи в інших країнах; він же обґрунтовує значення релігійної свободи як одного із засадничих принципів американської зовнішньої політики та політики безпеки. Створені на основі реалізації принципів цього документу урядові інституції покликані моніторити країни на предмет рівня забезпечення ними свободи релігії або переконань та здійснювати їх оцінку. Отримані результати враховуються керівництвом США при визначенні державної політики стосовно тієї чи іншої країни і впливають на її зміст – від підтримки та заохочення країн, що відповідають визначеним критеріям, до практики обмежень, санкцій, тощо стосовно держав, в яких спостерігаються порушення релігійної свободи. Слід зазначити, що суголосною зусиллям американських інституцій, які зосередились на забезпеченні дотримання вимог свободи релігії або переконань у сучасному світі, є і діяльність установ, утворених в рамках Європейського Союзу.

Окрім міжнародних інституцій, саме держави сучасного світу несуть головний обов'язок по захисту всіх осіб, які проживають на їхній території та підпадають під їхню юрисдикцію, включаючи й тих, хто дотримується нетеїстичних або атеїстичних переконань, та осіб, які належать до релігійних меншин. Держави повинні однаково ставитися до всіх осіб на основі їх релігії або переконань; запровадити ефективні заходи для запобігання або покарання за порушення свободи релігії або переконань; забороняти будь-яку публічну пропаганду релігійної ненависті, яка є підбурюванням до дискримінації, ворожнечі чи насильства, засуджувати всі акти насильства та притягувати винних до відповідальності. Важливо, щоб кожна країна докладала зусиль, щоб переконатися, що релігійні меншини на її території не піддаються дискримінації на підставі їхніх переконань; забезпечити захист прав релігійних меншин у законодавстві та на практиці; сприяти свободі релігії або переконань як

важливому праву людини і прокладати шляхи до мирного співіснування, заснованого на толерантності, повазі й рівності; сприяти включенню питань забезпечення свободи релігії або переконань та прав релігійних меншин до міжнародного порядку денного. Важливими передумовами гарантування і реалізації релігійних свобод є також нейтральність і неупередженість держави стосовно існуючих в її межах форм релігій або переконань; повага до віруючого, а не до переконань; взаємна повага до права кожного висловлювати свої погляди та відстоювати свої переконання, якими б вони не були.

РОЗДІЛ 5. РЕЛІГІЙНІ ТА СЕКУЛЯРНІ ПЕРСПЕКТИВИ ПРАВ ЛЮДИНИ: ВЗАЄМОДОПОВНЮВАЛЬНІСТЬ VS. ВЗАЄМОВИКЛЮЧЕННЯ

Всупереч секуляристським прогнозам, у більшості країн світу, включаючи і країни Заходу, спостерігається постійний сплеск релігії в публічному просторі, особливо в останні десятиліття. Світ переживає інституційне, соціокультурне та ціннісне повернення релігії. Це тенденція, яку П. Бергер описав як «десекуляризацію світу». Він стверджує, що «припущення про те, що ми живемо в секуляризованому світі, є помилковим. Світ сьогодні... є настільки ж релігійним, як і раніше, а часом і більш релігійним, ніж будь-коли» [The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics, 1999, p. 2]. Ю. Габермасом було запропоновано більш релевантний термін для позначення стану сучасного світу як постсекулярного, що було пов'язано з переосмисленням ролі релігії в житті людини і спільноти, її активним входженням в публічний простір, з плюралізацією релігійного життя. Таким чином, незважаючи на будь-які прагнення розглядати сучасні національні та глобальні порядки й проблеми з суто світської точки зору, цілком очевидно, що релігія залишається важливою системою соціального впорядкування в багатьох суспільствах і, відповідно, суттєвим фактором у глобальних проблемах, включаючи пропагування і захист прав людини, а також визначення їх перспектив та форм ствердження в соціумі.

На думку М. А. Бадеріна, взаємозв'язок між релігійними цінностями та існуючими теоріями прав людини можна концептуалізувати з різних теоретичних точок зору. Зокрема, сепараціоністська (на мою думку, за змістовими характеристиками її можна було б назвати ще й секуляристською) концепція розмежування релігії та прав людини базується на позиції, згідно з якою релігія та права людини повинні займати окремі сфери божественного та світського, відповідно. Це відображає сприйняття основ прав людини, що ґрунтуються виключно на позитивному праві, і сприяє суто світському підходу до розуміння людських прав без будь-якого їх змішування з релігійними нормами. З цієї позиції,

«відносини зазвичай концептуалізуються у дихотомічних, а іноді й протилежних термінах, і часто розглядаються з точки зору “або/або” (тобто, релігія чи права людини)...» [Baderin, 2010, p. 85]. Як результат, права людини постають як суто світське поняття, що базується на світській гуманістичній ідеології, спрямованій насамперед на забезпечення автономії та свободи індивіда. Під світським же мається на увазі те, що відноситься до світу, що стосується світу та його справ на відміну від церкви та релігії. Відкриття автономної світської сфери створює, таким чином, можливість для ствердження прав людини поза будь-яким необхідним зв'язком з релігійними категоріями та концепціями. «І хоча свобода релігії, відповідно до цієї концепції, визнається як право людини, сама релігія проте не розглядається як джерело або основа для норм прав людської особистості. Скоріше, права людини ідентифікуються як соціальна або політична практика, що виникає виключно внаслідок людських дій, які не мають нічого спільного зі сферою релігійного чи божественного» [Baderin, 2010, p. 85].

Сепараціоністська концепція базується, насамперед, на ліберальній ідеї розмежування між церквою і державою та головним чином залежить від необхідності забезпечення нейтралітету в просуванні та захисті прав людини без дискримінації за ознакою релігії або переконань. Цей концептуальний підхід виходить з того, що засади прав людини містяться у позитивному світському праві, і часто згадується, наприклад, той факт, що пропозицію включити посилання на Бога чи релігію в Загальну декларацію прав людини під час її розробки було відхилено. Л. Генкін зазначив у цьому зв'язку, що «...правозахисна ідеологія не розглядає права людини як невід'ємну частину космічного порядку. Вони не походять від будь-якого священного тексту. Їх джерела людські, похідні від сучасного життя людини в людському суспільстві» [Henkin, 1998, p. 231].

Одним з очевидних недоліків та небезпек сепараціоністського підходу, на мою думку, є тенденція представляти права людини як «цілковито альтернативну ідеологію», яка протистоїть релігії. На можливого негативному впливі суто секуляристського розуміння прав людини стосовно взаємин між релігією та правами людської особистості наголошує Е. Херд, яка підкреслює, що «у

взаємозалежному світі, в якому індивіди долучені до різних джерел моралі, нерозбірливий секуляризм призводить до трьох ризиків. Це потенційна негативна реакція з боку прихильників несекулярних альтернатив, які виключені з формату обговорень контурів громадського порядку. Це ризик заперечення нових підходів до переговорів між релігією та політикою, особливо тими, хто виходить з незахідних точок зору. Нарешті, існує ризик залишитися сліпим до обмежень самого секуляризму» [Hurd, 2004, p. 240].

Водночас, слід зазначити, що в основних течіях сучасної правозахисної думки на Заході домінує світський підхід до побудови прав людини. Дж. Волдрон характеризує цей стан речей наступним чином: «У колах, в яких я працюю, нерідко стверджують, що світська мораль, світська етика, світські концепції прав людини та світська юриспруденція – усе це може чудово обійтися без жодного впливу релігії» [Waldron, 2008, p. 3-4]. Ця точка зору широко відображається в працях провідних дослідників. Л. Генкін, наприклад, стверджує, що у своєму сучасному вигляді ідеологія прав людини, яка прагне до універсальності, дистанціюється від посилок на будь-який релігійний авторитет. Вчений приходить до висновку, що права людини не ґрунтуються і не можуть ґрунтуватися на релігійних переконаннях, оскільки «ідеології релігії та прав людини відрізняються своїми джерелами, основами своєї влади, формами вираження і навіть основними нормами» [Henkin, 1998, p. 229]. Г. Патнем також визнає існування фундаментальної напруженості між партикуляристськими вимогами релігії та універсальними прагненнями прав людини: «якщо будь-яка з основних конфесій тримається своїх тріумфалістських і суперцесіоністських претензій, то справді релігія є частиною проблеми, а не частиною її вирішення» [Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics, 2006, p. 22]. Більше того, на думку М. Ігнат'єва, «права людини – це мова, за допомогою якої люди створили захист своєї автономії від гніту релігії» [Ignatieff, 2000, p. 342]. Нарешті, це світське заперечення релігії доходить до свого логічного завершення, припускаючи, що сам проєкт пошуку будь-яких підстав для норм прав людини, чи то світських чи релігійних, застарів.

За таких умов, як вважає Р. Рорті, краще вийти за межі всіх подібних проблем, щоб розпочати роботу з просування культури прав людини [Rorty, 1993].

Прагнучи дотримуватись універсальної моралі для підтримки прав людини в різних традиціях, розробники Загальної декларації прав людини слідували логіці послідовного секуляризму й витримували мову документу вільною від будь-якого релігійного впливу. Парадоксально висловлює свою оцінку результатів здійсненої роботи А. Шахедіна – «хоча пошук універсальності через секуляризацію норм прав людини відкрив шлях до плюралістичних джерел моралі, він водночас привів до їх неминучої відносності» [Sachedina, 2007, p. 53]. Власне саме секуляризм Декларації та її критична налаштованість до різних релігійних ідей стали підставою та основним предметом ісламської критики прийнятого документу. Гострим і болючим моментом у світському дискурсі прав людини, на думку мусульманських теоретиків, є повне відкидання всього релігійного як перешкоди сучасному розвитку людських прав.

Не можна погодитись з кардинальним розмежуванням світської та релігійної сфер в питаннях прав людини, адже, наприклад, закріплені в Загальній декларації прав людини принципи є глибоко вкоріненими в історії людства; їх можна знайти у релігійних вченнях та культурних традиціях світу. До того ж, як підкреслює Л. С. Кагілл, оскільки більшість історичних суспільств є внутрішньо плюралістичними, «публічний дискурс не повинен і насправді не може бути суто й непохитно “секулярним”» [Cahill, 1999, p. 45]. Адже релігійні, політичні, моральні, естетичні та інші сфери суспільного та індивідуального життя не є ізольованими одна від одної, а скоріше існують у форматі постійної взаємодії та взаємовпливу. Так само розмаїті виміри людського життя перетинаються з трансцендентним чи релігійним.

У зв'язку з цим слід зауважити, що «напруженість між релігією та правами людини насправді полягає не в тому і не зводиться до того, чи робляться прямі посилання на Бога в документах з прав людини, а радше в здатності поєднувати релігійне зі світським та світське з релігійним» [Baderin, 2010, p. 88]. Власне, історичний огляд розвитку ранніх правових документів з питань прав людини в

різних частинах західного світу (наприклад, Велика хартія вольностей, Декларація незалежності США, Декларація прав людини і громадянина та ін.) показує, що посилення на божественну чи релігійну владу насправді не були чужими для розуміння змісту ідеї прав людини з самого початку. Питання можливого вилучення божественного чи теїстичного з концепції прав людини набуває актуальності в епоху Просвітництва, коли посилилась віра в спроможність людського розуму не тільки як інструменту науково-технологічного розвитку, а й джерела моральних та правових цінностей. «Просвітницький погляд на людство був похідним від філософії природних прав, яка знаходила людську рівність і невід'ємні права в людях просто через їхню власну людяність, а не через якісь сторонні причини» [Sachedina, 2007, p. 53]. Через існуючий до того конфлікт між релігією та науковою картиною світу і використання релігії для переслідування й знищення опонентів та придушення вільнодумства, релігія сприймалась як щось неліберальне й репресивне, а церква та релігійні інститути вважалися засобами поневолення людського розуму та совісті. Стверджувалося, що люди повинні контролювати свої дії шляхом відокремлення публічної сфери громадського життя від релігійної та божественної сфери, а владні інституції мають бути звільнені від заангажованості релігійними принципами та настановами, щоб уникати їх шкідливого впливу.

Щоб підсилити сепараціоністський аргумент, часто посилаються на суттєві порушення прав людини, здійснювані, зокрема, урядами мусульманських держав, особливо коли державні функціонери намагаються виправдати свої обмежувальні чи репресивні дії посиленням на ісламські релігійні норми чи ісламське право. Однак слід підкреслити, що більшість таких порушень є більше політичними, ніж релігійними. Так, як справедливо зауважив Дж. Ентеліс стосовно прав жінок, «твердження про те, що ісламська культура, яка знаходиться під впливом законів шариату, не може вмістити сучасну доктрину прав людини є просто засобом, за допомогою якого консервативні ісламісти при владі прагнуть зберегти незмінними патріархальні суспільства» [Entelis, 1996, p. 1294]. Проте, як показує практика, в тому числі і життя мусульманських країн, слідування вимогам

релігійних концепцій прав людини не обов'язково означає отримання в результаті більшого числа порушень прав людини порівняно зі світськими концепціями та практиками. Те, що мають місце порушення прав людини як в релігійних, так і у світських суспільствах сучасного світу вказує на те, що провина лежить насамперед на самих людях. З ісламської релігійної точки зору, це можна підтвердити посиланням на вірш Корану, який говорить: «Воістину, Аллах не чинить несправедливості щодо людей, але це люди самі несправедливі до себе!» [Юнус 10:44]. Істина полягає в тому, що не існує винятково божественних правил чи законів. Хоча релігійна система може базуватися на божественному джерелі, проте вона повинна обов'язково асимілювати й переосмислити деякі створені людиною правила, щоб вони були зрозумілими й можливими для застосування в людському суспільстві. Прикладом може бути взаємозв'язок шаріату як божественного джерела ісламського права та фікху як «рукотворного» методу його раціонального осмислення й застосування. Відображення й врахування такої діалектики в дискурсі прав людини сприяло б створенню теоретичних передумов реалістичного універсального застосування людських прав, особливо в суспільствах, де релігія все ще відіграє важливу роль в публічній сфері.

Прибічники ідеї релігійного фундаменту прав людини наголошують на тому, що потреба у взаємозалежності релігії та людських прав є не тільки теоретично обґрунтованою, а й емпірично значущою, і її можна розвивати й вдосконалювати лише через краще розуміння взаємозв'язку між ними. Тому, на відміну від сепараціоністської, наприклад, акомодационістська концепція взаємозв'язку між релігією та правами людини, як підкреслює М. А. Бадерін, «сприймає релігію як релевантний і важливий нормативний фактор, який може бути використаний для заохочення та захисту прав людини, особливо в релігійно-орієнтованих суспільствах чи громадах... Основний аргумент цієї теорії полягає в тому, що оскільки права людини в основному ґрунтуються на потребі в гуманності, міркуваннях моралі та людської гідності, релігійні традиції й норми можуть зробити позитивний внесок у цьому відношенні, а отже, мають бути нормативно враховані» [Baderin, 2010, p. 92-93]. Прихильники цієї точки зору

стверджують, що релігійні аргументи є занадто важливими для переважної частини населення світу, щоб вважати їх проблематичними чи неактуальними для забезпечення прав людини. Наголос робиться на тому, що релігійне, в тій чи іншій формі його існування, є невід'ємним елементом практично всіх культур світу; в його рамках люди переживають, осмислюють і втілюють у життя трансцендентні виміри власного досвіду. За цих умов релігійні ідеї й ціннісні настанови є дуже важливими для формування моральних і правових пріоритетів громад, навіть якщо ці пріоритети часто виражаються мовою, яка не є вочевидь релігійною. З ісламської точки зору, наприклад, права Бога – це права, які зберігаються за Богом, як власне Богові через чітке означення цього. «Ці права належать Богу в тому сенсі, що тільки Бог може сказати, як може бути покарано порушення цих прав, і тільки Бог має право пробачити такі порушення. Ці права, так би мовити, підпадають під виключну юрисдикцію і панування Бога, і у людей немає іншого вибору, крім як слідувати чітким і детальним правилам, які Бог встановив для здійснення дій, що підпадають під його юрисдикцію» [Human Rights and Responsibilities in the World Religions, 2014, p. 334]. З іншого боку, всі права, які вочевидь не закріплені за Богом, переходять на користь людей.

Обґрунтування важливості саме релігійних засад концепції прав людини в контексті пошуку причин глобальних проблем сьогодення знаходимо в католицизмі. Так, характеризуючи сучасні реалії, папа Бенедикт XVI зазначав, що «духовний розвиток Заходу має дедалі виразнішу тенденцію до руйнівної патології розуму... розум усе більше віддає перевагу тому, щоб сприймати людину не як дар Творця (або “природи”), а як продукт. Людина “робиться”, а що можна “зробити”, те можна й знищити. Гідність людини зникає. А де ж тоді повинні закріплюватися її права? Як має встояти повага до людини, в тому числі переможеної, слабкої, страждаючої, інваліда?» [Рацінгер, 2006, с. 141]. І тут же понтифік пропонує відповідь – ідея прав людини має свою найглибшу причину в тому, що «Віра в Бога-Слово є також вірою у творчу силу розуму; вона є вірою в Бога-Творця і в те, що людина створена на Його подобу, а тому бере участь у недоторканній гідності самого Бога. Це найглибша основа ідеї людських прав,

навіть коли її історичний розвиток та формування торувало різні шляхи» [Рацінгер, 2006, с. 144]. Слід зауважити, що загалом в іудео-християнській традиції віхою історії є прогрес, зростання людини і суспільства, і в цьому зростанні права людини відіграють фундаментальну роль.

Перрі також відстоює значущість релігійного підґрунтя прав людини, зокрема в своєму дослідженні «Ідея прав людини. Чотири розвідки» (1998). Провідна теза книги полягає в тому, що неможливо зрозуміти положення про права людини, зокрема ті, що містяться у відповідних міжнародних документах, за допомогою світських термінів. Натомість «ідея прав людини є безперечно релігійною» [Perry, 1998, p. 13]. Аргументом стає те, що ідея прав людини вимагає підтвердження того, що кожна людина є «священною» стосовно цілісного уявлення про світ. Відповідно, єдиний погляд на світ і на людину в ньому, який в змозі обґрунтувати ідею прав людини, визнаючи й стверджуючи священність її статусу, – це релігійний погляд, вважає М. Перрі. Виходячи з цього дослідник підкреслює, що спроба Р. Дворкіна виразити ідеал людських прав у світських, філософських термінах не є переконливою. Тому у ще одній своїй праці М. Перрі наголошує на тому, що «...немає правдоподібного чи навіть зрозумілого світського аргументу про те, що кожна людина є священною. Єдині зрозумілі аргументи на цей рахунок мають релігійний характер» [Perry, 1998, p. 22].

Слід зазначити, що позиція М. Перрі викликає незгоду і супротив у багатьох дослідників. Так, на думку Л. Кагілл, важко зрозуміти, як можна стверджувати, що міжнародне право має захищати права людини, виходячи з того, що єдиною можливою формою їх обґрунтування й захисту є релігія. Водночас, не погоджуючись з категоричністю М. Перрі в питанні релігійного підґрунтя прав людини як єдино можливого, американська дослідниця все ж визнає роль релігії в цій царині, стверджуючи, що «щось на кшталт “прав людини” може й повинно отримувати широке визнання і захист через культурні традиції та в політичній, а також релігійній сфері» [Cahill, 1999, p. 43]. Права людини або їх функціональні еквіваленти повинні бути визнані та імplementовані з врахуванням конкретних релігійних і культурних традицій.

Зрозуміло, що релігійні переконання можуть сприяти повазі до прав людини, підкреслює Л. Кагілл. І все ж дискусійним «є не тільки те, чи обов'язково потрібна релігія для такої поваги, але й чи функціонує релігія інтелектуально як набір передумов, з яких спочатку виводиться “ідея” прав людини, яка потім реалізується в публічному просторі» [Cahill, 1999, p. 44]. Коли людина приходить до гідності та прав зсередини того, що М. Перрі називає християнським світоглядом, вона робить це на основі певних концепцій та ідей, а також власного досвіду і практики. Дослідник говорить про переконання, що всі люди створені Богом, є братами і сестрами у Христі, і що Бог буде судити й засуджувати тих, хто не помилює тих, хто страждає, але врятує тих, хто годує голодних і одягає голих [Мт 25; Perry, 1998. p. 20]. Це не просто інтелектуальні твердження, але метафори та символи, які виражають багатий досвід Бога, лише частина якого складається з «ідей». З релігійної точки зору, система символів, частиною якої можуть бути права людини, є результатом і виразом перебування з іншими людьми у спільноті, в якій присутність Бога сприймається як співчуття й милосердя, і в якій людина відчуває свою єдність у Бозі з усіма іншими людьми, які також є Божими дітьми. Можна також припустити, що подібний досвід ближнього людства по відношенню до божественного характерний не тільки для християнства. «Релігійні світогляди, які включають уявлення про сакральність і права інших людей, є не дедуктивними системами, в яких права впливають як висновки з передумов, а загальними способами буття, життям і сприйняттям, які виникають з глибокого досвіду єдності всіх людей у Бозі» [Cahill, 1999, p. 45]. Р. Вільямс у цьому зв'язку стверджував, що «незручна правда полягає в тому, що суто світський розгляд прав людини завжди буде проблематичним, якщо він намагатиметься встановити мову прав як найвищу й незаперечну керівну концепцію в етиці» [Williams, 2008]. М. Л. Стекхаус підкреслює, що релігія не є ані несумісною з сучасністю, ані не має безпідставно охоплювати весь створений сучасністю світський світ; релігія, скоріше, є основою прав людини і, якщо на те пішло, ліберально-демократичного порядку [Does Human Rights Need God?, 2005, p. 26-30]. Як можна бачити, ця лінія аргументації спрямована на скасування «стандартного секуляристського погляду»

на автономні права людини, підтверджуючи твердження, що «основи прав людини... є, по суті, теологічними» [Does Human Rights Need God?, 2005, p. 26].

Водночас, коли мова йде про своєрідне примирення теології з правами людини в їх сучасних інтепретаціях, пошук певного синтезу між ними, для багатьох представників церкви цей проєкт виглядає як необхідність фатальної капітуляції теології перед чужою логікою, адже об'єктивно християнство та ліберальні права людини пропонують дуже різні розуміння людської особистості. Спокуса бути актуальною в сучасному правозахисному просторі може спонукати й часом спонукає релігію, зокрема в особі її інституцій, адаптуватись до існуючих норм прав людини, розглядати свої базові принципи як їх підґрунтя, і як наслідок, привести до розмивання релігійної автентичності, до перетворення релігії на служницю лібералізму. Саме з цієї причини використання мови прав людини, наприклад, в католицькій суспільній думці інколи викликало критику, особливо з боку тих, хто бачить у такій мові неминучий компроміс із принципово несумісними засадами світського суспільства.

Слід зауважити, що часом прагнення підвести під концепцію прав людини релігійне підґрунтя викликає супротив в силу неоднозначності позицій релігійних інститутів в різні історичні епохи стосовно забезпечення людських прав, а інколи й виправдання церквою діяльності, яка суперечила базовим правам людини та людської спільноти. Наприклад, жителі Північної Америки зазвичай обережно ставляться до застосування релігійної мови в правозахисній царині, тому що саме через історичні причини існує страх силового нав'язування виражених у релігійних термінах соціальних практик, які пригнічують права і добробут соціальних меншин.

Релігії не завжди вітали ідею прав людини, не визнавали свою спорідненість з нею та не прагнули до співпраці з нею. Більше того, наполягання прибічників правозахисного руху на світських засадах ідеї прав людини викликає у багатьох віруючих нерозуміння й незгоду. Водночас, у релігійно плюралістичному світі це єдина можлива стратегія поступу, спрямованого на отримання загального визнання прав людини та закріплення їх у загальній моралі для всього людства. І

тому, релігії сьогодні, як правило, усвідомлюють ступінь, до якої їхні власні інтереси були б задоволені, якби право на свободу віросповідання було загально визнано.

Найбільша складність, з якою стикаються релігії щодо прав людини, полягає в їх організаційній структурі, яка не є демократичною, а зазвичай пірамідально-ієрархічною, що часом приводить до порушення релігійними інститутами прав людини. Наприклад, католицька церква стверджує, що: «а) вона є божественною установою, б) вона займається духовними справами, а не політичними, і в) спосіб її функціонування не можна порівняти з іншими державними установами» [Religion and human rights towards a culture of coexistence, 2010, p. 17]. Однак, репресивні практики не потребують релігійних порядків, щоб процвітати, а базовані на релігії моральні уявлення не обов'язково є ірраціональними чи сектантськими. Хоча слід визнати у цьому зв'язку, що дійсно релігійні імперативи часто призводили до заперечення того, що сьогодні можна було б назвати правами людини. Водночас, як релігійні, так і нерелігійні приписи та настанови можуть бути використані для того, щоб як гарантувати дотримання прав людини, так і виправдовувати практику їх недотримання. Наприклад, ідентифікуючи різновиди насильницької та корисливої поведінки як «гріх», релігійні громади можуть пов'язувати їх «з трансцендентними цінностями та образами, і таким чином забезпечувати особливі стимули для культивування чеснот співчуття та самопожертви» [Cahill, 1999, p. 49]. Релігійні символи, зокрема в рамках християнської традиції, покликані викликати базове відчуття співтовариства, поваги до людської гідності та взаємної відповідальності; вони можуть допомогти «викликати моральну реакцію та підтримати моральні міркування, які є або потенційно можуть бути загальноприйнятими, навіть у плюралістичних суспільствах, чия політична та правова системи не набули релігійного оформлення. Релігійні символи торкаються глибинних підвалин людського буття, єднаючи людей та зумовлюючи їх здатність до самотрансценденції» [Cahill, 1999, p. 48]. Але здатність визнавати людяність іншого та його вимоги до себе й спільноти не є виключно християнською чи загально релігійною. У цьому зв'язку

слід визнати, що можуть бути аналоги або паралелі цього досвіду, які не є суто релігійними. Адже ідея прав людини є вираженням глибинної людської здатності визнавати іншого схожим на себе; відчувати емпатію до потреб і страждань іншого. Тобто, як засвідчує досвід людського життя, ідея прав людини і практика їх забезпечення може існувати й поза релігійним смисловим та буттєвим контекстом.

Оскільки історичний досвід показав, що ствердження винятковості тієї чи іншої релігії має тенденцію підривати засади солідарності й мирного співіснування між різними спільнотами віруючих, одним із засобів збалансування інтересів існуючих релігійних об'єднань, забезпечення можливості їх дистанціювання від державних інституцій постає сфера секулярного. Згідно з достатньо поширеним історичним наративом, поворот від теології до секулярності був викликаний необхідністю подолати насильство релігійних протистоянь, зокрема кривавих релігійних воєн. Секуляризм, як зазначає К. Калхун, «це не просто укладання договорів про припинення релігійних воєн, піднесення науки чи Просвітництва. Він ґрунтується на тривалій історії взаємодій із тимчасовим світом і цілями, які не передбачають трансценденції іманентних умов» [Calhoun, 2010, p. 35]. Секуляризм став предметом реальності, яка, замінивши партикуляристські вимоги релігії універсальною логікою, усунула джерело сектантської незгоди та насильства. Дж. Стаут у цьому зв'язку зазначає, що «секуляризація була насамперед викликана не тріумфом секуляристської ідеології», а радше «необхідністю впоратися з релігійною множинністю» [Stout, 2004, p. 102].

Цінності, які історично асоціювалися з феноменом секулярного, за змістом були «антиклерикальними та раціоналістичними за походженням й ґрунтувалися на підході до індивідуальних прав людини, який базувався на філософському та політичному детронуванні Бога» [Does God believe in Human Rights?: essays on religion and human rights, 2007, p. 159], на твердому переконанні, що «релігія є справою лише приватної сфери, і тому неприйнятним є будь-яке “забруднення” публічної сфери релігією» [Does God believe in Human Rights?: essays on religion and human rights, 2007, p. 159]. Секуляризм – це ідеологія, спосіб мислення та

осмислення світу, який має на меті десакралізацію сенсу існуючого; водночас, він виступає не проти факту релігії, а проти превалювання церков та релігійних структур. Його ключовою ознакою є здатність захищати світоглядний плюралізм в суспільстві за умови значних відмінностей у тому, як цього можна досягти на практиці. Секуляризм сприяв політичній стабільності та громадській безпеці, які забезпечують практичний контекст для аналізу особливостей відносин між правами людини та релігією в суспільстві. Тому, на нашу думку, неправомірно заперечувати позитивний вплив секуляризації на сучасне суспільство, результатами якого є втрата релігійною свідомістю та релігійними інститутами домінуючого становища в соціумі, свобода думки, співіснування, соціальний мир і справедливість; вона відкинула імперативне нав'язування моральних та поведінкових правил згори і для всіх, підняла «цінність свободи над і проти християнської релігійної винятковості» [Sachedina, 2007, p. 61].

Водночас, досить неоднозначними є спроби реалізувати ідеї секуляризму на практиці, в процесі розбудови держави на секулярних засадах. У цьому зв'язку слід зазначити, що проголошення того чи іншого суспільства світським не завжди означає автоматичне вирішення питання зі свободою релігії та, загалом, правами людини, забезпечення однакового ставлення держави до всіх існуючих в її межах релігій. Відокремлення церкви від держави та ширша секуляризація, наприклад, канадського суспільства частково були спробою вирішити проблему релігійних привілеїв та дискримінації осіб, які належать до релігійної меншини або є невіруючими. Секуляризація була сприйнята канадцами як частина стратегії підризу християнських привілеїв і побудови держави, яка демонструвала б «рівний доступ, однакову відстань, однакову повагу або однакову підтримку всіх релігій на своїй території» [Casanova, 2008, p. 113]. Водночас, припущення про те, що Канада є світським суспільством, яке в основному вирішило проблему релігійної нетерпимості та дискримінації, часом не дає зрозуміти канадцам «структурної дискримінації» або «невигідного релігійного становища», від якого страждає багато об'єднань віруючих. «Певні релігійні групи можуть опинитися в неvigідному становищі просто тому, що світська Канада побудована таким чином,

щоб прийняти насамперед основні християнські релігії» [Seljak, 2012]. Залишки християнської Канади (наприклад, державне фінансування католицьких шкіл у ряді провінцій) залишаються. Проте після 1960-х років християнство все більше виключалося з рішень щодо освіти, охорони здоров'я, соціальних послуг та інших сфер державної політики; воно дедалі більше втрачало свою силу визначати суспільну мораль. Так, наприклад, суди та уряд змінили закони про розлучення, контроль над народжуваністю, аборти та одностатеві союзи, і в кожному випадку відійшли від дотримання християнської етики для населення Канади. Важливим наслідком цього «соціального розпаду» християнства стала приватизація релігії. Релігію дедалі частіше стали розглядати як складову приватної сфери внутрішнього життя індивіда, сімейних стосунків, етнічних груп, місцевих асоціацій (так стали називати релігійні громади). Саме цю приватизовану форму релігії В. Ф. Салліван визначає як «приватну, добровільну, індивідуальну, текстову та вірну» [Sullivan, 2005, р. 8], яка отримала захист за нового режиму.

Для багатьох канадців формулу «щоб бути хорошим канадцем, треба бути християнином» було замінено на нову: «щоб бути хорошим канадцем (егалітарним, демократичним, раціональним і мультикультурним), потрібно бути світським – або принаймні правильною релігійною людиною, тобто тим, хто обмежує релігію сферою власного приватного життя» [Seljak, 2012]. Цей останній виклик породжує питання про те, чи справді канадський секуляризм є «відкритим», тобто егалітарним, демократичним, раціональним і мультикультурним. Наприклад, чи демонструє зараз канадська держава однакову повагу чи однакову підтримку всім релігіям, що знаходяться на її території? Дехто стверджує, що насправді канадський секуляризм залишається християнським, тобто «він все ще несе на собі відбиток свого християнського минулого, і, отже, приділяв недостатньо уваги християнським привілеям» [Seljak, 2012]. Отже, як засвідчує практика, досягти абсолютного розмежування релігійного та світського в публічній сфері, в державній політиці, в царині розуміння і забезпечення прав людини не є можливим, та й, за великим рахунком, не є потрібним.

Загалом же, секуляризм як доктрину, що «захищає розмежування церковної та громадянської влади, щоб надати індивідам автономію совісті та звільнити їх від будь-якого відчуження, сьогодні слід розуміти як невід'ємну частину демократичної системи» [Religion and human rights towards a culture of coexistence, 2010, p. 50]. Секуляризм – це гуманізм, що походить від демократичних цінностей, які роблять усіх людей «радикально рівними в публічній сфері, щоб гарантувати їхнє право відрізнятись в сфері приватній» [Religion and human rights towards a culture of coexistence, 2010, p. 65-66]. Водночас, постає проблема, яка полягає в тому, що той самий мінімальний нормативний зміст, який робить секуляризм сприятливим для міжрелігійного співіснування та солідарності, зменшує його здатність підтримувати універсальність прав людини, є «занадто вузьким, щоб забезпечити міжрелігійні та міжкультурні основи універсальності людських прав» [Human Rights and Responsibilities in the World Religions, 2014, p. 35]. Ця необхідна якість секуляризму також не відповідає потребі віруючих виражати моральні настанови своєї віри в публічній сфері, свідчить про його «нездатність надихати чи мотивувати віруючих, які становлять більшість населення світу» [Human Rights and Responsibilities in the World Religions, 2014, p. 35]. Іншими словами, сам по собі секуляризм є необхідною, але недостатньою умовою для забезпечення соціальної стабільності, прав людини, свободи совісті та релігійної свободи.

Власне саме обмеженість та недостатність секуляризму привела до того, що нинішній інтерес до відносин між релігійними цінностями та правами людини особливо мотивований новим явищем: пробудженням чи то поверненням релігій. Явищем, яке суперечить багатьом прогнозам й ставить під сумнів теорію секуляризації як важливого категоріального інструменту аналізу особливостей еволюції релігійної сфери. Стає очевидним, що, незважаючи на важливе значення, ця категорія не дає вичерпного аналізу сучасності та релігійного феномену, і виникає потреба в інших категоріях: постсекулярний стан суспільства, міжрелігійний діалог, нові релігійні рухи, фундаменталізм тощо.

Взаємодія процесів секуляризації і десекуляризації, феноменів секулярного та постсекулярного у світі, що глобалізується, ускладнює й урізноманітнює

світоглядну палітру як індивідуальної, так і суспільної свідомості. Відбувається поступова трансформація розуміння принципу світськості держави, який є однією з важливих гарантій реалізації прав і свобод людини. Секуляризація, з одного боку, може розглядатись як природний процес відмирання релігії й втрати нею авторитету в соціумі внаслідок розвитку людського духу, а з іншого, наслідком секуляризаційних процесів є трансформація соціальних і культурних функцій релігії, а не її зникнення із суспільного та духовного життя. Загалом можна вести мову про два взаємопов'язаних, хоча й різноспрямованих вектори розвитку в постсекулярному світі: розгортання процесів секуляризації, які пов'язані зі зниженням інституційного впливу традиційних релігій та відсутністю монополії на істину, із зростанням релігійного плюралізму та релігійним синкретизмом; зростання масштабів процесів десекуляризації та ресакралізації.

Слід визнати, що в історії людства релігія, як ідеологічне підґрунтя діяльності політичних та соціальних інститутів, була більш впливовою, ніж секуляризм. Сам по собі секуляризм не в змозі вирішити всі існуючі застереження чи заперечення віруючих щодо будь-якого конкретного стандарту прав людини чи світського принципу з їхньої власної релігійної точки зору. Наприклад, оскільки дискримінація жінок часто виправдовується релігійними принципами, це джерело систематичного та грубого порушення прав людини не може бути усунуто без розгляду його власне релігійного підґрунтя. До того ж, це повинно бути зроблено без порушення свободи релігії або переконань, як фундаментального права людини. І хоча суто секулярний дискурс може бути зрозумілим і шанобливим до релігії в цілому, спростування ним релігійних підстав дискримінації жінок або інших порушень прав людини навряд чи буде переконливим та прийнятним як законне для віруючих цієї релігії. Однак, права людини і секуляризм, власне як і актуалізація феномена постсекулярного, необхідні для заохочення та сприяння внутрішнім перетворенням у релігійних традиціях з метою подолання релігійних заперечень і застережень щодо стандартів прав людини чи відповідних світських принципів.

Варто також зазначити, що в останній час спостерігається тенденція розглядати права людини як своєрідну сучасну форму релігії, зокрема, щоб надати їм особливої ваги, суспільного значення й універсального статусу. Дискурс прав людини рясніє великою кількістю релігійних метафор, а «норми прав людини стали альтернативною теологією, яка запропонувала власне бачення людської особистості та її місця у космосі» [Calo, 2011, p. 501]. М. Церна у цьому зв'язку підкреслює, що, в певному сенсі, міжнародне право прав людини «стало заміною релігії в секулярних суспільствах» [Cerna, 1994, p. 749], а самі права людини стали «світською релігією» сучасного світу. Але, у якому сенсі права людини можна вважати релігією, окрім їхнього зв'язку з вірою і переконаннями людини? Так, коли лауреат Нобелівської премії миру Е. Візель характеризував Загальну декларацію прав людини як «священний текст» «всесвітньої світської релігії» він, звичайно, не мав на увазі релігію в сенсі «віри в духовні істоти» (хоча, слід визнати, що й розуміння релігії як віри в духовні істоти не є беззаперечним і загальноприйнятим, оскільки воно не в змозі врахувати специфіку всіх, зокрема нетеїстичних, таких як, наприклад, буддизм, релігій). Так само, Нобелівський лауреат з літератури Н. Гордімер не згадувала надприродні сили, коли описувала Декларацію як «кredo людства» [Ignatieff, 2000, p. 320]. Натомість її позиція була близькою до принципів розробників Декларації прав людини і громадянина 1789 року, які проголошували природні, невід'ємні та священні права людини.

Справа в тому, що оскільки права людини мають бути непорушними, недоторканими, наділеними статусом, що перевершує плинне, тимчасове, коли вони порівнюються з релігією, то це робиться в значенні, близькому до того, яке надає релігійному феномену французький соціолог Е. Дюркгайм. У нього релігія розглядається як «гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає» [Дюркгайм, 2002, с. 46]. У цьому зв'язку слід зазначити, що розвиток та концептуальне закріплення людських прав у Загальній декларації прав людини та інших міжнародних документах розкриває їх як систему цінностей, яка має на меті

об'єднати людство в єдину моральну спільноту. Це й дає деяким дослідникам підстави для тлумачення прав людини як універсальної «релігії» в дюркгаймівському розумінні.

Як підкреслює Г. Ферон, Загальна декларація прав людини ґрунтується на «вірі» в основні права людини; власне заклик до спільної «віри», на думку дослідника, був єдиним способом об'єднати навколо документу представників різних сторін зі своїми інтересами та системами цінностей. У зв'язку з цим постає питання про доцільність порівняння прав людини з релігією, враховуючи, що вони мають бути світською доктриною з раціональними засадами, які ставлять їх вище віри. Адже, «основне прагнення теорії природних прав, з якої випливають права людини, полягає в тому, щоб встановити існування та авторитет прав незалежно від віри чи згоди з нашого боку, неначе вони є частиною універсальної й вічно чинної системи цінностей» [Féron, 2014, p. 184]. Слід зазначити, що в дослідницькій літературі, як правило, мова йде не про ототожнення концепції прав людини з релігією, а скоріше ця релігійна аналогія використовується як аналітичний інструмент, покликаний пролити нове світло на проблеми, з якими стикаються права людини в теорії та на практиці. Релігійна аналогія, на думку Г. Ферона, «є найбільш щирим і точним переданням природи прав людини» [Féron, 2014, p. 185]; вона допомагає визначити потенційні загрози довірі до цих прав, особливо в контексті їх поширення в незахідних культурах. Зокрема, це показує, чому категоричне наполягання на тому, що права людини є «єдиним істинним Богом», може розглядатись як стратегія глибокого розколу в довгостроковій перспективі. Активіст, який пропагує права людини як єдину законну мораль, чимось нагадує місіонера, який проповідує, що його Бог є єдиним істинним Богом, вважає Г. Ферон. «І хоча цей вид прозелітизму може переконати декого в короткостроковій перспективі, проте у довгостроковій перспективі він образить більшість тих, хто вірить по-іншому, особливо якщо їх “обзивають і ганьблять”, щоб підкорити... оскільки проповідувати толерантність через приниження не має сенсу, як і проповідувати любов через війну» [Féron, 2014, p. 183].

Ідеологія прав людини, як своєрідна сучасна релігія, на думку Алена де Бенуа, базується на чотирьох догматах віри: вірі в єдність людського роду і в моральне значення цієї єдності; вірі в існування якоїсь «людської особистості», яка не залежить від конкретних ознак кожного конкретного індивіда; вірі в «людську природу», яка є підставою для «природного права»; нарешті, вірі в пріоритет індивіда над природними та історичними спільностями, такими, як культури, народи та нації [Benoist, 2016].

Що робить права людини такими цінними, значущими, врешті, святими в сучасному світі? Те, що вони є священними ідеалами, універсальними орієнтирами. Люди ставляться до прав людини як до святих організаційних принципів життя, як до вищих правових і соціальних норм, які потрібно захищати від приниження та руйнування. Дж. Спікард вважає, що права людини можна розглядати як «культурні ікони»: «концепція прав людини є іконою пізньої модерності саме тому, що вона пов'язує людей з чимось, що знаходиться за їх межами і є більшим, ніж вони самі, вона викликає почуття трепету, благоговіння, і це може навіть мотивувати людей діяти так, що наслідки загрожуватимуть їхньому життю» [Spickard, 1998, р. 3]. У всьому цьому, на думку дослідника, відчувається дух релігії в дюркгаймівському сенсі. Звісно, мова йде не про інституційну релігію – хоча правозахисні інститути також поширені по всьому світу – проте все ж про релігію. «Рух за права людини має свої священні історії та тексти, свої святі дискурси, свої ритуали, своїх святих і демонів» [Spickard, 1998, р. 3-4].

Отже, права людини, можливо, «не є всеохоплюючою чи метафізичною ідеологією, але ця концепція покликана виконувати релігійну функцію в глобальному порядку, іноді сама по собі, а іноді під виглядом глобальної етики чи громадянської релігії» [Owen, 2005, р. 230]. Концепція громадянської релігії за цих обставин використовується «як аналітичний інструмент для осмислення як дискурсу прав людини, так і його легітимізаційної ролі» [Owen, 2005, р. 221]. І оскільки історично громадянська релігія була невід'ємною частиною зусиль Заходу легітимізувати політичну владу та суверенітет у державі, а не в церкві,

певною мірою була продуктом захисту свободи релігії, вона створює корисну основу для такого аналізу. Водночас, як стверджує Дж. Овен, оскільки права людини «не мають на меті задіяти Остаточну реальність або віру в Бога так, як це робить громадянська релігія Руссо, точніше буде говорити про їх функціональну схожість з релігією» [Owen, 2005, p. 223]. Також наголошується, що якщо світський погляд на права людини є глобальною громадянською релігією «існує небезпека того, що права людини як громадянська релігія вимагатимуть, щоб публічний дискурс про моральність певної поведінки відбувався лише в контексті порушень прав людини» [Owen, 2005, p. 236].

У Декларації Парламенту світових релігій (1993) було зазначено, що «у вченні релігій міститься загальний набір основних цінностей, і що вони становлять основу глобальної етики» [Declaration Toward a Global Ethic, 1993, p. 1]. Не претендуючи на те, щоб відстоювати єдину уніфіковану релігію або панування однієї релігії над усіма іншими, така глобальна етика покликана була стати «фундаментальним консенсусом щодо обов'язкових цінностей, незмінних стандартів та фундаментальних моральних установок» [Declaration Toward a Global Ethic, 1993, p. 3]. З теоретичної точки зору, демократія та повага до верховенства права також є невід'ємною частиною глобальної етики. На даний момент важливо, що цінності були включені до прав як частина глобальної етики. Це демонструє транснаціональний моральний і правовий процес та потребу в чомусь більшому, ніж право прав людини, як легітимізуючій моралі для глобалізованого світу. Водночас, Дж. Овен застерігає: «Некритичне визнання прав людини та глобальної етики як глобальної громадянської релігії може призвести до маргіналізації релігії та обмеження захисту свободи релігії» [Owen, 2005, p. 234].

Ален де Бенуа застерігає щодо негативних наслідків поширення ідеології прав людини, що приходить із Заходу, як єдино можливої духовно-моральної підстави буття індивідів та спільнот, як своєї релігії, особливо для правових і конституційних систем країн третього світу. Одним із наслідків цього процесу може стати занепад традиційних цінностей, прав особистості, ліквідація

інституцій, створених для захисту інтересів індивідів та спільнот. Автори Загальної декларації прав людини, на думку дослідника, очевидно, не могли уявити собі, що особисте право не обов'язково має те ж саме значення для африканського селянина, яким воно є, наприклад, для американського буржуа. «Захищати індивіда» не означає, що йому всюди будуть забезпечені привілеї, які закріплені в християнському канонічному праві чи в англосаксонському природному праві. Наголошування на такому розумінні прав людини може призвести до руйнування традиційних структур, часто базованих на релігійній системі цінностей [Benoist, 2016].

М. Ігнат'єв відкидає уявлення про те, що права людини є «світською релігією», стверджуючи, що робити їх такими є ідолопоклонством (людство поклоняється самому собі), адже, «якщо ідолопоклонство полягає у піднесенні будь-якого суто людського принципу до рівня беззаперечного абсолюту, то, безумовно, права людини є схожими на ідолопоклонство» [Ignatieff, 2000, p. 341]. Л. Генкін, у свою чергу, говорячи про релігію як конкуруючу з правами людини ідеологію, дійшов висновку, що, насправді, вони не конкурують між собою: «Релігія пояснює і втішає, підтримує традиції, піклується про дотримання принципів соціалізму, забезпечує розвиток; ідея прав людини нічого з цього не робить» [Henkin, 1990, p. 193]. Водночас він говорить про поширення своєрідного «євангелія прав людини», коли «релігія» людських прав та основних свобод замінила в сучасному світі інші релігії та переконання як основу соціального життя. Релігійна спрямованість дискурсу про права людини, на думку Дж. Овен, «відображає потребу людей у плюральному суспільстві надавати своїй діяльності сенсу. Дискурс прав людини в змозі зробити це шляхом об'єднання людей різного релігійного походження» [Owen, 2005, p. 229]. Проте, навіть деякі з найбільш активних прихильників визнають, що «ідея прав людини не є всеосяжною ідеологією і що вона не відповідає належним чином напруженості між правами та обов'язками, між особою та громадою, між матеріальним і духовним» [Henkin, 1990, p. 187].

У цьому зв'язку Дж. Овен наголошує на тому, що «використання терміну релігія для опису прав людини або будь-якої іншої світської ідеології, наприклад, націоналізму чи соціалізму, підлягає критиці на тій підставі, що воно применшує значення релігії» [Owen, 2005, p. 223]. М. Ігнат'єв же, навпаки, стурбований тим, що релігійна аналогія може зменшити глобальну привабливість прав людини, водночас визнаючи, що права людини дійсно ґрунтуються на вірі. Певні проблеми у дослідника виникають у зв'язку з необхідністю узгодження двох сформульованих ним тез про те, що, з одного боку, «права людини стали світським предметом віри» [Ignatieff, 2000, p. 337], а з іншого, їх неможливо вірно зрозуміти, якщо описувати як «світську релігію» або «кредо» [Ignatieff, 2000, p. 320]. Те, що насправді хвилює канадського дослідника, – це спроби християнських груп «захопити» права людини. Відмовляючи правам людини в релігійному фундаменті, він намагається їх оперти на те, що називає «антифундаментальним» світським гуманізмом, і базує свій гуманізм на іншому різновиді моральної віри, а саме «на ідеї моральної взаємності» [Ignatieff, 2000, p. 345]. Занепокоєння щодо «захоплення» християнськими групами, на думку Г. Ферона, не є виправданим.

Він вважає, що є сенс погодитися з тим, що ідея прав людини має ґрунтуватися на певній вірі. Але це не означає, як побоювався М. Ігнат'єв, що права людини можуть бути засновані лише на християнській вірі. «Ці права можуть також бути базовані на гуманістичній вірі у свободу волі та святість людських істот, Бога чи не Бога... Залежність прав людини від віри цілком може бути визнанням того, що ми не можемо досягти консенсусу щодо метафізичних засад людських прав» [Féron, 2014, p. 185]. Але це не повинно стати на заваді можливості узгодження переліку прав як практичних принципів дій людини як вільної істоти, спроможної обґрунтувати ці загальні принципи відповідно до своїх власних переконань.

Тому, як зазначає М. Ігнат'єв, вірити в права людини не означає вірити в те, що вони існують незалежно від людських цілей. Все, в що нам потрібно вірити, це в те, що права людини є важливим інструментом для захисту людей від пригнічення, жорстокості та деградації. Отже, немає потреби вірити і наполягати

на божественному чи природному джерелі прав людини. Дослідник заперечує будь-який релігійний статус людських прав і застерігає від перетворення їх на джерело нового гуманістичного ідолопоклонства. У цьому зв'язку прихильникам прав людини «слід бути обережними, щоб не представляти доктрину прав людини як своєрідну фундаменталістську релігію» [Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia, 2000, p. 54].

Примітно, що в міру того, як релігія продовжує проникати в публічну сферу, права людини, навпаки, проникли в приватну сферу міжособистісних взаємин, що, відповідно, сприяє стиранню будь-якого можливого розриву між релігією як приватною справою і правами людини як суспільною справою. Таким чином, сьогодні в більшості частин світу і релігія, і права людини є співіснуючими й взаємопов'язаними формами соціального впорядкування, які повинні взаємодіяти одна з одною. Саме в цьому контексті А. Ан-Наїм, висувуючи аргумент про необхідну взаємозалежність між релігією та правами людини, серед іншого зазначив, що «права людини потребують релігії як найбільш загальноновизнаного джерела моральної основи політичної спільноти, і, зокрема, для мобілізації віруючих» і, навпаки, «Релігія потребує прав людини не лише для захисту людської гідності та прав самих віруючих, але й для забезпечення свободи віри та сповідання, а також для загального розвитку й ствердження значущості кожної релігії для її прихильників» [Human Rights and Responsibilities in the World Religions, 2014, p. 37-38].

Питання про релігійне підґрунтя теорії і практики прав людини можна сформулювати і таким, дещо парадоксальним чином: чи вірить Бог у права людини? (саме такою є назва одного із сучасних досліджень специфіки взаємин релігійних цінностей та прав людини), або, іншими словами, чи має релігія першість над правами людини, чи навпаки, у разі їхнього протистояння. На практиці важливо не те, чи Бог вірить у права людини, а те, як його прибічники сприймають ці права і ставляться до них. Бо хоча ніхто не може обмежувати Бога чи диктувати йому свою волю, прихильники релігійних цінностей «зобов'язані дотримуватися закону про права людини, незалежно від того, “вірять” вони в них

чи ні» [Does God believe in Human Rights?: essays on religion and human rights, 2007, p. 181]. А в питанні про те, чи має релігія перевагу над правами людини, чи навпаки, на мою думку, важливо, щоб кожна зі сторін проявила неупередженість і достатню гнучкість, готовність брати участь у дискурсі й діалозі з метою примирення суперечливих поглядів та існуючих розбіжностей. Це єдиний спосіб, у який релігійні традиції можуть охоплювати базові права людської особистості, а права людини можуть знаходити своє опертя в релігійних системах цінностей. В умовах існуючих світових реалій, глобалізаційних трансформацій сучасного світу потрібен міжрелігійний, міжкультурний захист ідеї «прав людини» та забезпечення шляхів її практичної реалізації.

З іншого боку, як наголошує Х. Х. Тамайо, релігії були і продовжують бути зайняті, насамперед, захистом божественних чи релігійних прав. Лише з великими труднощами, підкреслює дослідник, «вони приділяють увагу правам людини. Навіть коли вони це роблять, то для того, щоб підпорядкувати собі права людини або протиставити їх божественним правам. У тих випадках, коли два права суперечать одне одному, абсолютні права Бога загалом превалюють над обмеженими правами людства, Правда Божа над людьми, Слово Боже над наукою, розумом і людською логікою» [Religion and human rights towards a culture of coexistence, 2010, p. 11]. У свою чергу, часом спостерігається упередженість в ставленні розробників концепції прав людини до ролі релігій в цій царині. Слід зауважити, що «органи з прав людини досі схильні розглядати релігії як чутливі та уважні лише до загроз їхній власній конфесії, власним віруючим та інституційним механізмам – або, щонайбільше, до загроз релігійним правам інших, але не до прав як таких, до свободи вираження поглядів або до політичного дисидентства» [Henkin, 1998, p. 237]. Проте, на нашу думку, привід для зближення позицій є. Це те, що релігії та правозахисний рух мають певну спільну моральну основу, яка могла б стати підґрунтям для спільних дій. І права людини, і релігії висувають універсальні вимоги; в своїй основі вони «мають визнання гідності особи, яка передбачає визнання гідності інших. Це одна з речей, яка їх справді об'єднує...» [Does God believe in Human Rights?: essays on religion and human

rights, 2007, p. 208]. Л. Генкін у цьому зв'язку стверджує, що «тепер існує робочий консенсус про те, що кожен чоловік і жінка, між народженням і смертю, мають значення й мають претензії на незмінне ядро цілісності та гідності» [Henkin, 1998, p. 239]. Таким чином, ми можемо, по суті, сподіватися на те, що Дж. Ролз описує як консенсус різних релігій (кожної з точки зору власної доктрини) і руху за права людини (з точки зору його світських за змістом принципів) щодо моралі, яка включає широкий спектр прав людини [Ролз, 2000].

На переконання Л. Генкіна, «права людини – це не цілісна, альтернативна ідеологія, а права – це основа, необхідна для того, щоб інші цінності – включаючи релігійні – процвітали» [Henkin, 1998, p. 239]. І тому, щоб сприяти ствердженню прав людини, дослідник кидає виклик релігіям; він закликає самі релігії визнати, що «у світі, який ми маємо та будуємо, ідея прав людини є важливою ідеєю, і релігії повинні підтримувати її повною мірою, будь-яким чином, скрізь» [Henkin, 1998, p. 239]. Ймовірно, ця підтримка не має обмежуватися словами, а передбачає діалог між релігією та правозахисним рухом, їх об'єднання для спільних дій заради забезпечення й захисту прав людини.

К. Натан пропонує подивитись на проблему взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини у форматі взаємовиключення й, відповідно, запитує: «Чи буде сприяти кращому забезпеченню прав людини зникнення всіх релігій? Або чи є взаємозв'язок між релігією та правами людини необхідним для просування прав людини в усьому світі?» [Nathan, 2009, p. 1]. На мій погляд, категорично заперечувальний, взаємовиключний підхід не є переконливим, тому що і релігія, і права людини існують в цьому світі, щоб залишатися й надалі, і жодне з них, ймовірно, не зникне для іншого, принаймні в передбачуваному майбутньому. За цих умов, розумна та стійка позиція полягала б у тому, що позитивні стосунки між ними необхідні для реалізації універсальних прав людини, а також гуманних ідеалів, які пропагуються всіма релігіями. На моє переконання, як прихильники релігійних норм, так і захисники прав людини повинні, в міру необхідності, сприяти гармонійному співіснуванню між ними. Стосовно специфіки взаємозв'язку між релігією і правами людини як важливими формами

соціального впорядкування необхідно розуміти, що «кожна з них функціонує як моральна чи нормативна система та напівавтономне соціальне поле, яке по-різному впливає на соціально-культурну та політико-правову поведінку як людей, так і державних інститутів» [Baderin, 2010, p. 80].

Слід підкреслити, що існуюча в рамках сучасного секулярного дискурсу і практики напруга, яка має як соціокультурне, так і світоглядне підґрунтя, не повинна заперечувати можливість конструктивного діалогу щодо прав людини, і має спричинити переосмислення умов, на яких він відбувається. Це переосмислення, насамперед, повинно враховувати роль релігії в царині прав людини, оскільки в просторі, відкритому кризою секулярного, з'явилося велике число нових релігійних можливостей. Релігія продовжує процвітати, зокрема у нових формах, які відображають межі та можливості епохи. І попри поширення в суспільстві секуляристського дискурсу і практики, незважаючи на те, що віра часто переживається різноманітними, часом досить випадковими способами, «глобальне відродження релігії» стало свідченням того, що віра не зникає. Глобальне відродження релігії, яке є особливо помітним в публічній сфері, і яке підірвало впевненість в неминучому русі від традиційних релігійних вірувань і практики до світського майбутнього, стало одним із проявів постсекулярного. Постсекулярний виклик існуючим соціокультурним та правовим змістам і порядкам проблематизує ідею універсальності, на якій побудована ідея прав людини. Тому розгляд прав людини, який не враховує цих обставин, є як в антропологічному, так і в соціальному плані неспроможним, оскільки він ґрунтується на баченні світу, яке заперечує важливу роль релігії у визначенні місця людини в суспільстві, в окресленні кола її прав та обов'язків.

Висновок до розділу 5: У питаннях забезпечення гідного життя людини, важливою складовою якого є дотримання прав людини, не може бути категоричного розмежування між релігійним та секулярним. Люди не повинні бути зобов'язаними обирати між релігією та правами людини, але повинні бути в змозі мати справу з обома варіантами на толерантній основі. У сучасному світі

релігія, демократія та права людини повинні підтримувати й доповнювати одне одного.

Часто дискусії стосовно взаємин релігії та прав людини в сучасному світі зосереджуються навколо питання про те, чи має релігія відкидати права людини чи необхідно ставити релігію їм на службу. Проте, на мою думку, існує інший шлях, який має на меті як синтез, так і вихід за межі цих домінуючих стратегій. Мається на увазі, що релігія не повинна ані відкидати, ані беззастережно приймати ідею прав людини, а радше, трансформувати її шляхом вступу в конструктивну взаємодію з логікою та категоріями сучасності. Мова прав людини є потужним моральним лексиконом нашого часу, і здатність релігійних традицій брати участь у пов'язаному з цим серйозному дискурсі буде підірвана, якщо права людини будуть цілковито відкинуті. Водночас завдання релігії не полягає в тому, щоб забезпечити метафізичну надбудову, яка могла б підтримувати сучасну традицію прав людини. Радше важливо, щоб богословські традиції пропонували чіткі й зрозумілі пояснення прав людини, які кидають виклик гегемонії світської традиції. У свою чергу, світська політика має враховувати смислотворчу роль релігійних традицій, і створювати відповідний соціокультурний простір для культивування множинних джерел значення. Проте, що стосується прав людини, справа не лише у визначенні кордонів між світською державою та релігійними громадами, а скоріше у переосмисленні ролі релігійних громад у формуванні змісту прав людини.

Внутрішня трансформація, врахування чинних соціокультурних реалій має вирішальне значення для самого виживання й збереження релігійних традицій, а також для легітимності релігійного досвіду. У свою чергу, секуляризм як принцип державної політики покликаний гарантувати неутручання держави в релігійні справи і, навпаки, забезпечення нею прав людини та рівноправності у діяльності існуючих релігійних об'єднань. Здатність секуляризму захищати «простір» для більш вільної діяльності людини в релігійному дискурсі залежить від його мінімального нормативного змісту. Це означає, що секуляризм не дозволить конкретному розумінню релігійної доктрини впроваджуватися як офіційна

державна політика і віруючим будуть менше загрозувати неортодоксальні погляди, які нав'язуються їм з використанням відповідних державних органів. При цьому важливість стандартів прав людини є очевидною, оскільки секуляризму самого по собі може бути недостатньо для захисту індивідуальних свобод і соціальної справедливості. Парадоксальним, але важливим є також, релігійне виправдання й обґрунтування секуляризму; стійкий секуляризм потребує релігійного виправдання для віруючих. Права людини та секуляризм є необхідними як життєздатні структурні засоби для забезпечення права на інакомислення в будь-якій спільноті, а не лише як заклик до терпимості до інакомислення. Цей захист буде особливо важливим, коли існує необхідність фундаментальної зміни парадигми в релігійному дискурсі, що не обов'язково зводиться до нового одкровення або започаткування нової релігії. Це може статися через контекстну критику основних положень і настанов чинних ортодоксальних доктрин у межах конкретної релігійної традиції.

Загалом, взаємозв'язок та взаємозалежність прав людини, релігії і секуляризму, на нашу думку, можна узагальнити таким чином: релігія потребує прав людини не лише для захисту людської гідності та прав віруючих, а й для забезпечення свободи віросповідання, кращого врахування запитів і потреб своїх прибічників, посилення свого впливу в соціумі; права людини потребують релігії як історично важливого джерела моральних цінностей та чинника мобілізації віруючих; права людини потребують секуляризму для суспільної стабільності та миру між спільнотами віруючих та невіруючих, створення механізмів для забезпечення і захисту їх прав; секуляризм потребує прав людини як базових орієнтирів та нормативного керівництва в практиці захисту людських прав від зловживань з боку державних та релігійних інституцій; секуляризм потребує релігії як вагомого джерела моральних настанов в суспільстві й визнає її роль у задоволенні духовних потреб віруючих; врешті, релігія потребує секуляризму, щоб опосередковувати й збалансовувати стосунки між різними, релігійними та нерелігійними спільнотами в межах існуючого соціокультурного простору. Оскільки людська діяльність має вирішальне значення для постійної адаптації

прав людини, релігії та секуляризму до мінливих обставин, повинна бути можливість впливати на напрямок змін у кожній зазначеній парадигмі на користь посилення їх взаємної синергії та взаємодії.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснено комплексне дослідження особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей і прав людини в контексті сучасних глобальних викликів, проаналізовано специфіку розмаїтих конфігурацій їх взаємин у дискурсивному та публічному просторі. Отримані у процесі роботи результати дають можливість сформулювати наступні висновки:

1. Процеси глобалізації, масштабні зміни в різних сферах буття світу спричиняють суттєві трансформації в світоглядно-ціннісних пріоритетах сучасної людини. В умовах все більшого поширення постсекулярних світоглядних настанов на рівні індивідуальної та суспільної свідомості спостерігається зростання ролі релігійних традицій і систем цінностей, як і релігійних інститутів, в переосмисленні засадничих ідей та концептів епохи Модерну, зокрема прав людини.

В дисертації відстоюється думка, що права людини можна розглядати як своєрідну міру свободи людини; вони є невід'ємними, притаманними людині від народження, укоріненими в людській гідності, незалежними від державних інституцій та їх волі і рішень, фундаментальними правами, на які людина має право вже тому, що є людиною. В роботі наголошується на тому, що попри те, що ідея прав людини знаходить своє обґрунтування в універсалістській етиці, базованій на християнському універсалізмі, ідеях Французької революції та філософії природного права, інтерес до питань змісту ідеї прав людини, їх ролі і місця в житті індивіда та спільноти набуває особливої актуальності саме в епоху глобалізації, коли розгортаються досить гострі дискусії стосовно можливості побудувати універсальну систему прав людини на суто світських засадах та узгодити її з існуючими в світі розмаїтими релігійними і культурними традиціями та притаманними їм системами цінностей. Під релігійними цінностями, на думку дисертанта, слід розуміти сформовані в межах тієї чи іншої релігійної традиції ідеї, принципи та норми, якими визначаються вчинки людей, їх спрямованість та мотивація; на рівні індивіда, це стійкі переконання, базовані на релігійній вірі

світоглядні й духовні орієнтири та моральні імперативи, якими людина керується в своїй життєдіяльності, це мета її духовних пошуків та устремлінь, найвища міра духовності. Саме на основі прийнятої в рамках відповідної релігійної традиції системи цінностей визначається поле відповідальності людини, відбувається її самоідентифікація в соціокультурному просторі, окреслюється коло її прав та обов'язків.

Багатовекторність, багатоаспектність проблем, що розглядаються в рамках дисертаційного дослідження, зумовила застосування різноманітних методологічних принципів та інструментів, необхідних для успішної реалізації поставлених завдань. Використання принципу комплексного аналізу дало можливість авторові поєднати дослідницькі підходи і здобутки в досліджуваній царині релігієзнавства, філософії, етики, політичних та правничих студій, при визнанні все ж в якості засадничого релігієзнавчого підходу. Евристично значущим є використання методу соціокультурної детермінації, а також каузального та компаративного методів, які пройшли своєрідну апробацію і підтвердили свою методологічну спроможність та ефективність для дослідження суголосної теми дисертації проблематики, в роботах П. Ф. Бейера, П. Бергера, Ю. Габермаса, С. Гантінгтона, Х. Казанови, Р. Робертсона, М. Бадеріна, К. Н. Натана, Л. Генкіна, М. Дж. Перрі, Г. Дж. Бермана, Дж. Вітте мол. та ін. Слід підкреслити, що праці цих зарубіжних авторів, як і напрацювання українських дослідників В. Єленського, А. Колодного, Л. Филипович, П. Сауха, В. Бондаренка, О. Сагана, О. Предко, І. Кондратьєвої, П. Яроцького, Ю. Чорноморця, М. Черенкова, В. Титаренко, К. Говоруна та ін., утворюють вагоме теоретико-методологічне підґрунтя роботи, опертя на яке дає можливість здійснювати всебічний аналіз питань, які є предметом дослідницького зацікавлення дисертанта. Достатньо плідним і методологічно значущим виявилось використання в дисертації розробленої відомим німецьким дослідником М. Вебером моделі «ідеальних типів», яка дає можливість проаналізувати особливості взаємозв'язку між релігійними та секулярними «ідеальними типами» людських прав. Зважаючи на світоглядно-ціннісну складність, часом амбівалентність, досліджуваних в

дисертації проблем успішності реалізації дослідницьких завдань сприяло застосування методологічних принципів об'єктивності, системності, історизму, позаконфесійності, плюралізму, неупередженості і толерантності у ставленні до різних релігійних традицій і систем цінностей.

2. В умовах сучасних глобальних викликів особливої актуальності, а часом і гостроти, набуває питання кореляції універсальних та партикулярних, зокрема релігійних, цінностей і підходів до проблематики прав людини. Релігійний і культурний релятивізм та універсалізм репрезентують принципово відмінні, значною мірою протилежні розуміння природи і змісту людських прав, а також шляхів їх практичної реалізації. Прихильники релятивізму наголошують на необхідності прив'язки концепцій прав людини до певного релігійного та культурного ґрунту з метою кращого врахування сутнісних рис тієї чи іншої релігійної традиції, яка об'єднує людей на основі представлених у священних джерелах норм і цінностей. Прихильники ж універсалізму виходять з того, що в сучасному глобалізованому світі, світі, що «ущільнюється», є всі підстави і потреба у виробленні єдиного, спільного для всіх, базованого на секулярних засадах підходу до розуміння і захисту прав людини. І якщо, на думку універсалістів, реалізація прав і свобод людини не потребує врахування відповідних релігійних чи культурних чинників, то культурні релятивісти, навпаки, переконані в тому, що закріплені в міжнародних документах права людини мають реалізовуватись з максимальним урахуванням релігійних та національних особливостей тієї чи іншої країни.

Дисертантом підкреслюється, що зростання цивілізаційної свідомості в сучасному світі посилюється тим, що, з одного боку, Захід, використовуючи свій потенціал впливу, прагне ствердити свою власну систему цінностей та прав людини, позиціонує її як універсальну, а з іншого, серед незахідних цивілізацій спостерігається феномен повернення до витоків, актуалізації власної спадщини і ціннісних настанов. Захід протистоїть незахідним країнам, в яких, у свою чергу, з'являється дедалі більше бажання, волі та ресурсів формувати світ у власний спосіб, обґрунтовувати своє право на власне розуміння призначення і сутності людини,

природи, змісту та шляхів забезпечення її прав. У зв'язку з цим важливо зазначити, що у деяких випадках довільна інтерпретація та абсолютизація ролі партикулярних, наприклад, «азійських», мусульманських, індуїстських та ін. цінностей, заяви про релігійну та етнічну ідентичність і виключність стають інструментом в руках авторитарних лідерів, що використовується для збереження своєї влади, виправдання недотримання стандартів прав людини, а часом і репресивної політики.

В дисертації обґрунтовується думка, що, попри існуючі принципові розбіжності, іслам у своєму наступі на універсалізм Загальної декларації прав людини, а християнство (насамперед, католицька церква) у своєму антирелятивістському дискурсі і практиці парадоксальним чином сходяться у неприйнятті універсальної (поза- чи над-конфесійної) системи людських прав і прагненні ствердити власний (ісламський чи католицький) універсалізм у формі абсолютизму чи ексклюзивізму, коли інтерпретатором і гарантом універсальних цінностей, як і пов'язаних з ними концептів прав людини стає відповідна релігійна інституція, а джерелом – сфера абсолютного, трансцендентного.

Автор не погоджується з розглядом діалектики релігійних цінностей та прав людини в термінах полярних протилежностей, в контексті протиставлення універсальності прав людини та відносності релігії, і наголошує на важливості визнання взаємообумовленості і взаємозалежності між обома чинниками. Зняття чи послаблення напруги між релігією, релігійними цінностями та правами людини має полягати в загальному визнанні універсальності прав людини, рівності людей, на відміну від теорії культурного релятивізму, універсальності, яка повинна поважати існуюче культурне та релігійне різноманіття, роль релігії у формуванні ідентичності та колективної світоглядної й ціннісної орієнтації.

3. Одним із серйозних викликів демократії і правам людини в сучасному світі є релігійний фундаменталізм, прибічники якого не приймають універсальну модель прав людини, як, на їх думку, вияв західної експансії і надмірного ствердження особливої ролі людської особистості, прагнуть зберегти міцний зв'язок з традицією і минулим, традиційні, общинні цінності та пріоритети з їх

наголошуванням на підпорядкованості індивіда загалу і превалюванням обов'язків над правами.

Для релігійного фундаменталізму характерне відстоювання як єдино можливої і єдино прийнятної лише тієї точки зору, яка спирається на беззаперечний авторитет священних джерел і текстів, чітке слідування букві закладених в них абсолютних, незмінних в просторі і часі, ідей, принципів та норм. Така позиція знаходить своє вираження й оформлення в певній доктринальній категоричності і непримиримості, яка дисонує з цінностями сучасного демократичного суспільства та правами і фундаментальними свободами людини як його невід'ємними атрибутами. Беззаперечна вірність і відданість засадничим релігійним ідеям при небажанні співвідносити, а тим більше узгоджувати їх з реаліями сьогодення, з духом сучасності часто стає причиною радикалізму в різних його формах (нетерпимість, екстремізм, тероризм тощо), який є загрозою не лише визнанню і забезпеченню прав людини, а самому існуванню як окремих індивідів, так і людської спільноти в цілому. Так, однією з ідеологічних підвалин російської агресії в Україні і засобом виправдання її антилюдських наслідків є підтримувані Російською православною церквою як єдино істинні фундаменталістські ідеї, спрямовані на відстоювання і захист «традиційних цінностей», «істинної віри» та недопущення діяльності, а то й знищення, тих, хто стоїть на шляху їх ствердження.

Адепти релігійного фундаменталізму, виступаючи з різною мірою радикальності (від поміркованого до принципово категоричного неприйняття) в опозиції до існуючого світового порядку, як такого, що, на їх переконання, спирається на західні світоглядні і ціннісні стандарти і в якому переважає секулярний вектор розвитку, прагнуть замінити його своїм, конфесійно зумовленим і часто тоталітарно забарвленим порядком, який би базувався на засадничих принципах відповідних релігійних традицій і систем цінностей, був би втіленням Божої волі. Божественний порядок, якого прагнуть і на який сподіваються фундаменталісти, протиставляється світському порядку як порядку вільних особистостей зі своїми свободами та правами.

В дисертації відстоюється думка, що права людини та пошук шляхів їх гарантування й дотримання як засіб стримування руйнівної нетерпимості релігійного фундаменталізму можуть стати точкою дотику, спільним інтересом різних цивілізацій. Проте, можливість досягнення компромісу шляхом переговорів, навіть з незначних питань, як показує практика, виключається фундаменталістською позицією, яка спрямована на досягнення переваги, відстоювання і доведення тільки своєї власної правоти, в тому числі і силовими засобами. Принципи діалогу, прав людини і демократії сумісні з різними вираженнями істини, які знаходяться у співробітництві. Проте вони несумісні з претензіями на виключність, на яку претендує одна сторона, як це ми бачимо у випадку з релігійним фундаменталізмом.

4. У дисертації знаходить своє обґрунтування положення про універсальний характер релігійної свободи, базований на відповідних міжнародних документах і угодах, наголошується на важливості в здійснюваній міжнародними інститутами та окремими країнами політиці розглядати свободу релігії або переконань як фундаментальне право людини у тісному взаємозв'язку з іншими свободами і правами особистості. Відстоюється думка, що свобода релігії або переконань допомагає захистити і забезпечити право на світоглядне самовизначення індивіда, сприяє реалізації можливості вираження різних поглядів в приватному та публічному просторі. Право на свободу релігії або переконань передбачає свободу без будь-яких обмежень обирати релігію, дотримуватися релігійних переконань, змінювати їх або взагалі не вірити; свободу приватно чи публічно сповідувати свою релігію або переконання, яка може бути обмежена, але лише за умови, що це обмеження відповідає визначеним міжнародними стандартами критеріям і є необхідним в демократичному суспільстві для захисту прав і свобод інших.

Мотиви держав, які обмежують або підтримують релігійні свободи, є численними й різноманітними. Держави можуть обмежувати свободи, намагаючись підтримати релігії, які перебувають у союзі з ними. Держава може накласти обмеження і тоді, коли релігії сприймаються як такі, що кидають виклик офіційній ідеології, загрожують стабільності чинної влади та завдають чи можуть

завдати шкоди громадському порядку й добробуту громадян. Обмеження релігійних свобод мають місце і у випадку визнання однієї з релігій духовною основою національної єдності та ідентичності (такою вважається, наприклад, РПЦ в сучасній Росії) і, відповідно, потреби боронити її від інших релігій (шляхом обмеження їхніх прав та можливостей), оскільки забезпечення релігійних свобод для всіх у цьому контексті сприймається як виклик традиційній системі цінностей, культурній ідентичності загалом. В цьому контексті важливо зауважити, що якщо релігійні свободи і їх ствердження в суспільстві сприяють подоланню існуючого та потенційного насильства, то посилення обмежень на релігійному ґрунті, навпаки, пов'язане із його зростанням.

Особливої актуальності і гостроти питання обмежень релігійної свободи набуває в умовах російсько-української війни, коли агресором порушуються права і свободи українців на тимчасово окупованих землях, в тому числі і право на світоглядно-ціннісне самовизначення, на свободу релігії або переконань. Міжнародні та вітчизняні державні й громадські організації заявляють про регулярні і масштабні порушення у цій царині: переслідування громадян за віросповідною ознакою, репресії проти релігійних діячів, а то й позбавлення їх життя, гоніння на певні релігійні організації та заборона їх діяльності, руйнування і закриття релігійних споруд тощо. Війна є певним випробуванням в питаннях свободи релігії і для української влади. Важливо не перейти межу – допустимим і відповідним конституційним нормам є покарання громадян, незалежно від їх конфесійної належності, за колабораційну діяльність, співпрацю з окупантами, здійснені конкретні злочини, а не за релігійну віру або переконання.

Слід підкреслити, що в сучасному світі питання релігійної свободи не обмежуються рамками лише релігійної, чи загалом світоглядно-ціннісної сфери, проникаючи в царину глобальної політики, впливаючи на політичні процеси як в окремих країнах, так у світі в цілому. Для боротьби з обмеженнями релігійної свободи в різних країнах, для пропагування й відстоювання її засадничих принципів на рівні міжнародної політичної практики сформувалось, по суті, два основних центри – це США та Європейський Союз. Політичний вектор боротьби

американського уряду та урядів європейських країн за дотримання права на свободу думки, совісті, релігії або переконань в сучасному світі є, з одного боку, свідченням зацікавленості у розбудові світу відданих релігійній свободі ліберальних демократій, а з іншого, є визнанням прихильності до глобального порядку денного прав людини, який ґрунтується на цінностях, що розглядають релігійну свободу у широкому контексті людських прав, з точки зору притаманної особистості гідності. Важливими інструментами, які використовуються для реалізації означених ціннісних інтенцій, для забезпечення поваги до демократичних норм і унеможливлення зміцнення позицій авторитарних режимів, які є порушниками релігійної свободи, є щорічне визначення Державним департаментом США країн, які викликають особливе занепокоєння, та країн, за якими слід здійснювати подальше спостереження. Така ідентифікація дає можливість США забезпечувати постійну підтримку релігійної свободи як фокусу американської зовнішньої політики і використовувати для цього всі можливі дипломатичні, політичні, комерційні, культурні, освітні та благодійні канали для просування поваги до релігійної свободи всіма країнами й урядами. Слід підкреслити, що в унісон із зусиллями американських інституцій, які акцентують свою увагу на забезпеченні дотримання вимог свободи релігії або переконань у сучасному світі, здійснюється і діяльність установ ЄС та окремих європейських країн.

На переконання дисертанта, з метою вдосконалення діяльності міжнародних та регіональних інституцій, зосереджених на питаннях відстоювання і захисту свободи релігії або переконань, необхідно ефективніше інтегрувати їхню політику та програми у ширші заходи з просування демократії та прав людини. Ці зусилля вимагають діалогу та координації між прихильниками свободи релігії або переконань, представниками державних, громадських та релігійних інституцій на глобальному, національному та місцевому рівнях. Однією із безумовних засад профілактики у сфері свободи релігії або переконань є також міжрелігійний діалог. Надзвичайно важливо, щоб зустрічі з релігіями та між ними створювали простір для взаєморозуміння з метою сприяння або зміцнення повного та щирого прийняття свободи релігії або переконань,

як це визначено та гарантовано міжнародними стандартами прав людини. У такий спосіб міжрелігійний діалог має сприяти мирному вирішенню та запобіганню конфліктів, порушень і обмежень релігійної свободи у всьому світі. Врешті важливо зрозуміти, що забезпечення релігійної свободи на всіх рівнях здатне стати запорукою й передумовою мирного співіснування і сприяти процвітанню особистості та спільнот у взаєминах із владою.

5. У роботі заперечуються спроби кардинального розмежування релігійної та світської сфер в питаннях прав людини, оскільки закріплені в існуючих концепціях та міжнародних кодексах прав людини принципи можна знайти в різноманітних релігійних традиціях. Водночас, попри важливу роль релігійних ідей і цінностей у формуванні концептуальних засад прав людини, царину людських прав не можна оперти лише на релігійний ґрунт, її слід радше розглядати як частину масштабної соціокультурної сфери, невід'ємним елементом якої є світське. З іншого боку, зважаючи на світоглядну й ціннісну плюралістичність більшості існуючих суспільств, характерний для них тісний взаємозв'язок релігійної, моральної, політичної, правової та інших сфер суспільного життя, неприйнятними є спроби ствердження універсалістської секулярної парадигми та побудованої на її основі суспільної практики забезпечення прав людини як єдино можливої.

Оскільки практично всі культури світу містять в собі певну релігійну складову, в рамках якої відбувається осмислення життя людини в його трансцендентних вимірах, релігійні ідеї й ціннісні настанови, релігійні уявлення про людську гідність та свободу волі індивіда є дуже важливими для формування моральних і правових пріоритетів громад та окремих індивідів, для обґрунтування норм прав людини. Водночас, прагнення підвести під концепцію прав людини релігійне підґрунтя часом стикається з неоднозначністю позицій релігійних інститутів в різні історичні епохи в питаннях забезпечення людських прав, з недемократичною, ієрархічною організаційною структурою частини церков, порушенням ними прав людини та виправданням такої практики. Окрім того, досвід життя людських спільнот дає підстави вважати, що ідея прав людини може існувати і реалізовуватись на практиці й поза сферою традиційних релігійних норм і цінностей.

В дисертації показані переваги (захист світоглядного плюралізму в суспільстві; сприяння політичній стабільності та громадській безпеці, які забезпечують практичний контекст для аналізу особливостей відносин між правами людини та релігією в суспільстві; втрата релігійними інститутами та релігійною свідомістю домінуючого становища в суспільстві, свобода думки, соціальний мир і справедливість; розмежування церковної та громадянської влади з метою надання індивідам автономії совісті та звільнення їх від будь-якого відчуження) та недоліки (той самий мінімальний нормативний зміст, який робить секуляризм сприятливим для міжрелігійного співіснування й солідарності, зменшує його здатність підтримувати універсальність прав людини, є недостатнім для створення міжкультурних та міжрелігійних засад для такої універсальності) секуляризму як підґрунтя концепції і практики прав людини. При цьому стверджується, що попри важливе значення секуляризму для підтримки людської гідності та рівних прав як віруючих, так і невіруючих, його здатність відігравати свою роль у житті спільнот залежить від легітимності для всіх верств населення, включаючи і прибічників релігійних традицій та цінностей.

Новою нормативною настановою, яка формує засади для стабільного існування сучасних демократичних суспільств, забезпечення прав людини в умовах світоглядного плюралізму й неможливості домінування якогось одного (зокрема, секулярного) світогляду та системи цінностей, постає постсекулярне. Важливо зазначити, що постсекулярність не передбачає безпосереднього повернення до часів світоглядного та інституційного домінування релігії, оскільки новий етап тісним чином пов'язаний із попереднім, виростає з нього і спирається на закладений секуляризаційними процесами та ідеями фундамент. Мова йде, скоріше, про нову реальність, коли присутність релігії в публічному просторі стає нормою, коли має місце комунікація та знаходження компромісу й порозуміння між секулярними та несекулярними сферами буття соціуму, що свідчить про демократизацію суспільства, створення в ньому умов, необхідних для забезпечення рівноправності всіх громадян, гарантування їх прав і свобод.

В роботі аналізується тенденція розглядати права людини як своєрідну сучасну форму релігії, надавати їм особливого значення в житті людини та спільноти, універсального, інтегруючого статусу. При цьому, якщо прагнення пропагувати й відстоювати моральні й правові стандарти прав людини в усьому світі заслуговує підтримки й схвалення, то неприйнятною виглядає «фундаменталістська» тенденція представляти права людини як єдино можливу мораль чи релігію, перетворювати їх на джерело нового, гуманістичного ідолопоклонства.

На переконання дисертанта, сподівання на можливість комунікації між сферою релігійного та секулярного у зв'язку з проблематикою прав людини не виглядають абстрактними, тому що секуляризм і релігія, насправді, тісно взаємопов'язані та взаємодіють на основі визнання й відстоювання гідності людської особистості в притаманний для кожного з них спосіб. Тому в умовах існуючих світових реалій, глобалізаційних трансформацій сучасного світу потрібен міжрелігійний, міжкультурний захист ідеї «прав людини» та забезпечення шляхів її практичної реалізації. Дуже важливо, щоб люди з різним культурним і релігійним бекграундом на основі діалогу працювали над взаємозв'язками між «релігією», «секулярним» та «правами людини» з метою знаходження порозуміння і вироблення ґрунту для зближення й гармонізації позицій та, в ідеалі, об'єднання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Переклад Івана Огієнка. Б. м., 1988. 1528 с.
2. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Олександр Погорілий. Київ : Основи, 1998. 534 с.
3. Венедикт XVI. Світло світу : Папа, Церква і знаки часу. Львів : Місіонер, 2015. 224 с.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім та комент. В. М. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
5. Глушак А. С., Пирог Г. В. Релігійні цінності: сутність, структура та рівні. *Вісник національного університету «Львівська політехніка»*. Львів, 2003. Вип. 473: Філософські науки. С. 51–54.
6. Горевой Д. Феномен фундаменталізму. Rellab. 2 Квітня 2018. URL : <http://rellab.org.ua/phenomen-fundamentalismu/>
7. Громовчук М. В., Белов Д. М. Релігія та право : теоретико-методологічні засади співвідношення. *Аналітично-порівняльне правознавство*. 2022. №2. С. 44–51.
8. Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань, проголошена Генеральною Асамблеєю ООН. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 3. С. 65–69. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukrr_1996_3_15 (дата звернення: 26.07.2021)
9. Добродум О. В., Мартинюк Е. І., Никитченко О. Е. Свобода совісті та сучасна війна в Україні. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2023. Вип. 1 (93). С. 124–133.
10. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії. Київ : Юніверс, 2002. 423 с.
11. Єленський В. Велике повернення : релігія у глобальній політиці і міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ ст. Львів: Вид-во УКУ, 2013. 496 с.

12. Єленський В. Релігійна свобода і безпека у воюючій країні : випадок України. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2019. Вип. 3-4. С. 394–409.

13. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств : фокус на Україні. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. 420 с.

14. Загальна декларація прав людини. Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 року. URL : <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> (дата звернення: 23.05.2022)

15. Іван-Павло II. Енцикліка «Centesimus annus» («Сотий рік»). 1991. URL : <http://katekhytyka-6.blogspot.com/2018/02/centesimus-annus-ii-1991.html/> (дата звернення: 12.09.2022)

16. Іван-Павло II. Енцикліка «Veritatis Splendor» («Сяйво Істини»). 1993. URL : <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syaayvo-istini.html> (дата звернення: 12.09.2022)

17. Казанова Х. По той бік секуляризації : релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Київ : Дух і літера, 2017. 264 с.

18. Казанова Х. Релігія в сучасному світі : плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. 348 с.

19. Колодний А., Филипович Л. Свобода релігії в Україні : виклики в часи російсько-української війни. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 111–130. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/658/614>

20. Кондратьєва І. В. Релігійні цінності та права людини : особливості кореляції. Софія. 2020. № 1(15). С. 17–20.

21. Конституція України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 12.04.2023)

22. Коран. Переклад смислів з арабської мови. Київ : Основи, 2015. 434 с.

23. Ладивірова С. Соціальна доктрина католицької церкви в контексті теоретичного обґрунтування прав людини : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.06. Київ, 1993. 17 с.
24. Лук'янов Д. В. Релігійні правові системи в сучасному світі : монографія. Харків : Право, 2015. 352 с.
25. Марченко А. О. Релігійний фундаменталізм і права людини : ідея та сучасна практика. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1(19). С. 27–32.
26. Марченко А. О. Релігія і права людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2(20). С. 32–36.
27. Марченко А. О. Субсидіарність як принцип врядування в соціальному вченні католицької церкви : сутнісні риси та особливості. *Вісник Черкаського університету. Серія : філософія*. 2019. Вип. 1. С. 93–99.
28. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text (дата звернення: 10.10.2021)
29. Несправа М. В. Філософія прав людини : повернення до духовних джерел. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки*. 2019. Т. 30 (69), № 2. С. 121–127.
30. Пирог Г. В. Ціннісна природа релігії (аксіологічний аналіз християнства). Автореф. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. К., 2005. 18 с.
31. Про свободу совісті та релігійні організації. Закон України. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 23.05.2023)
32. Рацінгер Й. Цінності в часи перемін : Долання майбутніх викликів / Пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2006. 168 с.
33. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії. Монографія. Вінниця : ФОП Кушнір Ю. В., 2021. 204 с.

34. Релігійна свобода і права людини : Богословські аспекти. У 3 т. Т. 1. Відп. ред. : Мирослав Маринович. Львів : Свічадо, 2000. 428 с.
35. Релігійна свобода і права людини : правничі аспекти. У 3 т. Т. 2. Відп. ред. Мирослав Маринович. Львів : Свічадо, 2001. 376 с.
36. Релігійна свобода і права людини : Місія і прозелітизм. У 3 т. Т. 3. Львів : Свічадо, 2004. 556 с.
37. Ролз Дж. Політичний лібералізм. Київ : Основи, 2000. 382 с.
38. Саух П. Ю., Саух І. В. Духовність у «колесі життєвого балансу» сучасної людини. *Вісник НАПН України*. 2021. Вип. 3 (2). С. 1–6.
39. Свобода релігії та віросповідання в Україні в контексті дотримання міжнародних стандартів з прав людини та основних свобод. Харків : Фоліо, 2005. 92 с.
40. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша [пер. з англ. Олексій Панич]. Київ : Дух і літера, 2013. 664 с.
41. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга [пер. з англ. Олексій Панич]. Київ : Дух і літера, 2018. 616 с.
42. Филипович Л. О., Титаренко В. В. Релігія як цінність і релігійні цінності : релігієзнавчі і соціологічні виміри. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. №1. С. 71–86.
43. Фоменко А. В. Ідеологія «російського світу» та концепція прав людини в контексті православної традиції. *Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування*. 2018. № 280. С. 209–216.
44. Черенков М. Права людини, «ортодоксія» і «ересь»: філософсько-релігійні рамки інтерпретацій. *Релігійна свобода*. 2016. № 19. С. 60–66.
45. Черноморец Ю. Християнський консерватизм патріарха Варфоломея и фундаментализм патріарха Кирилла : существенные противоречия и угрозы для будущего. RISU. *Религиозно-информационная служба Украины*. 17 января 2011. URL : https://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214/ (дата звернення: 11.10.2020)

46. Чупрій Л. Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості. *Українське релігієзнавство*. 2000. № 13. С. 34–42.
47. Яроцький П. Релігійний релятивізм і міжконфесійна толерантність у контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу. *Релігія та соціум*. 2010. № 2. С. 7–12.
48. Abrudan A. C. Human Rights and Religion in the Context of Globalization. The Case of Christianity. Abstract. Cluj-Napoca, 2013. 27 p.
49. African Charter on Human and Peoples' Rights. URL : https://au.int/sites/default/files/treaties/36390-treaty-0011_-_african_charter_on_human_and_peoples_rights_e.pdf (date of access: 13.06.2020)
50. Agadjanian A. Liberal Individual and Christian Culture : Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective. *Religion, State and Society*. 2010. Vol. 38, Iss. 2. P. 97–113.
51. Akkad D. Human Rights : The Universal Declaration vs The Cairo Declaration. December 10th, 2012. URL : <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2012/12/10/1569/> (date of access: 12.05.2020)
52. Al-Jabri M. A. Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought. London : I. B. Tauris, 2015. 264 p.
53. Alston P., Goodman R. International Human Rights. The successor to international human rights context : law, politics and morals. Text and materials. Oxford : Oxford University Press, 2013. 1632 p.
54. Amesbury R., Newlands G. M. Faith and Human Rights : Christianity and the Global Struggle for Human Dignity. Minneapolis: Fortress Press, 2008. 146 p.
55. Angle S. Human Rights in Chinese Thought : A Cross-Cultural Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 304 p.
56. Anjum F. Human rights, cultural relativism and islam. *Journal of the Research Society of Pakistan*. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160–189.
57. An-Na'im A. A. Islam and Human Rights : Beyond the Universality Debate. *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*. 2000. Vol. 94. P. 95–103.

58. An-Na'im A. A. *Islam and the Secular State : Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 2008. 324 p.

59. An-Na'im A. A. Religious minorities under Islamic law and the limits of cultural relativism. *Human Rights Quarterly*. 1987. Vol. 9, No. 1. P. 1–18.

60. An-Na'im A. A. The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights : Prospects for Islamic Societies. *Common Knowledge*. 2005. Vol. 11, Iss. 1. P. 56–80.

61. Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom. April 2023. 90 p. URL : <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2023-05/2023%20Annual%20Report.pdf> (date of access: 10.06.2023)

62. Arnold R. *The Universalism of Human Rights*. Dordrecht : Springer, 2013. 448 p.

63. Atiemo A. O. Religion and human rights : linking tradition and modernity in the context of globalization. URL : <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42191712/chapter+2.pdf> (date of access: 10.02.2020)

64. Audi R. *Religion & Democracy : Interactions, Tensions, Possibilities*. *Daedalus*. 2020. Vol. 149, No. 3. P. 5–24.

65. Baderin M. A. *Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World : A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives*. *Muslim World Journal of Human Rights*. 2007. Vol. 4, Iss. 1, Art. 5. P. 1–25.

66. Baderin M. A. Religion and Human Rights : Towards a Better Understanding. *TAFHIM: IKJM journal of Islam and the Contemporary World*. 2010. No. 3. P. 75–101.

67. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights : Universalism, Cultural relativism, and Integration. *The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997*. P. 1–7.

68. Bahlul R. Toward an Islamic Conception of Democracy : Islam and the Notion of Public Reason. *Critique : Critical Middle Eastern Studies*. 2003. Vol. 12, Iss. 12. P. 43–60.

69. Baillie L., Vandenbrink R. China : The International Community Is Failing Xinjiang's Uyghurs. It's time to re-evaluate the atrocity prevention toolkit. United States Institute of Peace, December 30, 2020. URL : <https://www.usip.org/publications/2020/12/china-international-community-failing-xinjiangs-uyghurs> (date of access: 20.02.2021)

70. Barr J. Fundamentalism. Philadelphia : Westminster Press, 1978. 379 p.

71. Basedau M., Schaefer-Kehnert J. Religious Discrimination and Religious Armed Conflict in Sub-Saharan Africa : An Obvious Relationship?. *Religion, State & Society*. 2019. Vol. 47, Iss. 1 : The Correlates of Religion and State. P. 30–47.

72. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley : University of California Press, 2002. 262 p.

73. Baxi U. The Future of Human Rights. Oxford : Oxford University Press, 2006. 366 p.

74. Bearman P., Weiss B. G., Heinrichs W. The Law Applied : Contextualizing the Islamic Shari'a. London : I.B. Tauris, 2008. 544 p.

75. Beary B. Religious Fundamentalism. Does it lead to intolerance and violence? *CQ Global Researcher*. 2009. Vol. 3, Iss. 2. P. 27–58. URL : <https://library.cqpress.com/cqresearcher/document.php?id=cqrglobal2009020002> (date of access: 10.02.2021)

76. Beeman W. O. Fighting the Good Fight : Fundamentalism and Religious Revival. *Exotic No More : Anthropology on the Front Lines*. J. Macclancy (Ed.). Chicago : The University of Chicago Press, 2002. P. 129–144.

77. Bennett W. J. Why we fight : Moral clarity and the war on terrorism. New York : Doubleday, 2002. 170 p.

78. Benoist A. de. Au-delà des droits de l'homme : pour défendre les libertés. Paris : Pierre-Guillaume de Roux, 2016. 192 p. 1

79. Berman H. J. *Faith and Order : The Reconciliation of Law and Religion*. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Co, 1993. 415 p.
80. Beyer P. F. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. *Theory, Culture & Society*. 1990. Vol. 7. P. 373–395.
81. Beyer P. F. *Religion and Globalization*. London : SAGE Publications Ltd., 1994. 256 p.
82. Bielefeldt H. Universalism versus Relativism on the Necessity of Intercultural Dialogue on Human Rights. *The Islamic World and the West. An Introduction to Political Cultures and International Relations*. Kai Hafez (Ed). Leiden; Boston : Brill, 2000. P. 46–56.
83. Bielefeldt H. "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions? : A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. *Political Theory*. 2000. Vol. 28, No. 1. P. 90–121.
84. Borradori G. *Fundamentalism and terror : a dialogue with Jürgen Habermas. Philosophy in a Time of Terror : Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago : The University of Chicago Press, 2003. P. 25–43.
85. Boudon R. *The Poverty of Relativism*. Oxford : Bardwell Press, 2004. 224 p.
86. Bradney A. *Law and Faith in a Sceptical Age*. New York : Routledge-Cavendish, 2009. 178 p.
87. Brems E. *Human Rights : Universality and Diversity*. The Hague; Boston; London : Martinus Nijhoff Publishers, 2001. 574 p.
88. Brohi A. K. The Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights. *PLD Journal*. 1983. P. 143–176.
89. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. *Current Anthropology*. 2008. Vol. 49, No. 3. P. 363–383.
90. Brubaker J. Towards a Culture of Human Rights : World Religions and National Accountability. *The Journal of Human Rights*. 2019-2020. Vol. 14, No.2, Iss. 28. P. 207–220.

91. Buddhism and Human Rights. Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted (Eds.). Richmond : Curzon Press, 1998. 235 p.
92. Buddhist Approaches to Human Rights : Dissonances and Resonances. C. Meinert, H.-B. Zöllner (Eds.). Bielefeld, Germany : Transcript-Verlag, 2010. 248 p.
93. Byers D. W. The morality of human rights : A secular ground. *Journal of Law and Religion*. 2010. Vol. 26, Iss. 1. P. 1–42.
94. Cahill L. S. Rights as Religious or Secular : Why Not Both?. *Journal of Law and Religion*. 1999. Vol. 14, Iss. 1. P. 41–52.
95. Cairo Declaration on Human Rights in Islam, August 5, 1990. URL : <http://hrlibrary.umn.edu/instreet/cairodeclaration.html> (date of access: 10.06.2020)
96. Calhoun C. Rethinking Secularism. *The Hedgehog Review*. 2010. Vol 12(3). P. 35–48.
97. Calo Z. R. Catholic Social Thought, Political Liberalism and the Idea of Human Rights. *Journal of Christian Legal Thought*. 2011. P. 1–13.
98. Calo Z. R. Human Rights and Healthy Secularity. *Journal of Catholic Social Thought*. 2010. Vol. 7, Iss. 2. P. 231–251.
99. Calo Z. R. Religion, Human Rights, and Post-Secular Legal Theory. *St. John's Law Review*. 2011. Vol. 85, No. 2, Article 5. P. 495–520.
100. Carozza P. The right and the good, and the place of freedom of religion in human rights. *Communio : International Catholic Review*. 2013. Vol. 40. P. 1–17.
101. Carozza P. G., Philpott D. The Catholic Church, Human Rights, and Democracy : Convergence and Conflict with the Modern State. *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture*. 2012. Vol. 15. No 3. P. 15–43.
102. Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 320 p.
103. Casanova J. Revisited Public Religions. *Religion : Beyond a Concept (The Future of the Religious Past)*. Hent de Vries (Ed.). New York : Fordham University Press, 2008. P. 101–119.

104. Cerna M. Universality of Human Rights and Cultural Diversity : Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts. *Human Rights Quarterly*. 1994. Vol. 16, No. 4. P. 740–752.
105. China's Policies and Practices on Protecting Freedom of Religious Belief. The State Council Information Office of the People's Republic of China. April 2018. URL : <http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626734/1626734.htm> (date of access: 12.05.2020)
106. Christianity and Human Rights : An Introduction. J. Witte, Jr., F. S. Alexander (Eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 2010. 404 p.
107. Christianity and Human Rights : Christians and the Struggle for Global Justice. F. M. Shepherd (Ed.). Lanham, Maryland : Lexington Books, 2009. 270 p.
108. Cipriani R. Religion, Values and Sustainable Development. *Religion, Culture and Sustainable Development-Encyclopedia of Life Support System*. Oxford : EOLSS Publisher, 2008. P. 1–25.
109. Clapsis E. Human Rights and the Orthodox Church in a Global World. *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*. 2016. №2. P. 113–130.
110. Clayton J. Universal human rights and traditional religious values. *Society*. 2004. Vol. 44; Iss. 2. P. 36–41.
111. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Tu Wei-Ming (Ed.). Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1996. 432 p.
112. Confucianism and Human Rights. Wm. Th. de Bary, Tu Weiming (Eds.). New York : Columbia University Press, 1998. 327 p.
113. Conkle D. O. Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion*. 1995-1996. Vol. 12, Iss. 2. P. 337–370.
114. Constitution of the People's Republic of China. URL : <http://www.npc.gov.cn/englishnpc/constitution2019/201911/1f65146fb6104dd3a2793875d19b5b29.shtml> (date of access: 12.06.2022)
115. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford : Oxford University Press, 2014. 384 p.

116. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 34/180 of 18 December 1979 entry into force 3 September 1981, in accordance with article 27(1). URL : <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/cedaw.pdf> (date of access: 12.03.2021)

117. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome : Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.

118. Culture and Rights: Anthropological Perspectives. J. K. Cowan, M.-B. Dembour and R. A. Wilson (Eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 274 p.

119. Cunha Magali do Nascimento. Fundamentalisms, the crisis of democracy and the threat to human rights in South America : trends and challenges for action. Salvador [Bahia] : KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2020. 62 p.

120. Dalacoura K. Islam, liberalism and human rights : implications for international relations. London : I. B. Tauris, 2007. 238 p.

121. Danchin P. G. Islam in the Secular Nomos of the European Court of Human Rights. *Michigan Journal of International Law*. 2011. Vol. 32, Iss. 4. P. 663–747.

122. Davis A. P. International Civil Religion : Respecting Religious Diversity While Promoting International Cooperation. *Hastings International and Comparative Law Review*. 2011. Vol. 34, No. 1, Article 3. P. 87–126.

123. Davis L. On the Origin of Religious Values. *SSRN Electronic Journal*. 2017. P. 1–30. URL : https://www.researchgate.net/publication/318388968_On_the_Origin_of_Religious_Values (date of access: 14.04.2022)

124. Dealing with Human Rights : Asian and Western Views on the Value of Human Rights. M. Meijer (Ed.). Bloomfield, Connecticut : Kumarian Press, 2001. 192 p.

125. De Bary W. T. *Asian Values and Human Rights : A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1998. 208 p.
126. Declaration Toward a Global Ethic, 4 September 1993, Chicago, U.S.A.
URL: <https://s3.amazonaws.com/berkeley-center/930904KungParliamentDeclarationTowardGlobalEthic.pdf> (date of access: 14.04.2022)
127. *Does God believe in Human Rights? : essays on religion and human rights*. N. Ghanea, A. Stephens, R. Walden (Eds.). Leiden; Boston : Martinus Nijhoff Publishers, 2007. 272 p.
128. *Does Human Rights Need God?* E. M. Bucar, B. Barnett (Eds.). Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. 406 p.
129. Donald A., Howard E. The right to freedom of religion or belief and its intersection with other rights. A research paper for ILGA-Europe, January 2015. 21 p.
130. Donnelly J. Cultural Relativism and Universal Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 1984. Vol. 6, No. 4. P. 400–419.
131. Donnelly J. The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 2007. Vol. 29, No 2. P. 281–306.
132. Donnelly J. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York : Cornell University Press, 2013. 320 p.
133. Douzinas C. *The End of Human Rights : Critical Thought at the Turn of the Century*. Oxford : Hart Publishing, 2000. 408 p.
134. Du Plessis L. M. The protection of religious rights in South Africa's transitional constitution. *Koers - Bulletin for Christian Scholarship*. 1994. Vol 59, No 2. P. 151–168.
135. D'Arcy M. J. Human Dignity, Human Rights, and Religious Pluralism : Buddhist and Christian Perspectives. *Buddhist-Christian Studies*. 2006. Vol. 26. P. 51–60.

136. Eisenstadt N. S. The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation : Beyond End of History or Clash of Civilisations. *IJMS: International Journal on Multicultural Societies*. 2000. Vol.2, No.1. P. 4–15.

137. Encyclopedia of Fundamentalism. B. E. Brasher (Ed.). New York : Routledge, 2001. 576 p.

138. Entelis J. International Human Rights : Islam's Friend or Foe? Algeria as an Example of the Compatibility of International Human Rights Regarding Women's Equality and Islamic Law. *Fordham International Law Journal*. 1996. Vol. 20, Iss. 4, Article 7. P. 1251–1305.

139. Explorations in Global Ethics : Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue. S. B. Twiss and B. Grelle (Eds.). New York : Routledge, 2018. 360 p.

140. EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief. Foreign Affairs Council meeting. Luxembourg, 24 June 2013. 18 p. URL : https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf (date of access: 14.09.2021)

141. Evans M. Manual on the wearing of religious symbols in public areas. Strasbourg : Council of Europe/Martinus Nijhoff, 2009. 134 p.

142. Faith, Freedom, and Foreign Policy : Challenges for the Transatlantic Community. Barnett M., Bob C., Fisher Onar N., Jenichen A., Leigh M., Leustean L.N. (Eds.). Washington : Transatlantic Academy, 2015. 218 p.

143. Falk R. Theoretical Foundations of Human Rights. *Human Rights in the World Community : Issues and Action*. Second Edition. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1992. P. 31–41.

144. Féron H. Human rights and faith : a ‘world-wide secular religion’? *Ethics & Global Politics*. 2014. Vol. 7, No. 4. P. 181–200.

145. Finke R. Origins and Consequences of Religious Freedoms : A Global Overview. *Sociology of Religion*. 2013. Vol. 74, Iss. 3. P. 297–313.

146. Fontaine C. R. With eyes of flesh : the Bible, gender and human rights (Bible in the modern world). Sheffield : Sheffield Phoenix, 2008. 352 p.

147. Fox J. Are Some Religions More Conflict-Prone Than Others? *Jewish Political Studies Review*. 2004. Vol. 16, No. 1/2. P. 81–100.
148. Freedom of Religion or Belief and Security. Policy Guidance. Warsaw : OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2019. 71 p.
149. Freeman M. The Problem of Secularism in Human Rights Theory. *Human Rights Quarterly*. 2004. Vol. 26, No. 2. P. 375–400.
150. Froese P. After Atheism : Religious Monopolies in the Post-Communist World. *Sociology of Religion*. 2004. Vol. 65, No. 1. P. 57 –75.
151. Fukuyama F. Fundamentalism's Future. *Journal of Democracy*. 1993. Vol. 4, No. 4. P. 125–128. URL : <https://muse.jhu.edu/article/225435> (date of access: 14.11.2020)
152. Fundamentalism in the Modern World. Vol. 2 : Fundamentalism and Communication : Culture, Media and the Public Sphere. U. Martensson, J. Bailey, P. Ringrose and A. Dyrendal (Eds.). London-New York : I. B. Tauris & Co Ltd, 349 p.
153. Fylypovych L., Tytarenko V. Transformation of religious values : dimensions of Religious Studies and Sociology. *Skhid*. 2021. Vol. 1 (3). P. 45–51.
154. Garrett J. Universal religion and religious diversity. April 2009. URL : <https://people.wku.edu/jan.garrett/urrd.htm> (date of access: 15.12.2020)
155. Gellner E. Relativism and Universals. *Rationality and Relativism*. M. Hollis & S. Lukes (Eds.). Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1982. P. 181–200.
156. Gill A. The Political Origins of Religious Liberty. New York : Cambridge University Press, 2008. 280 p.
157. Girard R. Ratzinger is Right. *New Perspectives Quarterly*. 2005. Vol. 22, No. 3. P. 42–48.
158. Global Eastern Orthodoxy : Politics, Religion, and Human Rights. G. Giordan, S. Zrinščak (Eds.). Cham, Switzerland : Springer, 2020. 271 p.
159. Global Human Rights : International Religious Freedom Policy. Congressional Research Service. April 10, 2023. URL : <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/IF/IF10803> (date of access: 15.06.2023)

160. God and Globalization. Vol. 1 : Religion and the Powers of the Common Life. M. L. Stackhouse, P. J. Paris & D. B. Obenchain (Eds.). Harrisburg, Pennsylvania : Trinity Press International, 2000. 304 p.

161. Golebiewski D. Christian Traditional Values Prefiguring the Development of Human Rights, 2014. URL : <https://www.e-ir.info/2014/07/03/christian-traditional-values-prefiguring-the-development-of-human-rights/> (date of access: 15.06.2020)

162. Golebiewski D. Religion and Globalization : New Possibilities, Furthering Challenges. *E-International Relations*. July 16, 2014. URL : <https://www.e-ir.info/2014/07/16/religion-and-globalization-new-possibilities-furthering-challenges/> (date of access: 15.06.2020)

163. Gorur A., Gregory J. Violence Based on Religion or Belief : Taking Action at the United Nations. Protecting Civilians in Conflict Program. January 2021. Washington : Stimson Center, 2021. 17 p.

164. Greckol S. Religious Fundamentalism and Freedom : Conflict or Common Cause. *Reasonable Accommodation and the Role of State : A Democratic Challenge*. Christian Brunelle & Patrick A. Molinari (Eds.). Montréal : Canadian Institute for the Administration of Justice, 2009. P. 1–30.

165. Guglielmi M. Globalization and Orthodox Christianity : A Glocal Perspective. *Religions*. 2018. Vol. 9, Iss. 7. P. 1–10. URL : <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/7/216> (date of access: 18.04.2020)

166. Gunn T. J. Do Human Rights Have a Secular, Individualistic & Anti-Islamic Bias? *Daedalus*. 2020. Vol. 149, Iss. 3. P. 148–169.

167. Gurbanli Z. The Universalism of Human Rights or Cultural Relativism? 12 August 2018. Baku Research Institute. URL : <https://bakuresearchinstitute.org/the-universalism-of-human-rights-or-cultural-relativism> (date of access: 19.07.2020)

168. Guroian V. Human Rights and Modern Western Faith : An Orthodox Christian Assessment. *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, No. 2. P. 241–247.

169. Habermas J. Notes on a Post-secular Society. Signandsight.com. 18.06.2008.
URL : <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (date of access: 19.09.2021)
170. Habermas J. Religion and Rationality : Essays on Reason, God and Modernity. E. Mendieta (Ed.). Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 2002. 176 p.
171. Habermas J. The Future of Human Nature. Cambridge : Polity Press, 2003. 127 p. URL : [//monoskop.org/images/3/36/Habermas_J%C3%B8rgen_The_Future_of_Human_Nature_2003.pdf](http://monoskop.org/images/3/36/Habermas_J%C3%B8rgen_The_Future_of_Human_Nature_2003.pdf) (date of access: 16.10.2021)
172. Harakas S. S. Human Rights : An Eastern Orthodox Perspectives. *Ecumenical Studies*. 1982. Vol. 19. P. 13–24.
173. Harding S. Representing Fundamentalism : The Problem of the Repugnant Cultural Other. *Social Research*. 1991. Vol. 58, No. 2. P. 373–394.
174. Harrelson W. J. The Ten Commandments and Human Rights. Revised edition. Macon, Georgia : Mercer University Press, 1997. 212 p.
175. Hedberg P. The Validity of Human Rights and the Problem of Religious Fundamentalism. *Fundamentalism in the modern world. Vol. 2 : Fundamentalism and Communication : Culture, Media and the Public Sphere*. London-New York : I. B. Tauris & Co Ltd, 2011. P. 49–72.
176. Henkin L. Religion, Religions, and Human Rights. *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, No. 2. P. 229–239.
177. Henkin L. The Age of Rights. New York : Columbia University Press, 1990. 220 p.
178. Henkin L. The Rights of Man Today. Boulder : Westview Press, 1978. 173 p.
179. Henle R. A Catholic view of human rights. *The philosophy of human rights : International perspectives*. A. Rosenbaum (Ed.). Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1980. P. 87–93.
180. Herskovits M. J. Cultural relativism : Perspectives in cultural pluralism. New York : Random House, 1972. 293 p.

181. Hibbard S. W. *Religious Politics and Secular States : Egypt, India and the United States*. Baltimore, Maryland : Johns Hopkins University Press, 2010. 328 p. чи треба
182. Hollenbach D. *Claims In Conflict : Retrieving and Renewing The Catholic Human Rights Tradition*. New York : Paulist Press International, 1979. 219 p.
183. Horwitz P. *The Sources and Limits of Freedom of Religion in a Liberal Democracy : Section 2(a) and Beyond*. *University of Toronto Faculty of Law Review*. 1996. Vol. 54, No. 1. P. 1–64.
184. Hovorun C. *Orthodox Fundamentalism : From Religion to Politics*. *The Wheel*. 2016. Issue 4 : Faith and Reason. P. 54–60.
185. *Human Dignity : The Internationalization of Human Rights*. New York : Aspen Institute for Humanistic Studies, and Dobbs Ferry : Oceana Publications, Inc., 1979. 203 p.
186. *Human Rights : Concepts and Standards*. Janusz Symonides (Ed.). London : Routledge, 2000. 392 p.
187. *Human Rights and Asian Values : Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London : Curzon Press, 2000. 330 p.
188. *Human Rights and Chinese Values : Legal, Philosophical, and Political Perspectives*. M. C. Davis (Ed.). Hong Kong and New York : Oxford University Press, 1995. 228 p.
189. *Human Rights and Global Diversity*. Caney S., Jones P. (Eds.). London : Frank Cass Publishers, 2001. 173 p.
190. *Human Rights and Religion : A Reader*. L. Gearon (Ed.). Brighton and Portland, UK : Sussex Academic Press, 2002. 404 p.
191. *Human Rights and Religious Values : An Uneasy Relationship?* A. A. Anna'im, J. D. Gort, H. Jansen and H. M. Vroom (Eds.). Amsterdam : Brill, Rodopi, 1995. 291 p.
192. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. J. Runzo, N. M. Martin, A. Sharma (Eds.). Oxford : Oneworld Publications, 2014. 400 p.

193. Human Rights and the World's Major Religions. Condensed and Updated Edition. W. H. Brackney (Ed.). Santa Barbara : Praeger, 2013. 467 p.
194. Human Rights and the World's Religions. L. S. Rouner (Ed.). Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1988. 220 p.
195. Human Rights in Africa : cross-cultural perspectives. A. A. An-Na'im, F. M. Deng (Eds.). Washington : The Brookings Institute, 1990. 415 p.
196. Human Rights in Asia. A Reassessment of the Asian Values Debate. L. Avonius, D. Kingsbury (Eds.). New York : Palgrave Macmillan, 2008. 254 p.
197. Human Rights in Judaism : Cultural, Religious and Political Perspectives. M. J. Broyde, J. Witte Jr. (Eds.). Northvale, New Jersey : Jason Aronson, 1998. 307 p.
198. Human rights in religious traditions. A. Swidler (Ed.). New York : Pilgrim Press, 1982. 114 p.
199. Human Rights in the Twenty-First Century : A Global Challenge. K. E. Mahoney and P. Mahoney (Eds.). Dordrecht, The Netherlands : Martinus Nijhoff Publishers, 1993. 1028 p.
200. Humanity Before God : Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics. Minneapolis, Minnesota : Fortress Press, 2006. 321 p.
201. Huntington S. P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. Summer 1993. P. 3–27.
202. Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon & Schuster, 1996. 367 p.
203. Hurd E. Sh. Beyond Religious Freedom : The New Global Politics of Religion. Princeton : Princeton University Press, 2015. 216 p.
204. Hurd E. Sh. Interview. *E-International Relations*. September 30, 2016. 5 p. URL : <https://www.e-ir.info/pdf/66010> (date of access: 19.12.2022)
205. Hurd E. Sh. The international politics of religious freedom. *IIC Quarterly, Special issue on "Living with Religious Diversity"*. 2014. Sonia Sikka and Lori G. Beaman (Eds.). P. 225–237.
206. Hurd E. Sh. The Political Authority of Secularism in International Relations. *European Journal of International Relations*. 2004. Vol. 10 (2). P. 235–262.

207. Ignatieff M. Human Rights as Politics and Idolatry. *The Tanner Lectures on Human Values*. Princeton : Princeton University, 2000. P. 287–349.
208. Ignatieff M. The Attack on Human Rights. *Foreign Affairs*. 2001. Vol. 80 (6). P. 102–116.
209. Inoguchi T., Newman E. Introduction : "Asian values" and democracy in Asia. Proceedings of a Conference at Hamamatsu, Shizuoka, Japan (28 March, 1997) as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum : The Future of the Asia-Pacific Region. URL : <http://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html> (date of access: 22.11.2022)
210. Intercultural Dialogue and Human Rights. L. Bonanate, R. Papini, W. Sweet (Eds.). Washington : The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. 428 p.
211. International Religious Freedom : Religion and International Diplomacy. Pew Research Center. May 8, 2007. URL : <https://www.pewresearch.org/religion/2007/05/08/international-religious-freedom-religion-and-international-diplomacy/> (date of access: 22.10.2021)
212. International Religious Freedom Act of 1998; As Amended. URL : <https://www.uscirf.gov/about-uscirf/international-religious-freedom-act-1998-amended> (date of access: 22.05.2022)
213. Invernizzi-Accetti C. Catholic Social Doctrine and Human Rights : From Rejection to Endorsement? *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*. 2018. Vol. 9, No. 2. P. 271–295.
214. Invernizzi-Accetti C. E. Relativism and Religion : Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York : Columbia University Press, 2015. 288 p.
215. Ishay M. The Human Rights Reader : Major Political Writings, Essays, Speeches, and Documents from the Bible to the Present. New York : Routledge, 1997. 384 p.
216. Ishtiaq A. Western and Muslim Perceptions of Human Rights. *Afrika Focus*. 1994. Vol. 10, No. 1–2. P. 29–54.

217. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York : Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
218. Islam and Human Rights in Practice : Perspectives Across the Ummah. Sh. Akbarzadeh, B. MacQueen (Eds.). New York : Routledge, 2008. 176 p.
219. Iturrieta P. M. The meaning of religious freedom in the secular public sphere. A dissertation submitted to the faculty of philosophy in candidacy for the degree of doctor of philosophy. Ottawa, Ontario : Dominican university college of Carleton university, 2017. 415 p.
220. Juergensmeyer M. The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1993. 306 p.
221. Klocek J., Bledsoe S. Global Trends and Challenges to Protecting and Promoting Freedom of Religion or Belief. Special Report. United States Institute of Peace. June 21, 2022. No. 510. 24 p.
222. Klug F. Values for a Godless Age : The Story of the United Kingdom's New Bill of Rights. Harmondsworth : Penguin Books, 2000. 304 p.
223. Kolodner E. Religious Rights in China : A Comparison of International Human Rights Law and Chinese Domestic Legislation. *Journal Pacific Basin Law Journal*. 1994. No. 12(2). P. 407–430.
224. Korkelia K. New Challenges to the Regime of Reservations under the International Covenant on Civil and Political Rights. *European Journal of International Law*. 2002. Vol. 13. P. 437–477.
225. Kraynak R. P. Christian Faith and Modern Democracy : God and Politics in the Fallen World. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 2001. 352 p.
226. Kramer M. Where Islam and Democracy Part Ways. *Democracy in the Middle East : Defining the Challenge*. Yehudah Mirsky and Matt Ahrens (Eds.). Washington : A Washington Institute monograph, 1993. P. 31–40 (257 p.)
227. Küng H. Global Responsibility : In Search of a New World Ethic. Eugene, OR : Wipf and Stock, 2004. 178 p.
228. Küng H. Yes to a Global Ethic. London : SCM Press, 1996. 239 p.

229. Langan J. Contrasting and Uniting Theology and Human Rights. *Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, No. 2. P. 249–255.
230. Lawrence B. B. *Defenders of God : The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco : Harper & Row, 1989. 306 p.
231. Leo XIII. Encyclical «*Humanum Genus*», 1884. URL : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html (date of access: 22.08.2022)
232. Lerner N. *Religion, Secular Beliefs and Human Rights : Second Revised Edition*. Leiden-Boston : Martinus Nijhoff, 2012. 286 p.
233. Lesnick H. The Rhetoric of Anti-Relativism in a Culture of Certainty. *Buffalo Law Review*. 2007. Vol. 55, No. 3. P. 887–928.
234. Li Xiaorong. *Ethics, human rights, and culture : Beyond relativism and universalism*. New York : Palgrave Macmillan, 2006. 274 p.
235. Little D., Kelsay J., Sachedina A. A. *Human Rights and the Conflict of Cultures : Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty (Studies in Comparative Religion)*. Columbia, South Carolina : University of South Carolina Press, 1988. 112 p.
236. Littman D. Universal Human Rights and ‘Human Rights in Islam’. *Midstream Journal*. 1999. Vol. 42, No. 2. P. 2–7.
237. Lobsang S. *Human rights and Buddhism : cultural relativism, individualism & universalism*. Thesis (LL. M.). Harvard : Harvard Law School, 1996. 168 p.
238. London E., Siddiqi M. *Religious Liberty Should Do No Harm*. Center for American Progress. April 2019. 22 p. URL : <https://www.americanprogress.org/wp-content/uploads/2019/03/ReligiousLiberty-report-6.pdf> (date of access: 22.09.2021)
239. Lorenzen T. Freedom from Fear : Christian Faith and Human Rights Today. *Pacifica Australasian Theological Studies*. 2016. Vol. 19, Iss. 2. P. 193–212.
240. Lorenzen T. Towards a Theology of Human Rights. *Review & Expositor*. 2000. Vol. 97, Iss. 1. P. 49–66.
241. Lukman H. *The Mirage of Dignity on the Highways of Human «Progress» : The Bystanders’ Perspective*. Bloomington : AuthorHouse, 2012. 780 p.

242. MacIntyre A. Relativism, power, and philosophy. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1985. Vol. 59, No. 1. P. 5–22.

243. Mack M. L. Religious Human Rights and the International Human Rights Community : Finding Common Ground – Without Compromise. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*. 2014. Vol. 13, Iss. 2 : Symposium on Law and Religion. P. 455–497.

244. Majumdar S., Villa V. In 2018, Government Restrictions on Religion Reach Highest Level Globally in More Than a Decade. Authoritarian governments are more likely to restrict religion. Pew Research Center, November 10, 2020. 105 p. URL : <https://www.pewresearch.org/religion/2020/11/10/in-2018-government-restrictions-on-religion-reach-highest-level-globally-in-more-than-a-decade/> (date of access: 24.11.2022)

245. Makrides V. N. Orthodox Christianity, Change, Innovation : Contradictions in Terms? *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*. Trine Stauning Willert and Lina Molokotos-Liederman (Eds.). London and New York : Routledge, 2012. P. 19–50.

246. Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World. Berger Peter, Huntington Samuel (Eds.). Oxford; New York : Oxford University Press, 2002. 374 p.

247. Maoz A. Can Judaism Serve as a Source of Human Rights. *Tel Aviv University Law Faculty Papers*. 2005. Paper 7. P. 677–721.

248. Marchenko A. Buddhism and the idea of human rights : relationship or contradiction. *Софія. Гуманітарно-релігійозна вісник*. 2021. № 2(18). С. 32–35.

249. Marchenko A., Kondratieva I. Religious and secular foundations and perspectives of human rights. *European Journal of Science and Theology*. 2023. Vol. 19, No. 2. P. 99–109.

250. Marcus R. A. Christianity and the Secular (Blessed Pope John XXIII Lecture Series in Theology and Culture). Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame, 2006. 99 p.

251. Maritain J. *Christianity and Democracy and The Rights of Man and Natural Law*. San Francisco : Ignatius Press, 2012. 195 p.
252. Marranci G. *Understanding Muslim Identity, Rethinking Fundamentalism*. London : Palgrave Macmillan, 2009. 183 p.
253. Maududi A. A. *Human Rights in Islam*. Leicester : The Islamic Foundation, 1976. 43 p.
254. Mayer A. E. *Islam and Human Rights : Tradition and Politics*. New York : Routledge, 2012. 322 p.
255. McCorquodale R., Fairbrother R. Globalization and Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 1999. Vol. 21, Iss. 3. P. 735–766.
256. Milbank J. The Gift of Ruling : Secularization and Political Authority. *New Blackfriars*. 2004. Vol. 85, Iss. 996. P. 212–238.
257. Moran G. *Uniquely human : the basis of human rights*. Bloomington, Indiana : Xlibris, 2013. 368 p.
258. Morsink J. *The Universal Declaration of Human Rights and the Challenge of Religion*. Columbia : University of Missouri Press, 2017. 402 p.
259. Moyn S. *Christian Human Rights*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2015. 248 p.
260. Muchilinski D. The Politics and Effects of Religious Grievance. Oxford Research Encyclopedia of Politics, September 30, 2019. URL : <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.783> (date of access: 24.10.2022)
261. Mullender R. Human Rights : Universalism and Cultural Relativism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 2003. Vol. 6, Iss. 3. P. 70–103.
262. Mullerson R. *Human Rights Diplomacy*. London : Routledge, 1997. 240 p.
263. Musodza A. The Church and Human Rights in Contemporary Society : Keynote Address to the Second National Conference on Church and Human Rights. 2018. URL : <http://shumbanyamuziwa.blogspot.com/2018/02/the-church-and-human-rights-in.html?view=flipcard> (date of access: 24.11.2022)

264. Nagaraj V. Human rights, fundamentalism, power and prejudice. *openDemocracy*. 17 November 2010. URL : <https://www.opendemocracy.net/en/5050/human-rights-fundamentalism-power-and-prejudice/> (date of access: 24.11.2022)

265. Nandy A., Trivedy Sh., Mayaram Sh., Yagnik A. *Creating a Nationality : The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*. Delhi, India : Oxford University Press, 1995. 212 p.

266. Nathan C. N. *The Changing Face of Religion and Human Rights : A Personal Reflection*. Leiden-Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009. 232 p.

267. Newlands G. *Christ and Human Rights : The transformative engagement*. New York : Routledge, 2006. 228 p.

268. Nurser J. *For All Peoples and All Nations : The Ecumenical Church and Human Rights*. Washington, District of Columbia : Georgetown University Press, 2005. 220 p.

269. Ochab E. U. After Years of Impunity for Mass Atrocities, Nigeria Faces a New Wave of Violence by a Daesh Affiliated Group. *Forbes*. February 20, 2020. URL : <https://www.forbes.com/sites/ewelinaochab/2020/02/20/after-years-of-impunity-for-mass-atrocities-nigeria-faces-a-new-wave-of-violence-by-a-daesh-affiliated-group/?sh=565e367b77c7> (date of access: 24.01.2023)

270. Orend B. *Human Rights : Concept and Context*. Petersburg, Ontario : Broadview Press, 2002. 272 p.

271. Orentlicher D. F. Relativism and Religion. *Human rights as politics and idolatry*. M. Ignatief, A. Gutmann (Eds.). Princeton : Princeton University Press, 2011. P. 141–158.

272. *Our Global Neighbourhood. The Report of the Commission on Global Governance*. New York : Oxford University Press, 1995. 432 p.

273. Owen J. Human Rights as Civil Religion : The Glue for Global Governance? *Criticizing Global Governance*. Markus Lederer and Philipp S. Müller (Eds.). New York : Palgrave Macmillan, 2005. P. 221–241.

274. Peerenboom R. Beyond universalism and relativism : The evolving debates about "values in Asia". *Indiana International & Comparative Law Review*. 2003. Vol. 14. No. 1. P. 1–85.

275. Perera L. P. N. Buddhism and Human Rights : A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights. Colombo : Karunaratne & Sons, 1991. 145 p.

276. Perreau-Saussine E. Catholicism and Democracy : An Essay in the History of Political Thought. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2012. 200 p.

277. Perry M. J. A Right to Religious Freedom? The Universality of Human Rights, The Relativity of Culture. *Roger Williams University Law Review*. 2005. Vol. 10, Iss. 2, Article 5. P. 385–425.

278. Perry M. J. Christianity and Human Rights. *Christianity and Law : An Introduction (Cambridge Companions to Religion)*. J. Witte & F. Alexander (Eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 2008. P. 237–248.

279. Perry M. J. Liberal Democracy and Religious Morality. *DePaul Law Review*. 1998. Vol. 48, Iss. 1, Article 2. P. 1–50.

280. Perry M. J. The idea of human rights: four inquires. New York : Oxford University Press, 1998. 162 p.

281. Perry M. J. The Morality of Human Rights : A Nonreligious Ground? *Emory Law Journal*. 2005. Vol. 54. P. 97–150.

282. Perry M. J. Towards a Theory of Human Rights : Religion, Law, Courts. Cambridge : Cambridge University Press, 2007. 270 p.

283. Philpott D. No human rights without God. *OpenGlobalRights*. May 28, 2014. URL : <https://www.openglobalrights.org/no-human-rights-without-god/> (date of access: 24.04.2022)

284. Politics of Religious Freedom. W. F. Sullivan, E. Sh. Hurd, S. Mahmood, and P. G. Danchin (Eds.). Chicago : The University of Chicago Press, 2015. 344 p.

285. Pollis A. Eastern Orthodoxy and Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 1993. Vol. 15, No. 2. P. 339–356.

286. Predko O. I. Religious faith : existential anthropological meanings. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2019. № 16. P. 33–42.
287. Predko O., Predko D. Imperatives of Spirituality : Essence and Key Meanings. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 2020. № 10(1). P. 69–78.
288. Price D. E. Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights : A Comparative Study. Westport, Connecticut : Praeger, 1999. 221 p.
289. Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities. Guidelines for the Norwegian Foreign Service. Norwegian Ministry of Foreign Affairs, 2013. 27 p. URL : https://www.regjeringen.no/contentassets/b7384abb48db487885e216bf53d30a3c/guidelines_minorities.pdf (date of access: 24.02.2023)
290. Qutb S. Milestones (Ma'alim fi'l-tareeq). Birmingham : Maktabah Booksellers and Publishers, 2006. 392 p.
291. Raday F. Traditionalist Religious and Cultural Challengers – International and Constitutional Human Rights Responses. *Israel Law Review*. 2008. Vol. 41, Iss. 3. P. 596–634.
292. Raja M. A. S. Religious Values and Worldviews. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. 2019. URL : https://www.academia.edu/40419732/Religious_Values_and_Worldviews (date of access: 24.07.2021)
293. Rapporteur's Digest on Freedom of Religion or Belief. Geneva, 10 March 2011. 107 p. URL : <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Religion/RapporteursDigestFreedomReligionBelief.pdf> (date of access: 23.08.2021)
294. Ratzinger J. Messa «Pro Eligendo Romano Pontefice», April 18, 2005. URL : https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html (date of access: 23.06.2022)
295. 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-ratzinger/> (date of access: 29.05.2022)

296. Reed E. D. *The Ethics of Human Rights : Contested Doctrinal and Moral Issues*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007. 221 p.

297. *Regulating Religion : Case Studies from around the Globe*. Richardson J. T. (Ed.). New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004. 592 p.

298. *Relativism : Interpretation and Confrontation*. Michael Krausz (Ed.). Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1989. 503 p.

299. *Religions and Freedom of Expression : The Predicament of Freedom in Different Societies*. Cairo, Egypt : Cairo Institute for Human Rights Studies, 2007. 76 p.

300. *Religion and Human Rights*. John Kelsay and Sumner B. Twiss (Eds.). New York : The Project on Religion and Human Rights, 1994. 123 p.

301. *Religion and Human Rights : An Introduction*. John Witte, Jr. and M. Christian Green (Eds.). New York : Oxford University Press, 2012. 416 p.

302. *Religion and human rights : basic documents*. Tad Stahnke and J. Paul Martin (Eds.). New York : Center for the Study of Human Rights Columbia University, 1997. 262 p.

303. *Religion and Human Rights : Competing Claims?* P. Juviler, C. Gustafson (Eds.). New York : Routledge, 1999. 256 p.

304. *Religion and human rights towards a culture of coexistence (Materials of peace and human rights; 20)*. Barcelona : Office for the Promotion of Peace and Human Rights, Government of Catalonia, 2010. 73 p.

305. *Religion and Public Policy : Human Rights, Conflict, and Ethics*. S. B. Twiss, M. Gh. Simion, and R. L. Petersen (Eds.). New York & Cambridge, United Kingdom : Cambridge University Press, 2015. 414 p.

306. *Religion and State. An Interdisciplinary Roundtable Discussion held in Vouliagmeni, Greece, October 1999*. Cambridge, Massachusetts : Harvard Law School Human Rights Program, 2004. 94 p.

307. Religion and the Discourse of Human Rights. Hanoch Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern (Eds.). Jerusalem : Offset Natan Shlomo L.T.D., 2014. 574 p.
308. Religion and the Human Rights Movement. By Jean-Paul Marthoz and Joseph Saunders. 2013. 22 p.
309. Religion, Human Rights and International Law : A Critical Examination of Islamic State Practices. Javaid Rehman and Susan Breau (Eds.). Leiden : Brill, 2007. 576 p.
310. Religious Diversity and Human Rights. Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot (Eds.). New York : Columbia University Press, 1996. 368 p.
311. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic. Nina Käsehage (Ed.) Bielefeld : transcript Verlag, 2021. 276 p.
312. Religious Human Rights in Global Perspective : Religious Perspectives. John Witte Jr. and Johan D. van der Vyver (Eds.). The Hague, Netherlands : Nijhoff Publishers, 1996. Vol. 1. 597 p., Vol. 2. 670 p.
313. Renteln A. D. International Human Rights. Universalism Versus Relativism. Newbury Park, California : Sage Publications, 1990. 205 p.
314. Renteln A. D. Relativism and the search for human rights. American Anthropologist. 1988. Vol. 90, No. 1 P. 56–72.
315. Report on safeguarding freedom of religion or belief for the successful implementation of the 2030 Agenda for Sustainable Development. 16 October 2020. URL : <https://www.ohchr.org/en/calls-for-input/report-safeguarding-freedom-religion-or-belief-successful-implementation-2030> (date of access: 20.04.2022) інформація по країнам.
316. Rethinking Secularism. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen (Eds.). Oxford : Oxford University Press, 2011. 328 p.
317. Rethinking the Human. Molina J. M., Swearer D. K. (Eds.). Cambridge : Harvard University Press, 2010. 138 p.
318. Rhoda E. H. Human Rights and the Search for Community. Boulder, Colorado : Westview Press, 1995. 255 p.

319. Richardson J. T. The Sociology of Religious Freedom : A Structural and Socio-Legal Analysis. *Sociology of Religion*. 2006. Vol. 67, No. 3. P. 271–279.
320. Richardson J. T., Introvigne M. ‘Brainwashing’ Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on ‘Cults’ and ‘Sects.’ *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2001. Vol. 40, No. 2. P. 143–168.
321. Robertson R. Globalization : Social Theory and Global Culture. London, Newbury Park, and New Delhi : SAGE Publications, 1992. 211 p.
322. Rorty R. Human rights, rationality and sentimentality. *On human rights : The Oxford Amnesty Lectures*. Stephen Shute and Susan Hurley (Eds.). New York : Basic Books, 1993. P. 111–134.
323. Roudometof V. The Glocalizations of Christianity in Europe : A Global-Historical Perspective. *European Glocalization in Global Context*. Roland Robertson (Ed.). London and New York : Palgrave MacMillan, 2014. P. 62–81.
324. Ruston R. Human Rights and the Image of God. London : SCM Press, 2004. 312 p.
325. Sachedina A. Islam and the Challenge of Human Rights. New York : Oxford University Press, 2009. 248 p.
326. Sachedina A. The Clash of Universalisms : Religious and Secular in Human Rights. *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*. 2007. Vol. 9, No. 3 : Human Dignity and Justice. P. 49–62.
327. Sadaqat A. Human Rights in The Monotheistic Religions : Justification of Human Rights in the perspective of monotheistic religion according to Human Rights Theories. Oslo : Norwegian School of Theology, 2017. 115 p.
328. Saleh N. S. S. N. A Conceptual Analysis of ‘Rights’ in the International and Islamic Human Rights Instruments. *American International Journal of Contemporary Research*. 2012. Vol. 2, No. 4. P. 155–164.
329. Schirmacher T. P. Human Rights and Christian Faith. *Global Journal of Classical Theology*. 2002. Vol. 3, No. 2. URL : <http://www.globaljournalct.com/human-rights-and-christian-faith/> (date of access: 20.09.2021)

330. Schreuer C. Regionalism vs. Universalism. *European Journal of International Law*. 1995. Vol. 6. P. 477–499.

331. Seljak D. Protecting religious freedom in a multicultural Canada. *Creed, freedom of religion and human rights. Special issue of Diversity Magazine*. Summer 2012. Vol. 9:3. URL : <https://www.ohrc.on.ca/en/creed-freedom-religion-and-human-rights-special-issue-diversity-magazine-volume-93-summer-2012/protecting-religious-freedom-multicultural-canada> (date of access: 22.09.2022)

332. Sen A. *Development as Freedom*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 366 p.

333. Sen A. *Human Rights and Asian Values*. New York : Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997. 34 p.

334. 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.

335. Shanawez H. Human Security in Asia : by Universal Human Right or Cultural Relativism? *BIGD Working Paper Series*. 2015. No. 28. URL : <https://docplayer.net/50680859-Human-security-in-asia-by-universal-human-right-or-cultural-relativism.html> (date of access: 20.04.2023)

336. Shboul H. A. Discussing Islamic Fundamentalism and Its Role in Politicizing Religion. *Open Journal of Political Science*. 2020. Vol.10, No. 4. P. 626–637.

337. Shongwe M. N. 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. URL : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2802078 (date of access: 20.09.2022)

338. Sim M. A Confucian Approach to Human rights. *History of Philosophy Quarterly*. 2004. Vol. 21, No. 4. P. 337–356.

339. Sim M. Confucian values and human rights. *The Review of Metaphysics*. 2013. Vol. 67, No. 1. P. 3–27.

340. Soler Ch. Law and religion in a multicultural context – a false confrontation of values? *Civil Society Project report*. 2006. P. 287–306.
341. Spickard J. V. Human Rights as a World Religion : Reflections on the Ideologies of a Globalized, Multi-Cultural World. *Our House Articles, Posters, and Presentations*. 1998. 61. URL : <https://core.ac.uk/download/pdf/217140116.pdf> (date of access: 20.11.2022)
342. Stackhouse M. L. The Intellectual Crisis of a Good Idea. *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, No. 2. P. 263–268.
343. Stone S. A Jewish perspective on human rights. *Society*. 2004. 41(2). P. 17–22.
344. Stout J. *Democracy and Tradition*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2004. 348 p.
345. Sullivan W. F. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2005. 286 p.
346. Tabi J. I. The challenge of African Christianity to human rights. Exploring the response of the Diocese of Kampala in the Anglican Church of Uganda to Human Rights. Oslo: Norwegian School of Theology, 2016. 119 p.
347. Taylor L. F. *Catholic Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. 312 p.
348. Tesón F. R. International Human Rights and Cultural Relativism. *Virginia Journal of International Law*. 1985. Vol. 25. P. 869–898.
349. Thames K., Mandaville P. Maintaining International Religious Freedom as a Central Tenet of US National Security. Special Report. United States Institute of Peace. October 2022. No. 513. 16 p.
350. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam. 1990. Adopted during the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers. Cairo, Egypt. URL : [https://elearning.icrc.org/detention/en/story_content/external_files/Human%20Rights%20in%20Islam%20\(1990\).pdf](https://elearning.icrc.org/detention/en/story_content/external_files/Human%20Rights%20in%20Islam%20(1990).pdf) (date of access: 20.12.2022)
351. The Constitution of the Islamic Republic of Iran. Last amended in 1989. URL : <https://www.refworld.org/docid/3ae6b56710.html> (date of access: 27.10.2022)

352. The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics. Berger Peter L. (Ed.). Grand Rapids, Michigan : Eerdmans Publishing Company, 1999. 143 p.
353. The East Asian Challenge For Human Rights. Joanne Bauer and Daniel A. Bell (Eds.). Cambridge, United Kingdom; New York : Cambridge University Press, 1999. 412 p.
354. The Freedom to do God's Will : Religious Fundamentalism and Social Change. James Busuttil, Gerrie ter Haar (Eds.). London, New York : Routledge, 2003. 272 p.
355. The Fundamentalism Project. M. E. Marty, R. S. Appleby (Eds.). Vol. 1. Fundamentalisms observed. Chicago : University of Chicago Press, 1991. 872 p.
356. The Globalization of Ethics : Religious and Secular Perspectives. William M. Sullivan and Will Kymlicka (Eds.). New York : Cambridge University Press, 2007. 305 p.
357. The globalization of human rights. Jean-Marc Coicaud, Michael W. Doyle, and Anne-Marie Gardner (Eds.). Tokyo, New York, Paris : United Nations University Press, 2003. 208 p.
358. The Globalization Reader. Frank J. Lechner, John Boli (Eds.). New Jersey : Blackwell Publishing, 2015. 610 p.
359. The Limits of Pluralism : Neo-Absolutisms and Relativism. H. R. Hoetink (Ed.). Amsterdam : Praemium Erasmianum Foundation, 1995. 183 p.
360. Tilley J. J. Cultural Relativism. *Human Rights Quarterly*. 2000. Vol. 22, No. 2. P. 501–547.
361. Tracy D. Religion and Human Rights in The Public Realm. *Daedalus*. 1983. Vol. 112, No. 4. P. 237–254
362. Traer R. Buddhist Affirmations of Human Rights. *Buddhist-Christian Studies*. 1988. Vol. 8. P. 13–19.
363. Traer R. Faith in Human Rights : Support in Religious Traditions for a Global Struggle. Washington, District of Columbia : Georgetown University Press, 1991. 239 p.

364. Twiss S. B. History, Human Rights and Globalization. *Journal of Religious Ethics*. 2004. Vol. 32, Iss. 1. P. 39–70.

365. Twiss S. B. Moral Grounds and Plural Cultures : Interpreting Human Rights in the International Community. *Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26, № 2. P. 271–282.

366. Twiss S. B. Religion and Human Rights : A Comparative Perspective. *Explorations In Global Ethics : Comparative Religious Ethics And Interreligious Dialogue*. Twiss S. B., B. Grelle (Eds.). Boulder, Colorado : Westview Press, 1998. P. 155–175.

367. Understanding Religious Pluralism : Perspectives from Religious Studies and Theology; Peter C. Phan and Jonathan Ray (Eds.). Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2014. 338 p.

368. Universal Islamic Declaration of Human Rights, adopted by the Islamic Council of Europe on 19 September 1981. URL : http://hrlibrary.umn.edu/instreet/islamic_declaration_HR.html (date of access: 27.12.2022)

369. Varieties of Religious Establishment. Beaman L. G., Sullivan W. F. (Eds). London : Ashgate, 2013. 244 p.

370. Vienna Declaration and Programme of Action. Adopted 25 June 1993 by the World Conference on Human Rights in Vienna. URL : <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action> (date of access: 28.10.2022)

371. Vincent R. J. Human Rights and International Relations. Cambridge : Cambridge University Press, 1986. 196 p.

372. Vyver J. D. van der. Religious Fundamentalism and Human Rights. *Journal of International Affairs*. 1996. Vol. 50, No. 1 : Religion : Politics, Power and Symbolism. P. 21–40.

373. Waite J. M. Religious Human Rights in Global Perspective : Legal Perspectives. *BYU Law Review*. 1998. Iss. 2, Article 13. P. 681–703.

374. Waldron J. The Injury Done by Christian Silence to Public Debate over America's Use of Torture. *Journal of Law, Philosophy and Culture*. 2008. Vol. 2, No. 1. P. 1–22.

375. Waters M. *Globalization*. London : Routledge, 2001. 247 p.

376. Williams N. The Failure of the Right to Freedom of Religion and Belief? : The Case of Southeast Asia. September 10, 2019. URL : <https://ohrh.law.ox.ac.uk/the-failure-of-the-right-to-freedom-of-religion-and-belief-the-case-of-southeast-asia/> (date of access: 28.12.2022)

377. Williams R., Archbishop of Canterbury. Religious Faith and Human Rights. May 1, 2008. URL : http://www.lse.ac.uk/assets/richmedia/channels/publicLecturesAndEvents/transcripts/20080501_RowanWilliams_tr.pdf (date of access: 26.11.2022)

378. Witte J., Jr. Law, Religion and Human Rights. *Columbia Human Rights Law Review*. 1996. Vol. 28, No. 1. P. 1–31.

379. Witte J., Jr. A Dickensian Era of Human Rights : An Update on Religious Human Rights in Global Perspective. *William & Mary Law Review*. 2001. Vol 42, Iss. 3, Article 5. P. 707–770.

380. Witte J., Jr., Latterell J. Christianity and human rights : past contributions and future challenges. *Journal of Law and Religion*. 2015. Vol. 30, No. 3. P. 353–385.

381. Zagrebelsky G. One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*. Susanna Mancini and Michel Rosenfeld (Eds.). Oxford : Oxford University Press, 2014. P. 247–268.

382. Yang F. *Religion in China : Survival and Revival under Communist Rule*. New York : Oxford University Press, 2012. 264 p.

383. Yang F. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China. *Sociological Quarterly*. 2006. Vol. 47, No. 1. P. 93–122.

ДОДАТКИ

Додаток 1

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України

1. Марченко А. О. Релігія і права людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2(20). С. 32-36. DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.8>
2. Марченко А. О. Релігійний фундаменталізм і права людини: ідея та сучасна практика. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1(19). С. 27-32. DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.19.6>
3. Marchenko A. Buddhism and the idea of human rights: relationship or contradiction. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2021. № 2(18). С. 32-35. DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.7>
4. Марченко А. О. Субсидіарність як принцип врядування в соціальному вченні католицької церкви: сутнісні риси та особливості. *Вісник Черкаського університету. Серія: філософія*. 2019. Вип. 1. С. 93-99. DOI: <https://doi.org/10.31651/2076-5894-2019-1-93-99>

**Статті в періодичних наукових виданнях,
проіндексованих у базі даних Scopus**

1. Marchenko A., Kondratieva I. Religious and secular foundations and perspectives of human rights. *European Journal of Science and Theology*. 2023. Vol. 19, No. 2. P. 99-109. URL: <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=58153707700>

Публікації, які додатково розкривають результати дисертації

1. Марченко А. О. Релігійні права і свободи в умовах пандемії COVID-19: гарантування vs. обмеження. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2020. №2 (16). С. 83-84.

Апробація матеріалів дисертації

1. Marchenko A. O. The role of Protestantism in formation of human rights concepts. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022"* (Kyiv, May 11-12, 2022, онлайн): [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2022. P. 297-300.
2. Марченко А. «Азійські цінності» і права людини у вимірах культурного релятивізму та універсалізму. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія»*: зб. наук. статей і тез за результатами XIV Міжнар. наук. конфер. «Проблеми ідентичності в умовах соціокультурних викликів сучасності» (м. Острог, 14 трав. 2021 р., онлайн). Острог: Вид-во НаУОА, 2022. Вип. 21. С. 24-28.
3. Marchenko A. O. Religious and cultural relativism and the universalism of human rights: is a compromise possible?. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021"* (Kyiv, April 21-22, 2021, онлайн): [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2021. P. 267-269.
4. Marchenko A. O. Religion and human rights in the context of globalization. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020"* (Kyiv, April 22-23, 2020, онлайн): [Abstracts]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2020. P. 146-148.
5. Марченко А. О. Релігійно-етичне підґрунтя іудейської парадигми прав людини. *Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному суспільстві»* (м. Харків, 22 травня 2020 р., онлайн). Харків: Друкарня Мадрид, 2020. С. 100-104.
6. Марченко А. О. Релігійні права і свободи в умовах пандемії COVID-19: гарантування vs. обмеження. Міжнародна наукова конференція VI Танчерівські читання «Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії» (м. Київ, 27 жовтня 2020 р., онлайн).