

Несправа М.В.

Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ

ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ І АКсіОЛОГІЯ В ХРИСТІЯНСТВІ ТА ІСЛАМІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

У статті представлений порівняльний аналіз християнської та мусульманської філософсько-правових парадигм. Показано, що їх схожість визначається спільним біблійним походженням. Правова онтологія як у християнстві, так і в ісламі ґрунтується на вірі в первинність Божого закону, а правова антропологія – на визнанні людини вищим Божим творінням. Розглянуто особливості тлумачення базових понять правової аксіології християнськими та мусульманськими мислителями. Виокремлено спільне та відмінне в підходах до розуміння і застосування таких ціннісних категорій, як свобода і справедливість. Доведено, що акцентуація уваги на схожих позиціях у філософсько-правовій сфері та готовність до компромісу щодо різниці в поглядах сприятимуть ефективній взаємодії європейської та ісламської правових систем.

Ключові слова: правова онтологія, правова антропологія, правова аксіологія, Боже право, природне право, позитивне право, право на життя, людська гідність, свобода, рівність, справедливість.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями. У другому десятиріччі XXI століття Європа постала перед двома взаємопов'язаними загрозами: навалою нелегальних мігрантів із мусульманських країн Близького і Середнього Сходу та терористичними атаками джихадистів. Природно, що сучасна європейська громадська думка сприймає іслам як фактор, що загрожує політичній стабільності і безпеці континенту, посилаючись на сформульовану Самюелем Хантінгтоном теорію зіткнення цивілізацій. Але під час детального наукового розгляду окреслена проблема виявляється більш складною і багатопланою, і центральне місце в ній займає взаємовідношення правових систем як засобів регулювання соціальних відносин. Характерно, що більшість критиків ісламської правової системи, які заявляють про її несумісність з європейською системою, стоять на позиціях секулярної позитивістської концепції права і не беруть до уваги той факт, що європейське право сформувалося і довгий час розвивалося під потужним впливом християнських принципів. Тому, на наш погляд, задля усунення конфліктів та налагодженні діалогу правових культур сьогодні мало акцентувати увагу на дихотомії європейського та ісламського права, натомість треба глибоко вивчати діалектичну єдність і боротьбу не двох, а

трьох правових парадигм, які зійшлися в Європі, – християнської, мусульманської та секулярної. Саме на цьому шляху можливе досягнення ціннісної комунікації між ними, адже мусульманську та християнську парадигми об'єднує їх релігійна сутність, а християнську та секулярну – їхня приналежність до європейського культурного простору. При цьому починати треба з компаративістського аналізу не нормативних відмінностей, які мають поверховий характер, а тих філософських засад вказаних правових парадигм, котрі розкривають їхню глибинну сутність. Як було вказано, погляд на мусульманську правову систему скрізь призму секуляризму є домінуючим у правознавстві, тому саме порівняння філософсько-правових позицій християнства та ісламу представляє особливий науковий інтерес і має практичну актуальність.

Аналіз досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Компаративістському аналізу різноманітних аспектів християнства та ісламу присвячені роботи Абдіяха Акбар Абдул-Хака, Роджера Арнальдеса, Томаса Давіда, Марії Джамі, Джуліо Базетті-Санті, Джона Манна і Марка Сіляндера, Роберта Спенсера, Роберта Уіллена, Фрітьофа Шуона. Але в означених наукових

дослідженнях не розглядаються правові аспекти цих двох світових релігій. Глибокий і багатограний аналіз різних релігійних правових систем міститься в працях Леоніда Сюккіяйнена і Роберта Траера. Особливості вмісту концепту прав людини в релігійних правових системах досліджує український правознавець Дмитро Лук'янов. Утім, ці науковці не акцентують увагу на філософсько-правових (онтологічних, антропологічних та аксіологічних) засадах цих систем.

Формування цілей статті (постановка завдання). Стаття має на меті, використовуючи метод компаративістського аналізу, визначити спільні та відмінні риси християнської та ісламської філософсько-правових парадигм.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Християнство та іслам відносяться до авраамістичних релігій, тобто мають спільне духовне коріння, яке криється в Старому Завіті. Саме в старозавітні часи були закладені ті правові основи, котрі через віки трансформувалися в принципи як європейського, так і мусульманського права. Першоджерелом цих принципів є віра в Божественне походження всього суцього. Саме ця віра постає тим зерном, з якого виростають характерні для християнства та ісламу онтологія, аксіологія та антропологія права. З онтологічної точки зору вона відкриває, що закон Божий є первинним по відношенню до інших видів права – природного і позитивного. З антропологічної – генерує загальне розуміння концепту прав людини через категорії людської гідності та рівності. З аксіологічної – складає основу для всіх інших цінностей, зокрема свободи і справедливості.

Схожість християнського і мусульманського підходів до сутності права ґрунтується на біблійному розумінні світопорядку як Божого встановлення. Від цього логічним чином походить онтологічний постулат про первинність Божого закону. Видатний християнський теолог Фома Аквінський довів, що кожен закон у кінцевому рахунку походить із того, що він називає вічним законом. «Вічний закон» відноситься до пророчого упорядкування Богом усіх створених речей до їх належного кінця. Людина бере участь у цьому божественному порядку в силу того, що Бог створює в неї як бажання, так і здатність розрізняти, що є добре і що зле (філософ називає цю здатність «світлом природного розуму») [1]. Із цієї точки зору природне право є лише продовженням вічного закону, а позитивне право є похідним від природного права. Такий підхід докорінно відрізняється від домінуючої в Європі секулярної

онтології права, за якою джерелом права вважається нація. Проте він співвідноситься з ісламською концепцією права, визначна риса якої полягає в тому, що вона джерелом права визнає «божественний закон» – шариат. Як вказує Леонід Сюккіяйнен, сучасна ісламська думка виходить із того, що західна позитивістська концепція, заснована на розумінні права як сформульованих самою людиною і визнаних державою норм, не спирається на об'єктивний критерій, який може бути покладений в основу визначення природи права. Таким критерієм є лише божественна воля, не схильна до впливу суб'єктивних інтересів та бажань. Для мусульман ця воля виражена в шариаті – Корані та Сунні Пророка [2, с. 26]. Таким чином, християнство та іслам сходяться в тому, що онтологічну сутність права слід шукати поза природним і позитивним правом – у Божому праві. А оскільки це право не є ні прямим наслідком природи людини, ні дарунком держави, то воно з'являється не в результаті суспільного договору і не внаслідок закріплення в законодавчих актах. Із точки зору як християнських, так і мусульманських мислителів, формальні норми закону повинні виконуватися, оскільки вони відображають Божий закон і, таким чином, є морально виправданими, а не просто тому, що цей закон продукований державою. Зокрема, в кантіанстві йдеться про те, що держава повинна бути обмежена правом, правом у його вищому Божественному сенсі, в тому сенсі, від якого походять й інші духовні цінності, такі як добро, правда, мораль, совість і справедливість. Аналогічним чином мусульманські мислителі, виходячи з принципу верховенства шариату, виділяють близько 70 віршів Корану, присвячених таким основоположним засадам права, як гідність і свобода людини, рівність і справедливість [2, с. 37].

Щодо релігійного розуміння антропології права, то його екзистенціальний вміст розкриває право на життя, яке ґрунтується на визнанні факту творіння людини «за образом і подобою Божою». Роберт Траер зазначає, що право на життя, котре вважали первинним серед природних прав, по суті впливає з того значення, яке Бог дає життю людини, шляхом її створення та спасіння [3]. Від цього ж у своїй аргументації відштовхується і фікх – мусульманське правознавство. «Життя – це дар Господа, і право на життя гарантовано кожному» – вказано в статті 2 Каїрської декларації про права людини в ісламі. «Збереження людського життя протягом часу, відпущеного Господом, є обов'язком, котрий наказаний шариатом» [4]. Отже, і християни, і мусульмани переконані, що право індивіда на життя зумовлено тільки тим, що він як людина є

Божим творінням. Опонуючи апологетам концепції природного права, вони доводять, що це право не зумовлене біологічною природою людини, бо всім зрозуміло, що воно докорінно відрізняється від, скажімо, прав тварин та інших об'єктів навколишнього середовища, які відстоюють «зелені». А в дискусії з прихильниками конвенціональної теорії релігійні філософи апелюють до того аргументу, що право людини на життя не залежить від обіцянки іншого суб'єкта не вбивати її: життя людини може від цього залежати, але не право на життя.

Очевидно, що в релігійному розумінні базова для правової антропології категорія – гідність людської особистості – також логічним чином походить із віри у створення людини за образом Божим для участі у виконанні Божественного задуму про людину і світ. Це поняття є ключовим в усіх християнських конфесіях, бо саме через нього знаходить своє тлумачення гуманістичний зміст Євангелія. Як наголошує Де Гаай Фортман, Христос – Бог і людина – є найглибшим джерелом і гарантією гідності людської особистості [5]. Ісламська правова думка, розглядаючи означену категорію, відштовхується від закріпленого в Корані виключного місця людини поміж усього, що було створене Аллахом. На їхню думку, це, зокрема, простежується в нагадуванні про те, що Аллах «надав вам вигляд (людський) і зробив прекрасним вигляд цього...» (64: 3) [2, с. 39]. Утім, здається, що таке цитування скоріше аргументує перевагу, ніж власне гідність людини.

Але, на нашу думку, важливіше звернути увагу на те, що, не дивлячись на розбіжності в акцентах, за своєю суттю католицьке, православне і мусульманське тлумачення людської гідності об'єднує дещо спільне, що кардинально відрізняє їх від протестантського. Згідно з останнім гідність притаманна людині від природи, тобто вона фактично не відрізняється від права на життя, і навіть грішник зберігає гідність, яка не піддається людському контролю, оскільки нею його наділив Бог. Отже, щоб бути гідною, від людини не вимагається внутрішньої духовної праці. Таким чином, у протестантському трактуванні, яке було покладене в основу ліберального права, ця категорія певною мірою втрачає свій моральний сенс. Напроти, богослови апостольських християнських Церков виходять із того, що прийняття Господом Ісусом Христом повноти людської природи, крім гріха (див.: Євр. 4:15), свідчить, що гідність не поширюється на спотворення, що виникли в цій природі в результаті гріхопадіння. Зокрема, аксіологія, розвинена в рамках православ'я, розрізняє цінність і гідність особистості. Цінність – це те, що дано, а

гідність – це те, що набувається. Здійснюючи добро, особистість набуває гідності. Навпаки, коли індивід обирає зло, свобода вибору веде до саморуйнування і завдає шкоди гідності людини та суспільній моралі. Цікаво, що саме звідси походить і українське визначення такої людини – негідник. Таким чином, у християнській традиції поняття «гідність» має насамперед моральне значення, а уявлення про те, що гідне, а що негідне, тісно пов'язане з моральними або аморальними вчинками людини та з внутрішнім станом її душі. Більше того, православна Церква наголошує, що визнання гідності особистості означає утвердження її моральної відповідальності [6]. Схожу позицію займає і католицька Церква. «Людина отримує від Бога свою істотну гідність і разом з нею – здатність вивисуватися над будь-яким суспільним порядком у пошуках істини і добра, – зазначав Папа Іоан-Павло II. – Однак вона зумовлена і тією соціальною структурою, в якій живе, одержаним вихованням і навколишнім середовищем» [7].

У шариаті статус індивіда заснований, перш за все, на підпорядкуванні його волі Аллаха, який визначає гідність людини, оцінює його поведінку і, в кінцевому рахунку, віддає йому в тій мірі, в якій людина дотримується приписів шариату. Такою ознакою є наближення до Аллаха, благочестя. Ця ідея в закінченому вигляді сформульована в Корані: «Найшановніший Аллахом серед вас – найбільш благочестивий» (49:13). Благочестя, наближення до Аллаха як підстава особливої пошани і поваги практично виступає у формі двох взаємозалежних критеріїв людської гідності: віри в Аллаха і знання його приписів, засвоєння їхнього змісту. Мусульманські правознавці підкреслюють, що, на відміну від чисто природних або соціальних властивостей, які люди, як правило, не обирають, зазначені дві якості в принципі може придбати будь-яка людина за своєю волею [2, с. 36]. У статті 1 Каїрської декларації про права людини в ісламі проголошується, що справжня віра є гарантією зростання рівня гідності людини в міру руху її по шляху свого вдосконалення [4]. Як бачимо, православ'я, католицизм та іслам схожі в переконанні, що людської гідності без благочестя, без добродійності, без духовного самовдосконалення не буває. У такому тлумаченні ця категорія має не абсолютний, а реляційний характер, і, перш за все, вона оцінюється, виходячи з моральних критеріїв.

Означене розуміння людської гідності віддзеркалюється і в підходах до права як форми свободи. Як задекларував Всеправославний Собор, дар свободи є одним із вищих дарів Бога людині і як конкретному носію образу особистого Бога, і як члену співтовариства особистостей, які в єдності

людського роду по благодаті відображають життя і спілкування Божественних Осіб у Святій Трійці [8].

Розглядаючи свободу як Божий дар, релігійна парадигма тим самим закладає і передумови її обмеження та встановлює баланс між правами і обов'язками індивіда. «Той, Хто створив на початку людину зробив її вільною і самовладною, обмеживши її одним лише законом заповіді», – проповідував святий Григорій Богослов [9]. Розкриваючи діалектичність означеної категорії, християнські наставники показують, що свобода дозволяє людині досягати успіху в сходженні до духовної досконалості, але в той же час включає в себе і небезпеку непослуху, виходу з підпорядкування Богу і через те – гріхопадіння, трагічним наслідком якого є існування зла у світі. Святий апостол Павло попереджав: «Усе мені дозволено, та не все корисно. Усе мені дозволено, та не все назідає» (1 Кор. 10: 23-24, 29). Отже, християнська позиція виражається в тому, що свобода без відповідальності і любові веде врешті-решт до втрати свободи.

В ісламі свобода тлумачиться передусім як непідвладність. В якості аргументу мусульманськими правознавцями наводиться зафіксований Кораном опис діянь Аллаха, який віддав все створене ним у розпорядження людей: «Волею Своєю підкорив вам повністю те, що на небесах, і те, що на землі» (45:13). У сучасних правових актах, зокрема в Каїрській декларації, міститься більш докладне тлумачення: «Люди народжуються вільними, і ніхто не має права перетворювати їх на рабів, принижувати, гнїтити або експлуатувати, і вони нікому не підвладні, крім Господа Всевишнього» [4]. Як бачимо, іслам, на відміну від християнства, не розглядає свободу як моральну категорію внутрішнього морального вибору, проте обидві релігії згодні щодо основного чинника обмеження свободи – Божого закону. Такий підхід різко контрастує з ліберальною концепцією, яка виходить із презумпції свободи індивіда як цілі і засобу людського існування, абсолютної цінності особистості, обмеженої у своїх діях тільки правами, інтересами і волею іншої людини. У лібералізмі (в повній відповідності до назви цієї течії) свободі людини надається абсолютного характеру, права людини є пріоритетними над її обов'язками, а турбота про духовне благо залишена на розсуд самої людини.

Сучасний дискурс стосовно прав і свобод людини охоплює такі гострі питання, як аборти, евтаназія, біомедичні репродуктивні технології, одностатеві шлюби. Важливо зазначити, що християнська мораль у таких випадках однозначно

вимагає обмеження свободи на користь відповідальності, особливо це помітно в православній духовній традиції, в якій людина має свої заздалегідь визначені місце і обов'язок. Характерно, що і в ісламі свобода пов'язана з виконанням певної соціальної функції, обмежена релігійно-моральними рамками, які встановлені Аллахом і охороняють інтереси індивіда і суспільства. «В ісламі ніхто не володіє свободою сіяти в суспільстві псування, гріх або смуту, оскільки свобода не може штовхати особу, яка користується нею, на зло і розкладання, не дозволяє їй завдавати шкоди іншим і наражати на небезпеку суспільство» [2, с. 43]. Слід звернути увагу, що саме така позиція піддається нищівній критиці з боку секулярстів.

Але, мабуть, із найбільшою гостротою дилема свободи постає і в процесі оцінки принципу свободи совісті та релігії. Підкреслимо, що цей принцип був народжений у часи Реформації в рамках християнської аксіологічної парадигми. «Слід зазначити, що саме релігійна свобода стала родоначальницею всіх «природних прав», – пише український правознавець Дмитро Лук'янов [10, с. 35]. Проте християнські лідери завжди вважали, що свобода релігії не означає свободу від релігії. «Перетворення деяких країн у секуляризовані суспільства, котрим є чужою всяка пам'ять про Бога і Його правду, тягне за собою серйозну небезпеку для релігійної свободи», – йдеться в спільній заяві Папи Римського Франциска I і Святійшого Патріарха Кирила [11]. Називаючи цей процес європейською війною проти християнської етики, італійська дослідниця Алессандра Нуччі із занепокоєнням констатує, що він відкриває прямий шлях до деградації та примітивізму, що призводить до глибокої демографічної та моральної кризи» [12]. Європейський секуляризм, який від початку означав відділення Церкви від держави, перш за все у фінансово-майнових та освітніх питаннях, згодом витіснив християнську мораль на узбіччя сфери регулювання соціальних відносин та породив аксіологічну прірву між релігійними моральними цінностями і гарантованими європейським правом цінностями індивідуальної свободи. Як зазначає Сюккіяйнен, в європейській секулярній свідомості право в цілому не пов'язано мораллю, і його пріоритет перед усіма іншими соціальними нормативними регуляторами не ставиться під сумнів [2, с. 137]. Підкреслимо, що християнство, спираючись на слова Спасителя: «Кесарю кесарево, а Божіє Богу» (Мтф. 22:21), від початку розділяло світську та релігійну владу. В ісламі ж немає такого чіткого розмежування.

Традиційна ісламська правова думка виходить із того, що призначення держави полягає в служінні шаріату, забезпеченні реалізації його приписів [2, с. 29]. Іслам розуміється як повна завершена система людського життя під суверенітетом Бога. І шаріат є ядром цієї системи. «Іслам – це нерозривна єдність віри, релігійних приписів, правових і моральних норм і певних форм культури, – стверджує таджикський дослідник Ділшод Сафаров. – Під ісламською правовою культурою слід розуміти цілісну систему цінностей, що формують ідеологію, спосіб життя і мислення як кожного віруючого, так і всієї мусульманської громади» [12]. Але при цьому мусульманські правознавці вказують на чітку диференціацію релігійної та мирської сфери буття права: якщо в першій діє імперативний принцип – дозволено тільки те, що прописано в Корані, то в другій допускається диспозитивний підхід – дозволено все, що не заборонено законом Аллаха. Тобто в мирській сфері ісламське трактування ролі держави, яка за допомогою права гарантує дотримання моральних норм, які містяться в Божих заповідях, багато в чому корелюється з християнськими поглядами.

Що стосується особистої свободи віросповідання, то іслам виходить із настанов Корану, в яких чітко вказано: «Немає примусу в Вірі» (2: 256). У священній книзі ісламу так говориться про божественну істину: «Хто хоче, той увірує (в неї), хто хоче – нехай залишиться невірним» (18:29). І тут ми спостерігаємо певний баланс між релігійною і особистою свободами, який є характерним також і для християнської традиції.

Проте слід вказати на гострі суперечки, які ведуться навколо питання відповідальності за віровідступництво (апостазію) в ісламі. «Хоча мусульманські автори висувають аргументи, що підтверджують толерантний соціальний порядок відносно мусульман, які апостатизують, домінуючий погляд залишається обмежувальним і представляє серйозну проблему, коли мова йде про свободу віросповідання в мусульманських країнах», – пише німецький історик і політолог Йоханнес Кандель [13]. Дійсно, є вісім мусульманських країн, де закон дозволяє смертну кару для віроотступників, вважаючи їх зрадниками, – це Афганістан, Іран, Малайзія, Мавританія, Саудівська Аравія, Сомалі, Судан та Ємен. З іншого боку, академік Абдулла Саїд заявляє про відмову від ортодоксального підходу до апостазії, аргументуючи це цитатами з Корану, в яких йдеться про те, що покарання, якщо його застосовувати, має відбутися в загробному житті, а не здійснюватися руками

людей [13]. Зазначимо, що ця інтерпретація збігається з розумінням ісламу, сумісного із сучасними принципами релігійної свободи, а також визнанням приватної сфери окремих осіб. Вона сумісна і з християнським поглядом на відповідальність за гріхи, яка настає перед судом Божим.

Важливо наголосити, що в християнській та мусульманській традиціях поняття свободи і відповідальності неодмінно корелюються з поняттям рівності, яке у базується на вірі в спільне походження всіх людей від Адама, а в християн посилюється ще й єдністю в Христі. Отже, принцип рівності є певною рефлексією біблійних текстів в антропології права. Розкриваючи із цієї позиції зміст оцінки соціальних відносин, Фома Аквінський вказує, що «правильним», або «правим», є такий вчинок, який узгоджений з іншою людиною за допомогою деякої рівності [14]. Можна сказати, що християнські та мусульманські правознавці виходять із того, що рівність слугує наріжним каменем принципу верховенства права. Усім мусульманам відомий вислів Пророка: «Загибель спіткала тих, хто жив перед вами. Адже якщо здійснював крадіжку благородний із них, то вони відпускали його, а якщо крав слабкий, то піддавали його покаранню. Клянуся Аллахом! Навіть якби Фатіма, дочка Мухаммада, вкрала, то я сам відсік б її руку!» Вірність принципу рівності в означеному трактуванні простежується і в сучасних документах. «Люди рівні перед законом, будь вони володарями або підвладними, – констатується в статті 12 Каїрської декларації. – Немає ні злочину, ні покарання за винятком тих, які визначаються положеннями ісламського шаріату» [4].

У цьому контексті поняття рівності нероздільно пов'язано з основною правовою цінністю, якою є справедливість. За Аквінатом, справедливість є несучою конструкцією, стовбуром усієї побудови людських чеснот. Український християнський мислитель Памфіл Юркевич вказував, що під час всякої зустрічі протилежних бажань та інтересів людина повинна звертатися до моральних вимог справедливості, яка вкаже їй, де і коли її бажання не законні, де і коли вони суперечать благу її ближнього і благу загальному [15, с. 74]. Він доводив, що ідея справедливості є метою права та складає його сутність, та в той же час вона є і ядром моральності. При цьому християнська філософія розглядає справедливість як людське суб'єктивне сприйняття Божого закону.

У свою чергу, ісламське правознавство звертає особливу увагу на те, що різні терміни, котрі означають справедливість, вживаються в Корані

більше 50 разів. Зокрема, в ньому йдеться: «Воістину, велить Аллах ... судити по справедливості... Будьте стійки в справедливості, коли свідчите перед Аллахом ... Будьте неупереджені, в іншому випадку відступите ви від справедливості. Якщо ж ухилитеся ви від справедливості і відкинете її, то адже відає Всевишній про те, що вершите ви» (4:58, 135) [2, с. 54].

Помітно, що в мусульманському трактуванні справедливості акцент робиться на її каральному застосуванні, і в цьому полягає її сутнісна відмінність від християнського тлумачення. Бо дотримання правил, котрі містяться в Корані, забезпечується острахом перед карою Аллаха, в той час як слідування нормам Євангелія ґрунтується на самосвідомості як вірі в Спасіння та любові, бо Христос проголосив: «Нову заповідь Я вам даю – да любить один одного!» (Ін. 13:34). Наслідуючи Старий Завіт, в якому проголошено правило «око за око, зуб за зуб» (Вих. 21: 23-27), Коран залишається вірним цьому принципу таліону. Тоді як милосердя, що його сповідує християнство, співвідноситься із старозавітним тлумаченням справедливості, відомим як рівна відплата, за діалектичним законом «заперечення заперечення». У нагірній проповіді Христос проголосив: «Ви чули, що нашим батькам було сказано: «Око за око і зуб за зуб». А я кажу вам, що не чинить опір тому, хто ображає вас. Навпаки, якщо хто-небудь б'є тебе по правій щоці, дозвожь йому вдарити тебе і по лівій!» (Мтф. 5: 38-41). У Святому Письмі ми знаходимо не тільки зрозумілу заповідь: «Полюби ближнього твого, як самого себе» (Мтф. 22:39), але й більш складну когнітивну модель: «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто кривдить вас і жене вас, щоб вам бути синами Батька вашого небесного» (Мтф. 5: 43-46). Саме в категоріях любові, милосердя і прощення криється ключ до розуміння відмінності християнської аксіології права від ціннісних засад шаріату.

Висновки із цього дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Християнську та мусульманську філософсько-правові парадигми об'єднує їхнє спільне біблійне походження. Віра в Божественне творіння всього сущого зумовлює притаманну цим парадигмам онтологію права, за якою первинним і домінуючим є Божий закон, який встановлює природний світопорядок, а позитивне, або людське, право є похідним від нього. Як у християнстві, так і в ісламі правова антропологія ґрунтується на постулаті про створення людини за образом і подобою

Божою, що відрізняє її від усіх інших біологічних істот і покладає на неї особливу місію. Від цього походить визнання абсолютної цінності людського життя як основи права. Цей постулат зумовлює генезу іншої, ключової як для правової антропології, так і для аксіології категорії – гідності людської особистості. Але на відміну від секулярної і навіть протестантської точок зору, християнські католицькі та православні мислителі, так само як і мусульманські, не вважають гідність абсолютною категорією. Вони вказують на її реляційний характер, детермінантами якого виступають благочестя, добродійність і самовдосконалення. Відповідно, реляційною є в християнському та мусульманському розумінні і свобода індивіда, яка обмежується, перш за все, Божественними заповідями, а також обов'язком щодо збереження суспільної моралі. Різниця в поглядах на свободу особистості між християнством та ісламом проявляється в тому, що для християнських філософів це, перш за все, моральна категорія, яка розкриває проблему внутрішнього духовного вибору на користь добра, а для мусульманських – це, передусім, непідвладність людини нікому, окрім Аллаха. Але з особливою контрастністю відмінності в поглядах на свободу проявляються в ставленні до свободи совісті: по-перше, як до відділення релігії від державної влади, а по-друге – як до особистої свободи віросповідання. Спільна віра християн і мусульман у походження всіх людей від створеного Богом протця Адама визначає схожість їхніх підходів до рівності як наріжного каменя верховенства права. Від цього походить і розуміння справедливості. Утім, якщо в ісламі увага акцентується на її значенні у визначенні міри покарання, то в християнстві поняття справедливості несе в собі духовний зміст як суб'єктивна рефлексія Божого закону. Саме тут проходить той водорозділ, який докорінним чином відрізняє християнську аксіологію від мусульманської. Його гребенем постає євангельська заповідь любові, милосердя і прощення. Утім, не дивлячись на наявні розбіжності, християнська та мусульманські парадигми, як було показано, мають багато спільного в підходах до онтології, антропології та аксіології права. Цей факт дає надію на можливість продуктивної взаємодії європейської та ісламської правових систем за умови якщо перша зробить крок від агресивного секуляризму, а друга – від джихадістського радикалізму в бік християнської етики. Перспективи подальших розвідок у цьому напрямку пов'язані з напрацюванням рекомендацій щодо філософсько-правового фундаменту екуменістичного діалогу.

Список літератури:

1. Фома Аквинский. О различных видах закона, вопрос 91. Сумма теологии: в 12 т. / С.И. Еремеев: перевод, редакция, примечания. К.: Ника-Центр, 2010. 432 с. Т VI. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6/2> (дата доступа: 10.07.2018).
2. Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. Москва, 2014. 212 с.
3. Traer R. Christian Support for Human Rights. Religion and Human Rights. 2009. Vol. 4. URL: <http://religionhumanrights.com/Religion/Christian/christian.fhr.htm> (Last accessed: 12.07.2018).
4. Каирская декларация о правах человека в исламе. Декларация государств-членов Организации исламского сотрудничества (ОИС), принятая в Каире в 1990 году. Каир, 1990. 5 авг. Офіційний сайт Верховної Ради України. URL: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_882 (дата звернення 13.07.2018).
5. Fortman D. G. Religion and Human Rights: A Dialectical Relationship. e-International Relations. 5 Dec. 2011. URL: <http://www.e-ir.info/2011/12/05/religion-and-human-rights-a-dialectical-relationship/> (Last accessed: 12.07.2018).
6. Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини. Офіційний сайт Руської Православної Церкви. 2008. 26 черв. URL: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1208006.html> (дата звернення: 14.07.2018).
7. Іоан-Павло II. Енцикліка Centesimus annus (1991). Український католицький університет: Інститут релігії та суспільства. URL: <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/ivan-pavlo-ii-centesimus-annus-1991/> (дата звернення: 14.07.2018).
8. Миссія Православної Церкви в сучасному світі: проект документа Всеправославного Собора. Шамбези, 2016. 28 янв. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/4360988.html> (дата доступа: 18.07.2018).
9. Григорій Богослов. Слова. Слово 14. О любви к бедным. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/14 (дата доступа: 18.07.2018).
10. Лук'янов Д.В. Права людини в релігійних правових системах. Часопис Київського університету права. 2013. № 3. С. 30–46.
11. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. Гавана, 2016. 13 февр. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата доступа: 13.07.2018).
12. Сафаров Д.С. Права человека и глобализация в контексте исламской правовой культуры: история и современность: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Душанбе, 2012. 216 с. URL: <http://www.dslib.net/teoriya-prava/prava-cheloveka-i-globalizacija-v-kontekste-islamskoj-pravovoj-kultury-istorija-i.html> (дата доступа: 15.07.2018).
13. Apostasy and Islam: many hurdles on the way towards tolerance. Religion Watch. Vol. 32. No. 12. URL: <http://www.religionwatch.com/apostasy-and-islam-many-hurdles-on-the-way-towards-tolerance/> (Last accessed 14.07.2018).
14. Фома Аквинский. О справедливости: вопрос 58. Сумма теологии: в 12 т. / С.И. Еремеев: перевод, редакция, примечания. К.: Ника-Центр, 2010. 432 с. Т VIII. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/12> (дата доступа: 10.07.2018).
15. Юркевич П.Д. Мир с ближним как условие христианского общежития. Мир с ближним как условие христианского общежития. (Труды Киевской Духовной Академии, 1860 г.). Философские произведения. Москва: Правда, 1990. 860 с.

**ПРАВОВАЯ ОНТОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И АКСИОЛОГИЯ
В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

В статье представлен сравнительный анализ христианской и мусульманской философско-правовых парадигм. Показано, что их сходство определяется общим библейским происхождением. Правовая онтология как в христианстве, так и в исламе основывается на вере в первичность Божьего закона, а правовая антропология – на признании человека высшим Божьим творением. Рассмотрены особенности толкования базовых понятий правовой аксиологии христианами и мусульманскими мыслителями. Выделено общее и отличное в подходах к пониманию и применению таких ценностных категорий, как свобода и справедливость. Доказано, что акцентуация внимания на схожих позициях в философско-правовой сфере и готовность к компромиссу относительно разницы во взглядах может способствовать эффективному взаимодействию европейской и исламской правовых систем.

Ключевые слова: правовая онтология, правовая антропология, правовая аксиология, Божественное право, естественное право, позитивное право, право на жизнь, человеческое достоинство, свобода, равенство, справедливость.

**ONTOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ACCIOLOGY OF LAW IN CHRISTIANITY AND ISLAM:
COMPARATIVE ANALYSIS**

The article presents a comparative analysis of Christian and Muslim philosophical and law paradigms. The author shows that their similarity is determined by a common biblical origin. Ontology of law, both in Christianity and in Islam, is based on the belief in the primacy of God's law, and anthropology of law – on the recognition of man as the supreme creation of God. The paper considers some features of the basic concepts of law axiology interpretation which are carried out by Christian and Muslim thinkers, and defines commonalities and differences in the approaches to understanding and applying such value categories as freedom and justice. The author argues that accentuation of attention on similar positions in the philosophical and law sphere and readiness to compromise on difference of views will promote effective interaction of European and Islamic law systems.

Key words: law ontology, law anthropology, law axiology, God's law, natural law, positive law, right to life, human dignity, freedom, equality, justice.