

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Навчально-науковий інститут філософії, культурології, політології
Кафедра теорії культури і філософії науки

До захисту допущено

Кафедрою теорії культури і філософії науки протокол № 5 від _____
10 грудня 2025

завідувач кафедри _____  Дмитрій ПЕТРЕНКО _____
(ім'я, прізвище)

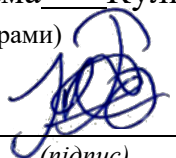
«10» грудня 2025 р.

Кваліфікаційна робота
здобувача другого (магістерського) рівня вищої освіти
(першого (бакалаврського) / другого (магістерського))

**ПРАВА ЛЮДИНИ ПІД ЧАС ВІЙНИ: КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
КОНТЕКСТ**

Спеціальність 034 (Культурологія)
(код та найменування спеціальності; спеціалізації спеціальності - за наявності)

Освітня програма Культурологія
(назва освітньої програми)

Виконавець _____  _____ Юрій РАССОХА _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

Науковий керівник _____  _____ доц. Юлія ТАГЛІНА _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ПРАВА ЛЮДИНИ ЯК СУСПІЛЬНА НОРМА: ВІД ПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА ДО СУЧАСНОСТІ	7
1.1 Права людини в традиційному суспільстві: між нормативністю звичаю та сучасною концепцією універсальних прав	7
1.2. Перша кодифікація законів: Кодекс Хаммурапі	16
1.3. Осьовий час як період кодифікації етичних норм класичних цивілізацій Афро-Євразії.	20
1.4. Розвиток філософських уявлень про права людини в античну добу	28
1.5. Розвиток лібералізму та уявлень про права громадянина	29
1.6. Перша світова війна як поштовх до формування уявлень про воєнні злочини	36
1.7 Післявоєнна трансформація концепції прав людини: від Нюрнберзького прецеденту до формування міжнародного правопорядку.	43
1.8. Післявоєнне формування міжнародних стандартів прав людини	52
Висновки до розділу 1.	64
РОЗДІЛ 2. ВІЙНА І ДЕМОКРАТІЯ	66
2.1. Розуміння “війни” в антропології. Війна як окреме нормово-ціннісне поле	66
2.2. Природа війни	67
2.3. Ліберальна демократія під час війни	70
2.4. Свобода слова під час війни	71
2.5. Права чоловіків під час війни	73
2.6. Головний парадокс ліберальної демократії	76
Висновки до розділу 2.	79
ВИСНОВКИ	81
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	82

ВСТУП

Актуальність: актуальність цієї роботи можна розбити на дві частини – суспільну та наукову. З культурологічної точки зору, війна – це невід’ємна частина людської культури, що існувала стільки ж, скільки й людська культура загалом. Права людини – це доволі новітня концепція, хоча її відголоски можна знайти в суспільних табу, починаючи з часів первісних суспільств. Загалом, концепція прав людини широко використовується

З суспільної точки зору, ця робота пишеться під час російсько-української війни. Ця війна має доволі суттєвий аксіологічний вимір: вибір між “європейськими цінностями” та російськими цінностями. Права людини визначаються Лісабонською угодою як основоположна частина європейських цінностей. Але що це значить тоді, коли теорія прав людини та практика війни розходяться? Що це значить тоді, коли право людини на вибір і потреби держави розходяться?

Мета роботи – філософсько-культурологічний аналіз прав людини в умовах війни, з’ясування історичних, нормативних, ціннісних та політико-філософських засад їх формування, трансформації й застосування у воєнний період.

Об’єкт дослідження – права людини як соціокультурний, нормативний та філософський феномен у різні історичні періоди.

Предмет дослідження – особливості функціонування, обмеження та переосмислення прав людини в умовах війни у контексті культурних традицій, етичних систем та філософських підходів.

Завдання:

1. Проаналізувати історичну еволюцію прав людини. Дослідити процес кодифікації норм та юридичних практик, що визначали права та обов’язки людини у різні епохи (перші закони, Осьовий час, формування ліберальних концепцій).

2. Розглянути вплив Першої та Другої світових воєн на переосмислення прав людини та становлення глобальної нормативної бази (ЗДПЛ, Женевські конвенції).
3. Охарактеризувати війну як окреме нормово-ціннісне поле, у якому змінюються статус, межі та інтерпретація прав людини. Показати роль грошей, документів та цифрової трансформації у функціонуванні правових ідентифікаційних практик під час війни.
4. Проаналізувати культурні та філософські виміри війни та їхній вплив на уявлення про свободу, гідність і гуманність.
5. Дослідити, яким чином ліберальна демократія поєднує необхідність безпеки та дотримання прав під час війни. Розкрити сутність «парадоксу ліберальної демократії» та окреслити умови його подолання в сучасній політичній культурі.

Ступінь дослідження теми:

Проблематика прав людини в історичному, культурному та філософському контекстах має значний науковий доробок, однак у поєднанні з аналізом війни як окремого нормативно-ціннісного поля й особливо в контексті парадоксу ліберальної демократії вона висвітлена недостатньо повно. Історичні аспекти становлення правових норм докладно опрацьовані в класичних працях Г. Мейна, М. Маліновського, Е. Еванса-Прітчарда, М. Фортеса, К. Леві-Строса, а також у дослідженнях державності та права ранніх суспільств, представлених у працях Г. Демиденка, М. Грушевського та авторів, що аналізують «Руську Правду», Закони Ману та інші ранні джерела. Важливим внеском у вивчення перших систем кодифікації законів стали як класичні праці про Кодекс Хаммурапі (С. Johns, К. Slanski), так і сучасні інтерпретації його соціально-правової ролі (М. Elghazaly, Р. Kiger).

Концепція Осьового часу, яка суттєво вплинула на розуміння універсальних моральних норм та витоків сучасних прав людини, широко досліджена у працях К. Ясперса, Р. Белла, Я. Асмана, Г. Йоаса, М. Штайнманна, В. Котести, Г. Ретца та інших дослідників, що аналізують

культурно-філософські зрушення Афро-Євразії. Розвиток ліберальної думки та формування сучасних уявлень про права людини докладно висвітлюються у працях про Французьку революцію і європейську модерність (К. Бейкер, С. Беккарія, В. Дойл, Е. Гобсбаум, Л. Гант, Д. Ізраель, Г. Розенблатт).

Дослідження прав людини в контексті модерної та сучасної Європи представлено як у загальноісторичних та правознавчих працях (Х. Б. Берман, М. Блейк, Д. Христулос), так і у міжкультурних та соціально-філософських інтерпретаціях (Й. Елстер, автори, що аналізують культурні механізми медіації та традиційного права). Окремі дослідження приділяють увагу правам людини в глобальному та інтеркультурному вимірі, їхньому зв'язку з культурними традиціями та структурами цінностей (М. Блейк, Г. Христулос, Н. Діамандурос).

Водночас питання прав людини саме в умовах війни, їхніх культурних, філософських і нормативних трансформацій, а також парадоксу ліберальної демократії, який постає в ситуаціях воєнної загрози, у науковій літературі розроблені фрагментарно. Існуючі дослідження зачіпають різні аспекти, від еволюції правових систем до релігійно-культурних витоків моралі та свободи, однак інтеграція цих підходів у комплексний культурно-філософський аналіз прав людини під час війни залишається недостатньо представлена. Саме тому дана робота заповнює наявну наукову прогалину, поєднуючи історичні, правові та культурно-філософські підходи до осмислення прав людини у воєнному контексті, що обумовлює **наукову новизну** роботи.

Методологія:

Методологія дослідження ґрунтується на поєднанні кількох підходів, що забезпечують комплексне вивчення проблематики прав людини в умовах війни. Історико-філософський метод дозволяє простежити розвиток уявлень про права людини від найдавніших нормативних структур до сучасних правових систем. Культурологічний підхід дає можливість розглядати права людини як елемент ціннісних моделей, символічних структур і культурних традицій різних цивілізацій. Порівняльний метод застосовується для

виявлення відмінностей між мирним і воєнним функціонуванням прав людини та між різними історичними правовими системами. Герменевтичний метод забезпечує інтерпретацію текстів правових документів, культурних джерел і філософських концепцій, які формують уявлення про людину та її гідність. Соціально-філософський аналіз використовується для дослідження взаємозв'язку між правами людини, війною, політичною владою та суспільними нормами. Нарешті, нормативно-етичний аналіз дозволяє визначити моральні засади обмеження, захисту й переосмислення прав людини під час війни, окресливши теоретичні рамки, у яких виникає парадокс ліберальної демократії.

РОЗДІЛ 1. ПРАВА ЛЮДИНИ ЯК СУСПІЛЬНА НОРМА: ВІД ПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА ДО СУЧАСНОСТІ

1.1 Права людини в традиційному суспільстві: між нормативністю звичаю та сучасною концепцією універсальних прав

Питання про права людини в традиційних суспільствах залишається одним із найскладніших для сучасної теорії прав людини, оскільки традиційні соціальні системи функціонували поза рамками сучасної правової держави, а поняття прав особи часто були невіддільні від звичаєвих структур, колективної відповідальності та ритуалізованих форм соціальної взаємодії. Сучасний правовий дискурс виходить з ідеї універсальності, рівності та пріоритетності індивіда, тоді як традиційні суспільства, зазвичай, були організовані навколо колективних норм, ритуалів і неформалізованих систем санкцій. Така розбіжність створює складність у реконструкції того, що сьогодні ми називаємо «правами», застосовуючи це до історичних або архаїчних соціальних структур.

Однією з центральних проблем є те, що багато прав, які сучасні суспільства вважають фундаментальними, у традиційному контексті не були ні артикульовані, ні кодифіковані. Це особливо стосується, наприклад, права на життя. Хоча в більшості традиційних суспільств існували табу на вбивство в рамках певних соціальних груп, це право не було гарантованим універсально: винятки могли стосуватися воєнного часу, міжродових конфліктів, ритуальних практик або санкціонованої помсти. Саме право на помсту в деяких випадках виступало не лише соціально допустимою, а й нормативно зумовленою реакцією на порушення соціальної рівноваги. Помста могла виступати елементом відновлення справедливості, функціонуючи як механізм саморегуляції у суспільствах, де відсутні централізовані судові механізми.

Сучасні дослідники порушують питання про те, якою мірою традиційні форми норм та звичаїв узагалі співвідносяться з концептом прав. У великому

дослідженні про «традиційні цінності» Майкл Блейк зазначає, що у сучасному дискурсі традиційні цінності часто подаються як такі, що здатні «пояснювати» або «обмежувати» права людини, однак така аргументація проблематична, бо традиції не є однозначними, універсальними чи внутрішньо узгодженими [Blake, M, 2013]. Він підкреслює, що навіть ті цінності, які подаються як «загальнолюдські», мають амбівалентний характер, оскільки поряд з морально схвальними нормами існують і такі традиції, що мають виразно виключальний або дискримінаційний характер. Одним із найважливіших прикладів Блейк називає структурну нерівність статей, зауважуючи, що «приниження жінок і їх праці є настільки близьким до кроскультурного універсалію, наскільки це дозволяють дані соціальних наук» [Blake, M, 2013]. Цей факт демонструє, що традиція як така не може мати автоматичного морального пріоритету над ідеєю правової рівності.

Таким чином, питання про співвідношення «традиційних норм» і «прав людини» не може бути вирішене просто шляхом апеляції до історичної тягlosti або колективної пам'яті. Блейк наголошує, що традиції дуже рідко є однозначними або гомогенними, а будь-яка спроба приписати певний набір норм усій культурі зазвичай означає лише надання пріоритету голосу домінантної групи в межах цього суспільства [Blake, M, 2013]. Він пише, що суспільства радше становлять собою «особливий вид аргументу», у якому існують множинні лінії напруги, конфлікту та варіативних інтерпретацій, ніж набір усталених і незмінних цінностей [Blake, M, 2013]. Такий підхід змушує відмовитися від уявлення, що традиційне суспільство – це стабільний корпус норм, які можна розглядати як цілісну систему.

Окремий аспект дискусії про права людини в традиційних суспільствах пов'язаний із розвитком механізмів їхнього захисту. Димитріс Христуполос і Никифорос Діамандоурос у своїй праці про еволюцію механізмів захисту прав людини в Європі окреслюють історичну модель розвитку правової системи, у якій перший етап – це формування конституційної держави, поява принципу верховенства права та чітке розмежування повноважень

[Christopoulos, D. №78]. У традиційних суспільствах така стадія була відсутня, оскільки не існувало централізованої влади з монопольним правом застосування примусу та гарантування правових норм. Відтак механізми захисту прав у них переважно мали форму звичаєвої регуляції, міжродових домовленостей, ритуалізованих форм вирішення конфліктів чи систем, заснованих на балансі колективів.

Ці автори підкреслюють, що сучасні уявлення про права людини неможливі без попереднього етапу конституційного становлення, без того, що вони називають «передумовою» для будь-якої інституційної структури захисту прав [Christopoulos, D. №78]. Традиційні суспільства не мали можливості формувати міжнародні механізми контролю чи інституції медіації, які стали третім та четвертим етапами розвитку правової системи в сучасних державах [Christopoulos, D. №78]. Це свідчить про те, що сама структура традиційних суспільств не передбачала того типу правового суб'єкта, який існує сьогодні – автономного індивіда, що має гарантований юридичний простір свободи.

Таким чином, у традиційних системах норми були спрямовані не на захист індивіда як такого, а на збереження соціальної рівноваги, статусів і ролей усередині спільноти. Фундаментальним завданням було не забезпечити індивідуальні права, а підтримати порядок. У цьому сенсі деякі традиційні «права» – наприклад, право на помсту – взагалі не є правами у сучасному розумінні, а радше санкціонованим механізмом відновлення порушеної рівноваги.

У своїх заувагах про «традиційні цінності» Блейк також звертає увагу на сучасні спроби апелювати до традиції як до джерела легітимації в політиці прав людини [Blake, M, 2013]. Він показує, що ці спроби часто мають маніпулятивний характер і використовуються для обмеження прав певних груп, зокрема ЛГБТ-спільнот, жінок або національних меншин. Блейк наводить приклад російського політичного дискурсу, у якому традиційні цінності презентуються як виправдання законодавчих обмежень, але у своїй

суті вони зводяться до інструменту тиску на меншини та консервації домінантної соціальної моделі [Blake, M, 2013]. Таким чином, «традиція» може бути не просто історичним явищем, а політичним ресурсом, що використовується для делегітимізації правових норм.

У цьому контексті особливо важливим є застереження, яке роблять як Блейк, так і Христопулос із Діамандоуросом: апеляція до традиції не може бути універсальним критерієм для обмеження прав людини [Berman, 1983.; Blake, 2013]. Традиція не може мати привілейованого статусу щодо людської гідності. Блейк наголошує, що як тільки ми визнаємо, що певні традиційні практики – наприклад, гендерна нерівність – суперечать принципу рівності, ми неминуче приходимо до висновку, що традиційні норми в цілому мають підлягати моральному аналізу, а не навпаки [Blake, M, 2013]. Він пише, що «традиційна норма повинна здобути свій статус як морально обґрунтована; вона не може передбачати його автоматично» [Blake, M, 2013]. Це означає, що навіть у традиційних суспільствах ми маємо розрізняти звичаєві норми, які виконували інтегративну функцію, і ті, що відтворювали системну нерівність.

Аналізуючи сучасні механізми захисту прав, Христопулос і Діамандоурос показують, що навіть у сучасних державах часто спостерігається розрив між формальною наявністю правових гарантій та реальним їх виконанням [Christopoulos, D. №78]. Вони стверджують, що в країнах Південно-Східної Європи «проблеми захисту прав людини пов'язані не з відсутністю юридичних гарантій, а з їх неефективним застосуванням» [Christopoulos, D. №78]. Це свідчить про те, що саме по собі існування прав – чи їх формальне закріплення – не гарантує їхнього функціонування. У традиційних суспільствах, де не було централізованих структур виконання, така проблема була ще радикальнішою.

Таким чином, права людини в традиційному суспільстві не просто відрізнялися від сучасних – вони мали іншу логіку, іншу структуру та іншу мету. Вони не були правами індивіда як автономного суб'єкта, а радше

елементами регулятивної системи, спрямованої на збереження колективного порядку. Помста, взаємні обов'язки між родами, ритуальні практики відновлення справедливості – усе це свідчить про те, що традиційне суспільство ґрунтувалося на балансі обов'язків, а не на системі прав.

Дискусія про права в традиційних суспільствах також актуалізує питання про те, чи можна використовувати традицію як аргумент у сучасних політичних або правових дебатах. Як показують автори, традиція не може бути самодостатнім джерелом легітимації, бо вона включає не лише підтримувані, а й проблематичні практики [Berman, 1983.; Blake, 2013]. У цьому сенсі сучасна концепція прав людини – це, радше, інструмент критичного переосмислення традиційних структур, ніж їхнього збереження.

У цьому контексті важливо звернутися до ширшої антропологічної та правової традиції, яка дозволяє порівняти різні типи традиційних суспільств і реконструювати закономірності формування норм, що виконували функцію захисту або обмеження людської поведінки. Питання про те, чи можемо ми назвати такі норми «правами», безпосередньо пов'язане з тим, як саме різні суспільні структури визначали суб'єкта, відповідального за дотримання норм, та механізми санкцій. Уже класичний підхід Генрі Мейна у праці **Ancient Law** пропонував фундаментальне розмежування між «статусом» і «контрактом», стверджуючи, що ранні суспільства будувалися на принципі статусу, де права та обов'язки визначалися народженням і закріплювались звичаями [Maine, 1861.]. Цей підхід добре пояснює, чому в традиційних культурах права не належали індивіду як автономній одиниці, а впливали з його місця в родовій або становій системі.

Порівняння між різними регіонами Афро-Євразії засвідчує, що елемент колективності є наскрізним: у багатьох спільнотах відбувалася персоніфікація прав у межах не окремої особи, а групи чи роду. Броніслав Маліновський у своїй праці **Crime and Custom in Savage Society** детально описує механізми врегулювання конфліктів у тубільних суспільствах Тробріанських островів, підкреслюючи, що виконання зобов'язань ґрунтувалося не на абстрактному

праві чи судових інституціях, а на соціальному тиску, взаємній залежності та репутаційних механізмах [Malinowski, 1926.]. Маліновський звертає увагу, що звичай у таких суспільствах не лише регулює поведінку, але й визначає межі прийняттого насильства, а право на помсту може виступати нормою, що підтримує рівновагу всередині групи [Malinowski, 1926.]. Це цілком узгоджується з тим, що вказуєш у своєму тексті: право на життя не було абсолютною нормою, тоді як право на помсту могло мати чітко легітимований характер.

До схожих висновків приходив і Мейер Фортес, досліджуючи системи спорідненості та політичну організацію народів Західної Африки, зокрема талієнсі та ашанті. Він підкреслював, що в традиційних суспільствах «права» існують не як індивідуальні гарантії, а як частина загальної мережі взаємних обов'язків, які структуровано підтримують соціальний порядок [Fortes, 1945]. Еванс-Причард, описуючи нуерів, наголошував, що механізм кровної помсти є настільки ж регульовальним, як і будь-яка сучасна юридична санкція, оскільки він передбачає не хаотичну відплату, а суворо визначений порядок дій між лінійними сегментами роду [Evans-Pritchard, 1940.]. Це вкотре засвідчує, що те, що сучасне правознавство називає «правами», в традиційних культурах часто набувало форми практик, спрямованих передусім на підтримання балансу між колективами.

Ідея прав як інструмента підтримки соціальної рівноваги, а не індивідуальної свободи, знаходить підтвердження і в історичних пам'ятках, зокрема у «Руській Правді», яка зберігає структурні ознаки звичаєвого права. Аналіз статей кодексу демонструє казуальний характер регулювання, відсутність абстрактних понять «злочину» чи «права власності» та чітку орієнтацію на статусну диференціацію [Демиденко, Г. Г., 2009., с. 16–17]. Саме казуальність є типовою рисою традиційних правових систем, що орієнтуються на конкретні обставини конфлікту, а не на універсальні правові принципи. Це вказує на те, що право в такому суспільстві не існувало як

абстрактна система норм, а було інструментом розв'язання специфічних життєвих ситуацій.

У статтях «Руської Правди» простежується і характерна для традиційних суспільств нерівномірність охорони життя різних соціальних груп. Підвищена віра за вбивство представників еліти та відмінності у відповідальності залежно від статусу підкреслюють становий характер правової системи [Демиденко, Г. Г, 2009., с. 15]. Ця нерівність не була винятком, а скоріше нормою для ранньодержавних утворень, що підтверджується роботами М. Грушевського, який зазначав, що право в Київській Русі було тісно пов'язане зі становою структурою суспільства [Грушевський, 1993., с. 235].

Звичаєві форми регулювання в «Руській Правді» дозволяють співвіднести її з ширшими антропологічними закономірностями. Наприклад, інститут вирів – грошової компенсації за завдану шкоду або вбивство – має численні паралелі з германськими *wergeld*, скандинавськими *weregild* та нормами ранньофеодального права Європи. Багато дослідників підкреслюють, що такі форми відшкодування служили засобом запобігання міжродовій ворожнечі та підтримання стабільності в суспільстві, де відсутній був централізований примус [Berman, Н. J, 1983.]. Отже, право на відшкодування або помсту в таких культурах фактично виконувало функцію права на безпеку групи, але не у формі, яку ми назвали б правом людини, а у формі механізму підтримання соціального порядку.

Антропологи XX століття звертали увагу на те, що у традиційних суспільствах норма не просто описує належну поведінку, а вбудована в структуру культури. Клод Леві-Строс писав, що соціальні правила в архаїчних суспільствах «не розділяють моральне, юридичне і ритуальне», оскільки всі вони спрямовані на підтримання цілісності структури [Lévi-Strauss, 1962.]. Це пояснює, чому складно екстраполювати сучасні категорії прав на ці суспільства: вони не розрізняли сферу права і сферу моралі так, як це робиться сьогодні.

З огляду на це питання про те, чи можна говорити про права людини в традиційних суспільствах, потребує обережного методологічного підходу. Джон Ельстер у праці **The Cement of Society**, аналізуючи механізми соціальної координації, наголошує, що соціальні норми в архаїчних спільнотах функціонували як засоби регулювання поведінки з урахуванням очікувань інших членів групи, а не як інструменти захисту індивіда [Elster, J, 1989]. Він підкреслює, що обов'язки в таких суспільствах домінують над правами, оскільки головною метою є мінімізація конфліктів і підтримання передбачуваних патернів поведінки [Elster, J, 1989].

Ельстєрова концепція узгоджується з висновками сучасних істориків права щодо ранніх форм правового регулювання на українських землях. Як зазначає Г. Демиденко, «Руська Правда» не формулює правових категорій в абстрактному вигляді, а відображає практику, в якій норма є відповіддю на конкретний соціальний виклик [Демиденко, Г. Г., 2009., с. 294]. Це підтверджує, що право в традиційному суспільстві є феноменом, який не можна відривати від контексту соціальних ролей і механізмів влади.

Важливо також звернути увагу на те, що традиційні норми нерідко містили елементи, які з сучасної точки зору можна розглядати як прояви структурної нерівності. Майкл Блейк у згаданій статті наголошує, що багато традиційних практик несуть у собі цінності, несумісні з сучасною концепцією рівності, і серед них найпоширенішою є гендерна нерівність [Blake, M, 2013]. Цей аспект добре ілюструють Закони Ману, де соціальні ролі чітко розмежовані і базуються на ієрархічній системі варн [«Закони Ману». У: Демиденко, с. 14–15]. У таких системах поняття прав людини в сучасному значенні не могло існувати, оскільки індивід не був первинною одиницею соціальної організації.

Із перспективи історії політичної думки важливо також зважати на те, що концепт індивіда як носія правового статусу з'являється відносно пізно. Навіть у класичних грецьких авторів, таких як Арістотель, право розуміється передусім як інструмент забезпечення справедливості в межах поліса, а не

захисту автономної особи [Демиденко, Г. Г., 2009, с. 32]. Цей підхід відтворюється і в середньовічних системах мислення, де суб'єктом права виступає передусім група – стан, корпорація, громада.

Таким чином, аналіз традиційних суспільств засвідчує, що концепція прав людини як універсальних, невідчужуваних та індивідуальних гарантій є історично пізнім утворенням. Традиційні правові системи будувалися на принципах статусної нерівності, групової відповідальності та ритуально закріплених норм, тоді як сучасна правова парадигма ґрунтується на індивідуалізмі, рівності та універсальності. Це відмінність не лише в правових формах, але й у базових культурних уявленнях про людину, спільноту та цінність життя.

У світлі цього стає зрозумілим, що права людини не можна розглядати як уніфіковану категорію, притаманну всім суспільствам у всі історичні епохи. Вони є результатом специфічного історичного розвитку, пов'язаного з трансформацією політичних структур, появою концепції автономного індивіда та зміною культурних уявлень про мораль і справедливість. Традиційні суспільства володіли механізмами регулювання та підтримання порядку, але ці механізми не були орієнтовані на захист індивіда від влади чи інших членів групи, що є ключовою характеристикою сучасної концепції прав людини.

Отже, у традиційних суспільствах ми радше можемо говорити про норми, що визначали обов'язки, статуси та соціальні ролі, ніж про права в сучасному розумінні. Права людини як індивідуальні гарантії – це культурний конструкт, що виник у результаті тривалих змін у філософії, праві та політичних інститутах. Розуміння цієї історичної еволюції дозволяє краще оцінити складність взаємодії між традицією і сучасним правовим порядком, а також усвідомити, що апеляції до традиції в сучасних політичних дебатах потребують обережності та критичного аналізу. Саме такий підхід дозволяє уникнути хибного ототожнення традиційних норм з універсальними

етичними принципами і розглядати права людини як результат історичного становлення, а не як незмінну константу.

1.2. Перша кодифікація законів: Кодекс Хаммурапі

Поява Кодексу Хаммурапі традиційно розглядається як один із ключових етапів становлення правових систем Стародавнього Близького Сходу. На відміну від більш ранніх нормативних традицій, що ґрунтувалися на звичаєвому праві та прецедентних рішеннях общинних або храмових інституцій, Кодекс Хаммурапі репрезентує ранню форму систематизованого законодавства, яке охоплює широке коло соціальних відносин і демонструє тенденцію до уніфікації правових норм у межах великої та демографічно різномірної держави Вавилонії. Це кодифіковане зведення правил виникло не ізольовано, а було результатом багатовікового розвитку правових практик Месопотамії, включно з реформами Урукаїни, законами Ур-Намму, Ліпіт-Іштара та нормами Ешнунни, проте саме Хаммурапі надав праву форму загальнодержавного інструменту влади й управління [Fortes, 1945; Johns, 1910–1911].

У джерелах наголошується, що вавилонське суспільство XVIII ст. до н.е. було політично та етнічно неоднорідним, що ускладнювало застосування локальних правових звичаїв, успадкованих від окремих міст-держав. На відміну від періоду Третьої династії Ура, коли населення було значно більш однорідним і мало спільні уявлення про допустиму поведінку, у часи Хаммурапі до складу населення входили різні аморейські, аккадські та шумерські групи, носії окремих локальних традицій та економічних практик [Christopoulos, D. №78]. У таких умовах виникла потреба у створенні єдиної нормативної системи, здатної забезпечити стабільність усередині держави та надати чіткі правила для врегулювання майнових, сімейних, кримінальних і господарських відносин. Саме це пояснює високий ступінь деталізації Кодексу, що значно перевищує рівень структурованості попередніх законодавчих збірників.

Структурно Кодекс Хаммурапі складається з прологу, корпусу норм та епілогу, що, на думку дослідників, відображає вже сформовану традицію використання правових текстів як ідеологічних маніфестів влади. У прологу Хаммурапі посилається на божественне походження законів і прямо формулює їх цілі – утвердження справедливості, усунення кривди, забезпечення захисту слабких від сваволі сильних, підтримання порядку та стабільності в суспільстві [Johns, 1910–1911, с. 26]. На верхній частині стели, де закарбовано текст, зображено бога Шамаша, який передає Хаммурапі закони, що символізує легітимність правових норм як таких, що походять не від людини, а від божественного порядку. Це вказує не лише на ритуально-ідеологічний характер закону, але й на зусилля царської влади підкріпити правові норми сакральним авторитетом, що підвищувало їхню обов'язковість для населення різного походження [Berman, Н. J, 1983].

Корпус законів складається з 282 статей, які охоплюють господарські відносини, сімейне право, процедури власності, оренду землі, торговельні угоди, ремісничу діяльність, правила найму, питання рабства, а також широкий спектр кримінальних правопорушень. Значна частина норм базується на принципі таліону, «око за око, зуб за зуб», однак застосовується градація покарань залежно від соціального статусу сторін. Це відображає ієрархічний характер суспільства та диференціацію правової відповідальності між амелу (вільними повноправними громадянами), мушкену (залежним населенням) та рабами [Johns, 1910–1911; Elghazy]. Попри жорсткість окремих положень, дослідники підкреслюють, що багато норм мали функцію не репресивного тиску, а врегулювання взаємних прав та обов'язків, особливо у сфері торгівлі, землекористування та сімейних стосунків.

Порівняння Кодексу Хаммурапі з попередніми правовими пам'ятками вказує на якісну зміну у функціях права. Закони Ур-Намму та Ліпіт-Іштара були більше орієнтовані на встановлення штрафів та компенсацій, що відображало відносно стабільні соціальні відносини в межах менших державних утворень [Christopoulos, D. №78]. У Кодексі Хаммурапі

збільшується кількість смертних кар, тілесних покарань і санкцій, спрямованих на стримування правопорушень у великій політичній структурі, де конфлікти між групами могли швидко перерости у міжплемінні сутички. На думку дослідників, це вказує на прагнення царя стабілізувати різномірне суспільство шляхом суворої правової регламентації [Elghazaly, 2024] та демонстрації невідворотності покарання [Fortes, M, 1945]. У Кодексі Хаммурапі важливе місце займають норми, що регулюють економічні відносини. Вони охоплюють питання оренди землі, використання зрошувальних систем, найму працівників, зобов'язання ремісників і торговців, умови кредиту та застави. Особливо детально прописані норми щодо відповідальності будівельників, лікарів, судновласників та пастухів, що вказує на високий розвиток спеціалізованих ремесел і складну систему договірних взаємин [Blake, M, 2013]. Чіткі порядки укладання договорів, вимоги до їх оформлення, наявність свідків та письмового підтвердження свідчать про ранню правову культуру, у якій юридична сила тексту вже набувала значення, незалежного від усної традиції.

Сімейно-шлюбне право у Кодексі Хаммурапі демонструє складний механізм соціальних гарантій, спрямованих на захист економічних прав жінки, її майнового статусу та прав дітей. У статтях зустрічаються положення про обов'язок чоловіка утримувати дружину, про недоторканність посагу, про право жінки ініціювати процедури щодо захисту від жорстокого поводження. Попри те, що кодифікація відображає патріархальну структуру суспільства, низка норм свідчить про інституційний контроль над шлюбними та спадковими відносинами з метою запобігання конфліктам та збереження стабільності сімейно-економічних зв'язків [Blake, M, 2013].

Окремий рівень значення Кодексу Хаммурапі полягає в його впливі на подальший розвиток права регіону та формування загальної правової культури. Археологічні матеріали засвідчують, що текст Кодексу копіювався, переписувався та вивчався принаймні протягом півтори тисячі років – аж до перського та грецького періодів [Blake, M, 2013]. Це означає, що навіть після

втрата Вавилоном політичної незалежності правові принципи, викладені у стелі, продовжували функціонувати як базова правова матриця для управління суспільством. Багато дослідників вважають, що окремі правові традиції Близького Сходу, зокрема середньоассирійські закони, неовавилонські нормативи та навіть Мойсеевий Закон, демонструють вплив хамаурапійської традиції, хоча й існують різні підходи до оцінки механізмів цього впливу [Fortes, M, 1945; Slanski.].

У сучасних дослідженнях підкреслюється також символічний характер Кодексу. Незважаючи на популярне уявлення про його роль як діючого узагальненого закону, значна кількість судових табличок з Месопотамії не містить прямих посилань на конкретні статті кодексу. Це дає підстави вважати, що реальне правозастосування ґрунтувалося на ширшій сукупності традиційних норм, судових прецедентів та адміністративних практик. Водночас сам факт публічного встановлення стели з кодифікованими нормами був важливим ідеологічним актом, спрямованим на демонстрацію того, що влада діє згідно з принципами справедливості та рівності перед законом [Elster, J, 1989]. Таким чином, Кодекс має двоїсту природу: він є водночас практичним правовим текстом та політичним маніфестом, що закріплював образ Хаммурапі як «царя-справедливця».

Особливу увагу в сучасній літературі приділяється питанню про взаємозв'язок між суворістю покарань у кодексі та рівнем соціальної стабільності держави. Деякі дослідники вказують, що суворість санкцій слід розглядати не як відображення жорстокості ранньовавилонського суспільства, а як засіб стримування конфліктів між різними соціальними групами, зокрема між землеробами, торговцями, власниками худоби, ремісниками та рабами. В умовах економічної спеціалізації та територіальної експансії сувора відповідальність зменшувала ризик ескалації конфліктів і водночас забезпечувала передбачуваність правових рішень [Демиденко, Г. Г., 2009].

Вплив Кодексу Хаммурапі на сучасні правові системи, хоча й не є прямим, але має істотне історико-культурне значення. Його принципи,

особливо в частині доказового процесу та презумпції невинуватості, вказують на раннє формування правових механізмів, що згодом стали фундаментальними для традицій континентального та англосаксонського права. Дослідники звертають увагу на важливу рису правової системи Месопотамії – розвиток інституту свідків, письмових контрактів і клятв, що вказує на перехід від персоналізованого судочинства до формалізованого правового процесу, який є основою сучасного судового розгляду [Kiger, P. J.]. Підсумовуючи, Кодекс Хаммурапі можна характеризувати як одну з найвпливовіших ранніх форм правової систематизації. Він не лише регулював широкий спектр соціальних та господарських відносин, але й став інструментом політичної інтеграції, засобом легітимації влади та модельною основою для подальших нормативних традицій Близького Сходу. Його значення виходить за межі конкретного історичного контексту: це приклад того, як право перетворюється на інструмент регуляції та стабілізації суспільства, формуючи уявлення про справедливість, порядок і відповідальність, що надалі впливали на правову культуру людства.

1.3. Осьовий час як період кодифікації етичних норм класичних цивілізацій Афро-Євразії.

Осьовий час у сучасній гуманітаристиці розглядається як один із ключових переломних етапів моральної та релігійної історії людства, коли в низці класичних цивілізацій Афро-Євразії відбувається радикальна переорієнтація способів мислення про людину, світ і належну поведінку. Карл Ясперс, який увів сам термін, описував цю добу як момент «стрибка» людства, коли «постає людина, з якою ми живемо й досі», натякаючи на появу нового типу суб'єктивності та моралі, що виходить за межі суто традиційно-звичаєвих схем [Jaspers K, 1949.]. Подальший розвиток концепції Осьового часу у працях Я. Ассмана, Р. Беллаха, Г. Йоаса, Ш. Айзенштадта та інших дозволив уточнити, що йдеться не лише про релігійну чи філософську «революцію», а насамперед про кодифікацію нових етичних норм, які

претендують на універсальність, відокремленість від конкретного локального порядку та орієнтацію на внутрішні якості морального суб'єкта, а не лише на зовнішній конформізм до звичаю [Assmann J, 2012; Bellah R, 2011.; Bellah R. N, 2012.].

У найзагальніших рисах теорія Осьового часу ґрунтується на двох базових припущеннях: існує «одне людство» і «одна істина», а в певний момент історичного розвитку людські спільноти незалежно одна від одної здійснюють прорив до яснішого усвідомлення цієї істини [Assmann J, 2012]. За спостереженням Я. Ассмана, осьовий «прорив» характеризується двома взаємопов'язаними процесами – універсалізацією та дистанціюванням: перше означає формування претензії на загальнозначущі істини, дійсні «для всіх часів і народів»; друге – запровадження розрізнення між емпірично даним світом і певною трансцендентною чи нормативно вищою реальністю, з перспективи якої піддається критиці «те, що є» [Assmann J, 2012]. У цьому сенсі Осьовий час можна описати як період кодифікації етичних норм, що виходять за рамки локальних звичаїв і родових балансів, та звертаються до універсальних критеріїв належної поведінки. Водночас ця кодифікація ще не створює сучасної концепції прав людини як індивідуальних, суб'єктивних домагань; її фокус зосереджено радше на етичних якостях того, хто діє, ніж на правах того, щодо кого чиниться несправедливість.

Розробка осьової парадигми у працях Р. Беллаха поєднує історико-релігієзнавчий і еволюційний підходи. Він описує Осьовий час як етап переходу від «архаїчних» форм релігії, міцно пов'язаних із сакралізованою владою царя й космічним порядком, до «теоретичної культури», де з'являються рефлексивні, універсалістські та критичні дискурси [Bellah R. N, 2011.; Bellah, 2012]. Мова йде про появу корпусів текстів, які стають класичними – пророка література Ізраїлю, рання грецька філософія, конфуціанські та даоські канони, упанішада й буддійський канон. Саме в них кристалізуються етичні норми, що більше не обмежуються локальним звичаєм, а претендують на загальну значущість і часто ставлять

під сумнів існуючі політичні й соціальні структури [Bellah R. N, 2011.; Bellah, 2012]. У термінах культурної еволюції Беллах описує цей процес як перехід до нового рівня символічної рефлексії, де ритуал та міф доповнюються «теоретичним» дискурсом, здатним осмислювати самих себе та існуючі норми як предмет критики [Bellah R. N, 2011].

Однак уже ранні інтерпретатори осьової гіпотези зауважували, що її не слід абсолютизувати як «емпіричний факт» у строгому сенсі. М. Цанк і М. Штайнман підкреслюють, що для самого Ясперса Осьовий час має подвійний статус: з одного боку, це опис певного історичного періоду, з іншого – вираз «філософської віри» у єдність людської історії та моральний сенс історичного процесу [Steinmann M, 2019.; Zank M. 2010]. Штайнман пропонує читати осьову концепцію як спробу сформувати світську релігію модерності, у якій моральна відповідальність за людство в цілому стає ядром «філософської віри»; у цьому контексті Осьовий час постає радше як нормативний образ, ніж як точно окреслений історичний факт [Steinmann M, 2019]. У тому ж напрямі рухається й критична оцінка А. Блека та В. Котести, які наголошують на методологічних труднощах доведення одночасності та «спільного осі» дуже різних процесів у Китаї, Індії, Ізраїлі, Греції та Ірані, а також на ризиках євроцентричної реконструкції, в якій саме ці регіони наділяються статусом «центральных» для всього людства [Elghazaly, 2024; Kiger, P. J].

Новітні кількісні дослідження також ставлять під сумнів жорстке прив'язування виникнення універсалістської моралі до проміжку 800–200 рр. до н. е. Д. Маллінс, Д. Хойєр та їх колеги, спираючись на базу даних Seshat, показують, що моральні ідеології з універсальними, в певному сенсі «егалітарними» етичними вимогами виникали в різних частинах Афро-Євразії і до, і після пропонованого «осьового» інтервалу, а їхня поява пов'язана радше з рівнем соціальної складності й масштабів політичних утворень, ніж з одним хронологічним «стрибком» [Mullins, 2017]. Це не скасовує евристичної цінності осьової концепції, але вказує на необхідність

тракувати її як ідеалізований опис довготривалого процесу кристалізації нових етичних та релігійних форм, а не як точний хронологічний маркер.

Якщо зосередитися на культурно-антропологічній перспективі, то Осьовий час можна описати як період, коли в класичних цивілізаціях Афро-Євразії відбувається перехід від домінування статусно-рольових і звичаєвих механізмів регуляції поведінки до формулювання універсальних моральних принципів, у яких індивід поступово починає виступати адресатом етичної вимоги. Генрі Мейн описував ранні суспільства через домінування принципу «статусу», коли права та обов'язки визначаються народженням та груповою належністю; Осьовий час, у цьому сенсі, можна пов'язати з повільним переходом до логіки «контракту» – не в юридично-позитивістському, а в етичному значенні, коли від суб'єкта вимагається свідоме прийняття норм і рефлексивне ставлення до власних учинків [Jaspers K, 1949.; Joas, 2013.]. Сам факт, що осьові тексти (пророчі книги, конфуціанські трактати, платонівські діалоги, упанішада) апелюють до внутрішнього переконання, каяття, самокритики або самовдосконалення, свідчить про важливе зміщення акценту: моральне зло розуміється як дефіцит правильної налаштованості суб'єкта, а не просто як порушення зовнішнього порядку.

У старозавітній традиції осьовий поворот пов'язують із пророчим рухом VIII–VI ст. до н. е., коли критика ідолопоклонства та соціальної несправедливості набуває форми апеляції до універсального морального критерію, втіленого в Ягве. Р. Беллах показує, що ізраїльські пророки вперше чітко артикуляють ідею Бога, який вимагає не лише культових дій, а насамперед справедливості щодо «вдови, сироти й прихороня» – соціально вразливих груп, чиє становище стає лакмусовим папірцем моральності громади [Bellah R. N, 2011; Bellah, 2012]. Водночас у правовій практиці того часу ще немає концепції суб'єктивних прав цих груп у сучасному розумінні: мова йде радше про обов'язок сильнішого дотримуватися Божої волі, ніж про юридичну можливість слабшого висувати вимоги. Такий фокус на «етичних

якостях того, хто чинить», а не на «правах того, з ким чинять», добре ілюструють тексти, де засуджується не стільки сам факт страждання жертви, скільки гріховність серця гнобителя, який «забуває про Господа» і порушує заповіданий порядок. У цьому сенсі навіть коли з'являється мотив «захисту убогого», він подається як характеристика праведного діяча, а не як декларація самостійних претензій убогого.

У грецькому контексті Осьовий час пов'язують із становленням філософії та політичної теорії від досократиків до Платона й Арістотеля. А. Блек у своїй реконструкції показує, що грецькі мислителі VI–IV ст. до н. е. формують нову мову для обговорення космосу, полісу та чеснот, у якій природний порядок, справедливість і добродішність виводяться не з традиційних міфічних наративів, а з раціонального міркування про «належне» [Black A, 2008]. У Платона й Арістотеля з'являється розгорнута етика чеснот, де ключовим стає формування характеру громадянина, здатного до справедливих дій. Разом із тим ця етична кодифікація майже не оперує поняттям суб'єктивних прав; у центрі – те, якою має бути «добра людина» й «добрий устрій полісу», а не те, які претензії окрема особа може висувати до інших або до влади. Навіть у дискусіях про закони й «праве» (*dikaion*) питання структуровано як пошук об'єктивної міри справедливості, а не як баланс індивідуальних вимог. Таким чином, грецька осьова етика формує потужну мову чеснот та раціональної обґрунтованості норм, але ще не перетворює людину на носія невідчужуваних прав.

У Китаї осьова кодифікація етичних норм відбувається в руслі конфуціанської, моїстської, даоської та легістської думки доби Чуньцю і Чжаньго. Г. Рьоц реконструює конфуціанську етику як спробу «прориву до постконвенційного мислення», в якій моральні вимоги більше не зводяться до сліпого наслідування ритуалу (*лі*), а апелюють до внутрішньої «людяності» (*жень*) та здатності суб'єкта до рефлексії над власною поведінкою [Roetz H, 1993.]. Ідея, що «під Небом» існує єдиний моральний порядок, до якого покликані долучитися і правитель, і простолюд, надає конфуціанській етиці

універсалістський вимір. Разом із тим ця універсальність реалізується через мережу ролей та ієрархій: моральна вимога формулюється як обов'язок сина щодо батька, чиновника щодо правителя, правителя щодо народу. Мова прав, у сенсі індивідуальних претензій до іншого, майже відсутня; натомість розгортається детальна кодифікація чеснот того, хто діє – наприклад, вимоги до самодисципліни та «само-виправлення» правителя, на якому лежить основний тягар моральної відповідальності. Коли конфуціанські мислителі говорять про страждання народу, це, як правило, аргумент у критиці недоброчесного правління, а не артикулювання самотійного статусу народу як носія прав.

Подібну логіку можна побачити й у давньоіндійських традиціях. Упанішада та ранній буддизм формують універсалістські етичні вимоги – шлях визволення у буддизмі й концепт дгарми як космічного й соціального порядку – які доступні будь-якій істоті, незалежно від варни, принаймні в принципі. Релігійний ідеал співчуття (*каруна*), ненасильства (*ахімса*), шляху середини у буддизмі задає високий стандарт оцінки вчинків: вирішальним стає намір, внутрішній стан свідомості; саме він визначає кармічні наслідки дії. У відомих едиктах царя Ашоки, які часто трактують як ранню форму «гуманістичної» державної ідеології, формулюється вимога ласкавого ставлення до підданих, відмови від непотрібного насильства, толерантності до інших релігійних громад. Однак це залишається радше програмою етичного самовдосконалення та «благочестивого правління» монарха, ніж доктриною суб'єктивних прав підданих: підданий не отримує юридичного інструменту, за допомогою якого він міг би апелювати до цих едиктів проти самого монарха.

Зороастризм і пов'язані з ним іранські традиції також демонструють осьову кодифікацію етичних норм через радикальне моральне дуалістичне розрізнення між добром і злом. Вибір між *аша* (істина, порядок) та *друг* (брехня, хаос) набуває універсального значення, кожна людина стає суб'єктом морального рішення в космічному конфлікті. Втім, і тут не формулюється

поняття прав жертв насильства; радше йдеться про обов'язок кожного долучитися до добра, а засудження зла виходить з перспективи космічного порядку, а не з перспективи індивідуальних домагань постраждалого.

У всіх зазначених випадках простежується спільний структурний мотив: осьові релігії та філософії формують універсальні етичні норми, які кодифікуються у вигляді текстів і доктрин; вони вводять ідею трансцендентного критерію, з позиції якого можна оцінювати існуючі порядки; вони приділяють велику увагу внутрішнім якостям діяча – намірам, чеснотам, правдивості, покаяттю, самодисципліні. Проте у центрі залишається саме суб'єкт дії: той, хто чинить зло або добро, хто мусить виправити себе, навернутися, практикувати доброчесність. Жертва, потерпілий, слабкий з'являється в цих дискурсах насамперед як тест на моральність сильного, а не як автономний носій правових претензій. Саме це дозволяє говорити про Осьовий час як про ранній, але ще опосередкований етап історії прав людини: робиться крок до універсалізації моральних вимог і сакралізації людської особи, але ще не оформлюється юридична концепція індивідуальних правових домагань.

Ганс Йоас у своїй «новій генеалогії прав людини» пропонує пов'язати Осьовий час із довготривалим процесом «сакралізації особи», в результаті якого людина поступово починає мислитися як носій власної, невідчужуваної цінності [Joas, 2013.]. На його думку, осьові релігії вперше масово формують уявлення про моральну значущість індивіда, який може стати адресатом універсальної вимоги любові, співчуття чи поваги; однак ця сакральність особи на ранніх етапах виражається переважно в етичних категоріях, а не в юридичній формі прав. Лише значно пізніше, у модерну добу, внаслідок взаємодії релігійних, філософських і політичних процесів, ця етична сакралізація трансформується у концепцію суб'єктивних прав людини [Joas, 2013.]. У цьому сенсі Осьовий час радше створює «моральну інфраструктуру» для можливості прав людини, ніж сам артикулює їх як чітко сформульований правовий набір.

Дискусії довкола Осьового часу торкаються також питання, чи можна вважати осьовий прорив однозначно «прогресивним» у перспективі прав людини. В. Котеста, аналізуючи лінію від М. Вебера до Ясперса та Айзенштадта, показує, що модерність нерідко описується як «другий Осьовий час», тобто як повторне радикальне переосмислення моралі й релігії [Kiger, P. J.]. Але як перший, так і другий «осьові» моменти мають амбівалентні наслідки: універсалістські етики можуть обґрунтовувати не лише включення, а й виключення, не лише емпатію, а й насильницьке нав'язування «єдиної істини». Збіг у часі осьових релігійних проривів із формуванням великих імперій (Ахеменідська, Маур'їв, царство Чжоу, елліністичні держави) свідчить, що етична універсалізація може поєднуватися з новими масштабами політичного панування. Осмислення цієї подвійності важливе для того, щоб не ототожнювати лінію від Осьового часу до сучасних прав людини з простим «прогресом».

Критичний аналіз осьової гіпотези у працях Д. Маллінса та співавторів, а також у статті Я. Ассмана, який говорить про міфологізацію «центральної перспективи історії», ще раз підкреслює, що Осьовий час слід розуміти як аналітичну модель, яка узагальнює низку різночасових і різноконтекстних процесів [Assmann J, 2012; Mullins, 2017]. Проте ця модель залишається корисною для теми прав людини, оскільки дозволяє показати: по-перше, що сучасні уявлення про права людини не є позаісторичною константою, а мають глибоке коріння в релігійних та філософських трансформаціях; по-друге, що вже в Осьовий час формується структурна напруга між універсалістськими етичними вимогами та інституційними практиками, яка й сьогодні визначає багато суперечностей у сфері правозахисту.

Таким чином, Осьовий час як період кодифікації етичних норм у класичних цивілізаціях Афро-Євразії може бути інтерпретований як ранній, опосередкований етап генеалогії прав людини. У цей період з'являються універсалістські моральні дискурси, що претендують на дійсність для всього людства; формуються інтенсивні уявлення про внутрішню відповідальність

та етичну суб'єктивність людини; кодифікуються тексти й доктрини, які задають високі стандарти ставлення до іншого. Водночас домінуюча парадигма лишається парадигмою чеснот і обов'язків: головна увага зосереджується на тому, якою має бути особа, що діє, а не на юридичній артикуляції претензій того, щодо кого здійснюється дія. Саме на цьому тлі стає можливою поява пізніших концепцій прав людини як суб'єктивних, рівних і невідчужуваних домагань, які трансформують осьову етичну спадщину в нову правову форму, але водночас успадковують її внутрішню напругу між універсалістською нормою та конкретними механізмами включення й виключення.

1.4. Розвиток філософських уявлень про права людини в античну добу

Коли Ацени стали найбільшим торговим центром Середземномор'я, і там встановився демократичний лад, то там виникла також ідея про природну рівність всіх людей. Подібні ідеї вперше висловили деякі давньогрецькі софісти, зокрема, Алкідамант, який проголосив: "Бог зробив всіх вільними, природа нікого не зробила рабом" [Bury & Meiggs, 1975]. Ця ідея навіть в Аценах залишилася маргіальною: так, сучасник Алкідаманта Аристотель вчив, що деякі люди є рабами саме за своєю природою. Разом з тим певний політичний вплив ці ідеї мали: становище рабів в Аценах було легше, ніж у багатьох інших грецьких державах. Раби тут мали право притулку (у храмі). За вбивство раба його господар відповідав як за ненавмисне вбивство. Псевдо-Ксенофон обурювався серед іншого розбещеністю рабів і метеків (емігрантів) в Аценах: "... дуже велика в Афінах розбещеність рабів і метеків, і не можна тут побити раба, і він перед тобою не сторониться... І по одягу і на вигляд тут народ нітрохи не краще і не відрізняється від рабів" [The Constitution of the Athenians]. Глибоке враження справляє той факт, що аценяни вважали виконання поліцейських функцій принизливими для вільної людини, і аценська держава покладала їх на рабів, які спеціально закупаються в Сцитії, після 10 років служби їм повертали свободу і

надавали право на афінське громадянство. У “Золоту добу Перікла” наприкінці 5 ст. до н. е. навіть було публічно поставлено (його дружиною Аспазією) питання про рівноправність і політичні права жінок, що висміював Аристофан у своїй комедії “Жінки на народних зборах”.

Найбільш продуманою системою цивільного права стало римське право, яке служить основою цивільно-правових відносин аж до сьогодні. За декретом Антоніна Пія (імператор у 138 – 161 рр.), тепер вже у всій Римській імперії вбивство раба прирівнювалося до вбивства peregrinus (вільної людини без громадянських прав). І у разі жорстокого поводження хазяїна раб міг шукати притулок, насправді – фактичне спасіння, поблизу будь-якої статуї імператора. Міська влада мала розглянути цей факт і ухвалити відповідне рішення. Дуже часто – на користь саме раба. Крім того, тоді ж було проголошено принцип презумпції невинуватості: нікого не можна вважати винним доки це не встановить суд. У римському праві поширюється погляд, згідно з яким свобода людини оголошується "природним" станом, властивим людині як такій, а отже, і рабу.

1.5. Розвиток лібералізму та уявлень про права громадянина

Розвиток уявлень про права людини в європейській інтелектуальній традиції був результатом тривалих соціальних, культурних і філософських процесів, що почали формуватися задовго до Французької революції. Однак саме революція 1789 року надала цим уявленням правової форми, визначивши концепцію прав людини як політичну доктрину та законодавчу норму. Для розуміння масштабності цього зламу необхідно коротко окреслити інтелектуальний контекст, який передував революції, зокрема зміни, що відбувалися від осьового часу до раннього модерну. Хоча ці трансформації мали значення для еволюції політичної думки, вони не створили комплексної моделі прав людини, оскільки не передбачали юридично захищеного індивідуального статусу. Саме тому для нашого дослідження Французька революція постає як центральний момент, коли

права людини вперше набули інституційної форми, що виходила за рамки морального або філософського дискурсу.

Після осьового часу у філософських традиціях Афро-Євразії відбулися глибокі зміни, які мали тривалі наслідки для подальшого розвитку уявлень про людину та моральність. У античній філософії сформувалися перші концепції універсальних моральних норм, що зумовлювали поведінку індивіда, проте вони ще не мали форми юридичних гарантій. Етичні імперативи стоїцизму, платонізму та аристотелізму апелювали до універсального морального закону, але права особи у сучасному значенні не були предметом їх аналізу. Як підкреслює Гелена Розенблатт, ця традиція зосереджувалася на формуванні моральної доброчесності індивіда, а не на юридичному статусі особи [Doyle, 2018.]. У християнській традиції, яка перебрала на себе значну частину античної спадщини, утверджувалося поняття моральної рівності людей перед Богом, проте воно не призводило до виникнення концепції юридичної рівності перед державою. У середньовічній Європі поняття права залишалося нерозривно пов'язаним із станом належністю, а структура суспільства мала корпоративний характер. Це означало, що уявлення про обов'язки й привілеї визначалися не приналежністю до універсальної категорії «людина», а соціальним статусом. Починаючи з епохи Відродження та Реформації, у Європі поступово відбувалася секуляризація політичного мислення, що створювала передумови для нового трактування прав і свобод. Зростання значення міських комун, розвиток друкарства та поширення грамотності сприяли формуванню нової публічної сфери, у межах якої обговорювалися питання політичної влади, законності та свободи. Як зазначає Джон Генрі Мерріман, саме на цьому етапі відбувається перехід від середньовічних форм права до ранньомодерних, але цей перехід ще не створює поняття прав людини, оскільки право продовжує обслуговувати ієрархічний порядок [Halpérin, 2006.]. Станові відмінності залишаються основою політичної організації, а соціальна структура зумовлює різний рівень доступу до правового захисту.

Уплив Просвітництва на розвиток уявлень про права людини був суттєвим, але все ж не завершеним. Філософи XVIII століття – Вольтер, Монтеск'є, Руссо, Дідро – створили інтелектуальну базу для подальших правових реформ. Монтеск'є у «Дусі законів» наголошував на необхідності поділу влад, що стало одним із фундаментальних принципів сучасної демократії. Руссо сформулював концепт народного суверенітету, у якому політична влада походить не від монарха, а від колективної волі громадян [Hobsbawm, 1996]. Просвітництво також посилювало увагу до індивідуальної свободи, автономії та природних прав, що вважалися невіддільними від людської природи. Проте ці уявлення залишалися філософськими ідеями, які не мали системного правового вираження.

Лінн Хант у своїй фундаментальній праці «Винайдення прав людини» переконливо демонструє, що до кінця XVIII століття поняття прав людини існувало переважно у морально-політичній сфері, а не в юридичній [Hunt, 2007]. На думку Хант, лише революційні події у Франції змогли перетворити ці ідеї на конкретні правові норми. Важливу роль у цьому відіграли культурні зміни доби Просвітництва: розвиток романної літератури, нова емпатійна культура, зростання уваги до емоцій та тілесності. Ці процеси сприяли формуванню уявлення про універсальну людську здатність до страждання, а отже – про необхідність юридичного захисту особи від свавілля влади.

Французька революція 1789 року стала точкою глибинного зламу, оскільки вперше в історії Європи права людини були проголошені універсальними, невідчужуваними та юридично гарантованими. Однією з перших і найважливіших революційних ініціатив стала *Декларація прав людини і громадянина*, прийнята у серпні 1789 року. Цей документ визначив ключові принципи: свободу, рівність, недоторканість власності та верховенство закону. Декларація стверджувала, що «люди народжуються й залишаються вільними та рівними у правах», що було радикальним розривом зі становим устроєм Старого порядку.

Як зазначає Кейт Майкл Бейкер, Декларація стала не лише політичним текстом, але й концептуальним зламом у визначенні суб'єкта права [Israel, 2014]. Революція створила поняття «політичної людини», тобто індивіда, який має права не завдяки соціальному статусу, а завдяки факту належності до людського роду. Це означало перехід від моделі «підданого» до моделі «громадянина». Бейкер наголошує, що революція започаткувала новий тип політичної антропології, де права належать кожному за природою, а не за привілеєм.

На думку Вільяма Дойла, революція створила нову концепцію легітимності, відповідно до якої джерело суверенітету – не монарх, а нація як політичне ціле [Merryman, 2007]. Це призвело до появи нової політичної моделі, у якій кожен громадянин має право брати участь у формуванні влади. Декларація прав людини і громадянина закріпила також принцип рівності перед законом, що стало основою модерного правового порядку.

Значний вплив на формування нової моделі прав мала також кримінально-правова думка Просвітництва. Чезаре Беккарія у своїй праці «Про злочини і покарання» обґрунтував необхідність гуманізації кримінальної системи, виступив проти тортур і смертної кари, наголосив на індивідуальній відповідальності та пропорційності покарання [Mirow, 2005]. Його ідеї мали вплив на революційні правові реформи, зокрема на скасування феодальних покарань, створення більш раціональної системи кримінального права та впровадження принципу законності.

Ерік Гобсбаум у своїй праці «Епоха революції» підкреслює, що Французька революція стала не лише політичним, але й соціальним і культурним переворотом [Rosenblatt, 2018.]. Вона створила модерну політичну культуру, у якій людина визнавалася носієм прав і свобод, а держава – гарантом їхнього захисту. Цей злам мав далекосяжні наслідки, оскільки революція стала моделлю для інших країн та сприяла поширенню ідей прав людини у глобальному контексті.

Період після революції був етапом інституціоналізації нових правових принципів. Найважливішим етапом цього процесу стало створення *Кодексу Наполеона* (1804), який впорядкував французьке законодавство та закріпив ключові принципи модерного цивільного права. Жан-Луї Альперен підкреслює, що кодекс уніфікував приватне право, створив послідовну систему норм і закріпив принципи рівності, свободи договору та захисту приватної власності [Neff, S. 2014]. Хоча кодекс зберіг патріархальні норми та обмеження щодо прав жінок, він став фундаментом для розвитку сучасної цивільно-правової системи.

Метью Мірроу у своїй статті про вплив Кодексу Наполеона на правові системи Латинської Америки зазначає, що кодекс мав глобальний вплив, ставши моделлю для численних країн [Philpott, 2001]. Це свідчить про те, що революційні уявлення про права людини були переведені в універсальну правову мову, яка стала зрозумілою й прийнятною для різних правових культур.

Лінн Хант та Гелена Розенблатт наголошують, що революція не лише проголосила універсальні права, але й створила інституційні механізми їхнього захисту, що стало принциповою відмінністю від попередніх історичних етапів [Doyle, 2018; Hunt, 2007]. Революція зробила права предметом політичної відповідальності держави, а не лише моральною вимогою чи філософською ідеєю.

Подальший розвиток концепції прав людини після Французької революції значною мірою визначався тим, яким чином революційні принципи були інституційно закріплені, поширені та адаптовані до нових соціальних умов. Революція заклала фундамент модерного політичного мислення, але реальне функціонування нових принципів вимагало складної й поступової трансформації нормативних структур. У цьому сенсі події після 1789 року демонструють, що права людини не були одразу інтегровані у всі сфери суспільного життя, а радше стали полем напруги між універсалістськими ідеями та соціально-економічними обмеженнями. Ерік Гобсбаум наголошує,

що революційний період слід розглядати не лише як момент радикальних проголошень, але й як початок довгого процесу модернізації політичних інститутів, який охопив Європу протягом наступних десятиліть [Hobsbawm, 1996]. Це означає, що формування правової модерності було явищем поступовим, що поєднувало революційні декларації з правотворчою та адміністративною практикою.

Зміни у правовій культурі постреволуційної Франції значною мірою визначалися потребою стабілізувати суспільний порядок після тривалих політичних конфліктів. Прийняття Кодексу Наполеона у 1804 році стало ключовим кроком у цьому напрямі, оскільки кодекс надавав раціонально впорядковану систему норм, що була здатна забезпечити юридичну визначеність і стабільність. Жан-Луї Альперен підкреслює, що одним із найважливіших досягнень кодексу було унормування співвідношення між приватною автономією й державною владою: кодекс чітко визначав межі можливого втручання держави у приватну сферу, тим самим створюючи передумови для індивідуальних правових гарантій [Halpérin, 2006.]. Цей аспект відігравав вирішальну роль у поширенні модерних уявлень про свободу, оскільки приватне право стало юридичним простором, у якому індивід діяв як автономний суб'єкт.

Водночас важливо зазначити, що Кодекс Наполеона не був прямим перенесенням революційних принципів у правову форму. Метью Мірроу у своїй статті про роль кодексу в Латинській Америці наголошує, що кодекс являв собою компроміс між революційними ідеями та прагненням до адміністративної уніфікації й соціальної стабільності [Mirow, 2005]. Деякі його положення зберігали елементи патріархального порядку, що відрізняло його від радикально рівноправної риторики 1789 року. Проте саме ця комбінація універсалістських постулатів і прагматичних обмежень й забезпечила кодексу довготривалий вплив у різних правових культурах. Уніфікована структура норм, їхня чіткість та раціональність стали причинами

масштабного поширення кодексу за межами Франції, що сприяло формуванню загальноєвропейської правової культури модерного типу.

Особливе значення мав той факт, що наполеонівський кодекс закріплював не лише окремі права, але й метод юридичного мислення. Джон Генрі Мерріман наголошує, що цивільно-правова традиція, сформована у Франції на початку XIX століття, стала основою для розвитку сучасних правових систем Європи та Америки [Merryman, 2007]. Ця традиція ґрунтується на принципі формальної рівності, універсальності закону, верховенстві кодифікованих норм і раціональній структурі правового порядку. Такі принципи стали фундаментом модерних уявлень про права людини, оскільки створили юридичні механізми, які дозволяли забезпечувати ці права у практичний спосіб. Іншими словами, права людини стали не лише декларацією, але й складовою частиною функціонуючої правової системи.

Однак поширення революційних принципів у Європі не було однорідним. Вільям Дойл у своїй історії Французької революції зазначає, що упродовж XIX століття європейські країни адаптовували революційні ідеї відповідно до власних політичних структур та соціальних умов [Doyle, 2018]. У деяких країнах революційні принципи були прийняті як основа конституційних реформ, тоді як в інших вони викликали спротив монархічних кіл, що прагнули відновити старий порядок. Проте незалежно від цього революційна модель прав людини стала універсальною точкою відліку для подальших політичних перетворень.

У цьому контексті праця Гелени Розенблатт є особливо важливою, оскільки вона показує, що лібералізм XIX століття прямо успадкував інтелектуальні принципи Французької революції [Rosenblatt, 2018]. За її словами, ранній лібералізм не був «ідеологією мінімальної держави» у сучасному значенні, а радше прагнув поєднати політичну свободу з обов'язками громадянина і функціонуванням державних інститутів, що гарантують ці свободи. Отже, Французька революція вплинула не лише на юридичну, але й на політичну концептуалізацію прав людини, створивши

ідею активного громадянства як необхідної умови існування правового порядку.

Одним із ключових наслідків революційної трансформації стало те, що права людини стали предметом публічної відповідальності держави. Лінн Хант підкреслює, що революція створила нову модель політичної культури, у якій порушення прав людини розглядалося не як приватна або моральна проблема, а як політичне питання, яке вимагає формальних механізмів контролю [Hunt, 2007]. Це призвело до зміни способу мислення про право: від морального заклику до юридичного інструменту. Водночас революція сприяла поширенню нових форм політичної участі, які стали передумовою для формування демократій модерного типу. Зокрема, ідея народного суверенітету визначила нове розуміння ролі громадянина як активного учасника політичного процесу, що має права і несе відповідальність за їх реалізацію.

Таким чином, революційні події у Франції стали поворотним моментом у розвитку концепції прав людини. Поєднання філософських принципів Просвітництва, політичного досвіду революції та правотворчої практики наполеонівської епохи створило модель правової модерності, яка визначила подальший розвиток європейських політичних і правових систем. Французька революція не лише проголосила права людини універсальними, але й сформувала інституційні механізми, що забезпечили їх практичне застосування. Саме тому вона залишається ключовою подією в історії формування сучасного розуміння прав людини.

1.6. Перша світова війна як поштовх до формування уявлень про воєнні злочини

Перша світова війна стала принциповою точкою трансформації уявлень про правове регулювання війни та про відповідальність за дії, що виходять за межі прийнятних норм ведення бойових дій. Хоча до 1914 року існували Гаазькі конвенції 1899 та 1907 років, які фіксували правила війни та статус

комбатантів, вони фактично не створювали механізмів притягнення окремих осіб до відповідальності [Scott, 1915.]. До цього періоду міжнародне право розглядало війну як відносини між державами, а не як сферу, у якій індивід може бути правовим суб'єктом. Відповідальність за порушення норм покладалася на державу в цілому, а не на конкретних осіб. Саме тому Перша світова війна стала зламним моментом: масштабність насильства та системність порушень виявили обмеженість дотеперішніх правових інструментів, змусивши держави переглянути принципи відповідальності у воєнний час.

Протягом війни на територіях Бельгії, Північної Франції, Східної Європи та Османської імперії було зафіксовано масові випадки насильства проти цивільного населення, примусових депортацій, руйнування культурної спадщини, убивств заручників і злочинів проти військовополонених. Уже в 1914–1915 роках уряди Антанти зібрали значний масив доказів, який у подальшому став основою для перших міжнародних звітів про порушення законів і звичаїв війни [Horne, 2001]. Найвідомішим став «Bryce Report», підготовлений британською комісією на чолі з Джеймсом Брайсом, що документував дії німецьких військ у Бельгії [Bryce, 1915]. Хоча його наукова об'єктивність пізніше стала предметом дискусій, він увів у публічний простір термін «atrocities» та сформував уявлення про те, що війна може містити дії, які виходять за межі навіть дозволеного збройного конфлікту.

Ще радикальнішим наслідком війни став геноцид вірмен в Османській імперії, який вперше поставив питання про відповідальність державних керівників за систематичне знищення частини населення власної держави. У 1915 році уряди Великої Британії, Франції та Російської імперії оприлюднили спільну декларацію, у якій описали дії Османської імперії як «злочини проти людства і цивілізації» [Kevonian, 2016]. Ця формула стала важливою передумовою для появи у 1940-х роках концепції злочинів проти людяності. Уперше у міжнародній практиці було зафіксовано, що насильство проти

цивільних не є внутрішньою справою держави, а становить предмет міжнародного розслідування.

Після завершення війни держави-переможці поставили питання про юридичне покарання за воєнні злочини. Вперше на міжнародному рівні було ініційовано розробку механізму притягнення до відповідальності конкретних політичних і військових діячів, зокрема німецького кайзера Вільгельма II та високопосадовців Османської імперії [Bass, G, 2001]. Статті Версальського договору (особливо 227–230) формально закріпили ідею можливості міжнародного судового переслідування індивіда. Хоча передача кайзера так і не відбулася, а більшість переданих Німеччиною військових були засуджені у Лейпцизі до незначних покарань, сам прецедент став ключовим: міжнародне право почало визнавати персональну відповідальність за порушення законів війни [Müller, 2012].

Паралельно відбувалися процеси переосмислення війни як соціально-правового феномену. Європейські юристи та філософи міжвоєнного періоду, зокрема Ганс Кельзен, Герш Лаутерпахт, Ніколас Політес і Шарль Руссо, наголошували, що індивід має стати суб'єктом міжнародного права, адже саме він є носієм прав і відповідальності [Lauterpacht, 1950]. Такі ідеї безпосередньо впливали з досвіду Першої світової війни, яка продемонструвала, що колективна відповідальність держави є недостатньою з моральної та правової точок зору.

На культурному рівні війна спричинила суспільну кризу уявлення про «цивілізовану Європу», яка до 1914 року розглядалася як простір прогресу, раціональності та гуманітарного розвитку. Масові вбивства, застосування хімічної зброї, обстріли цивільних міст, блокади та голод сприяли появі уявлень про те, що правове регулювання війни має бути жорсткішим і деталізованішим, ніж це передбачалося Гаазькими конвенціями [Philpott, 2001]. У міжвоєнний період активно розвивалися гуманітарні організації, а Міжнародний комітет Червоного Хреста зібрав значний емпіричний матеріал про порушення прав військовополонених, що стало основою для Женевської

конвенції про поводження з військовополоненими 1929 року [Sandoz, 1998]. Уперше було сформульовано стандарт мінімального гуманітарного поводження в умовах війни, що не залежить від військової необхідності.

Перша світова війна також сприяла формуванню нових підходів до концепту «воєнного злочину». Якщо до війни основним порушенням вважалося застосування заборонених засобів і методів ведення війни, то після 1918 року почали враховуватися системні дії проти цивільного населення, форми окупаційної політики, економічні злочини та пропаганда насильства [Neff, S. 2014]. Вперше у публічному дискурсі з'явилися порівняльні аналізи злочинів різних армій, що засвідчувало зміну акценту – від суто юридичного визначення злочину до моральної оцінки дій у контексті загальнолюдських цінностей.

Отже, Перша світова війна стала каталізатором глибоких змін у міжнародному гуманітарному праві. Вона виявила недостатність традиційних механізмів контролю за поведінкою держав у війні та стимулювала розробку концепцій, що поклали початок сучасному розумінню воєнних злочинів і персональної відповідальності. Саме після 1918 року ідея про те, що індивід може бути міжнародно-правовим суб'єктом відповідальності, отримала своє теоретичне оформлення та стала основою юридичної логіки, яка згодом привела до Нюрнберзького процесу та формування системи сучасного міжнародного кримінального права.

Суттєвим наслідком Першої світової війни стала поява нової системи очікувань щодо поведінки держав під час конфлікту. Якщо до 1914 року міжнародні норми сприймалися як своєрідний «джентльменський кодекс» між європейськими державами, то після досвіду тотальної мобілізації, масових бомбардувань та дій армій на окупованих територіях виникла потреба в універсальних, деталізованих і юридично обов'язкових положеннях, здатних функціонувати незалежно від політичного статусу воюючих сторін [Neff, S. 2014]. Війна оголила структурний дефіцит попередніх міждержавних домовленостей, які обмежувалися регламентацією

засобів ведення війни, але не містили дієвого механізму реагування на систематичні порушення або відмову держави дотримуватися взятих на себе зобов'язань.

У міжвоєнний період цей зсув був підсилений зростанням ролі масових комунікацій. На відміну від воєн XIX століття, події Першої світової війни стали предметом системного міжнародного висвітлення в пресі, звітах дипломатів та організацій гуманітарної допомоги. Саме завдяки цьому формувався новий тип доказовості: фотографії, свідчення очевидців, медичні звіти, аналітичні матеріали правозахисних комітетів почали сприйматися як легітимні джерела інформації, що здатні не лише описувати події, а й підтверджувати правову оцінку дій сторін [Horne, 2001]. Публічність страждань цивільного населення створила додатковий тиск на держави, формуючи очікування, що воєнні злочини не можуть залишатися внутрішньою справою воюючих сторін.

У цей час змінюється й розуміння самої природи війни. Вона більше не сприймається як виключно політичний інструмент, що підпорядковується суто інтересам держави. Інтелектуали і правники, зокрема Лаутерпахт, починають трактувати війну як морально значущий акт, який має бути співвіднесений із загальнолюдськими нормами та правами індивідів [Lauterpacht, 1950]. Таке переосмислення відображало ширші культурні процеси, пов'язані з кризою європейського модернізму та розчаруванням у прогресистських уявленнях, що домінували напередодні 1914 року. Війна, яка зруйнувала уявлення про лінійний розвиток цивілізації, породила потребу у стабілізованні світового порядку не лише силою, а й правом.

Дискусії про притягнення до відповідальності конкретних осіб стали природним продовженням цього процесу. Вперше в історії право почало розглядати індивіда не тільки як об'єкт гуманітарної охорони, але й як потенційного носія кримінальної відповідальності перед міжнародною спільнотою. Статті Версальського договору, спрямовані на створення міжнародного трибуналу для суду над кайзером Вільгельмом II, навіть попри

їхню нереалізованість, мали символічне значення: вони легітимізували ідею, що політичний лідер може бути притягнутий до відповідальності за порушення законів війни, незалежно від свого статусу як глави держави [Bass, G, 2001]. Це підважувало традиційний принцип абсолютного суверенітету, який десятиліттями унеможлилював будь-яку форму міжнародної відповідальності лідерів.

Ще одним важливим наслідком стало формування уявлення про те, що системне насильство проти цивільного населення не лише порушує закони війни, а й підриває основи міжнародного правопорядку. Досвід окупаційних режимів у Бельгії та на Східному фронті, а також геноцид вірмен продемонстрували, що сучасні держави здатні організовувати насильство на промисловому рівні та використовувати адміністративний апарат для здійснення масових злочинів [Kevonian, 2016]. Це змусило правників по-новому оцінити природу злочинів у війні: від індивідуальних актів вони почали переходити до аналізу структурних і системних практик, що виявляються у вигляді депортацій, примусової праці, позасудових страт і переслідування цілих груп населення.

У 1920-х роках, незважаючи на слабкість Ліги Націй, розпочалося поступове формування інституційної пам'яті про воєнні злочини. Юридичні комісії, створені одразу після війни, зібрали значний корпус документів, які пізніше стали базою для Нюрнберзького процесу. Саме в цей час уперше було запропоновано класифікацію злочинів, які пізніше стануть фундаментом сучасного міжнародного кримінального права: порушення законів і звичаїв війни, злочини проти людяності та злочини проти миру. Ця класифікація була результатом узагальнення практичного досвіду 1914–1918 років і не могла бути створена раніше через відсутність відповідного масштабу документованих порушень [Davis, 2019].

Поступово змінюється також і спосіб осмислення війни у філософському та культурологічному дискурсах. Мислителі міжвоєнного періоду – від німецьких аналітиків насильства, таких як Ернст Трельч, до

французьких авторів, які досліджували моральний крах європейської цивілізації, – підкреслювали, що війна стала «лабораторією» дегуманізації, у якій раціональні інструменти модерності були спрямовані на організоване знищення [Hull, 2005]. Ця теза знаходила паралелі у працях юристів міжнародного права, які стверджували, що гуманітарні норми повинні розвиватися швидше, ніж технічні можливості насильства. Саме тому після 1918 року міжнародні організації та експертні кола приділяли значну увагу збору даних про порушення, намагаючись створити базу для майбутніх нормативних реформ.

У гуманітарному праві виникла нова тенденція – від абстрактних принципів до детальних процедурних регламентів. Женевська конвенція 1929 року про поводження з військовополоненими стала безпосереднім результатом аналізу порушень часів Першої світової війни, зокрема масових смертей військовополонених, недостатності медичного забезпечення та відсутності гарантій листування з сім'ями [Sandoz, 1998]. Вперше був закріплений мінімальний обсяг прав, які не можуть бути обмежені ані військовою необхідністю, ані внутрішніми законами держави. Цей підхід став підґрунтям для післявоєнної розробки чотирьох Женевських конвенцій 1949 року.

На філософському рівні суттєво змінюється спосіб осмислення злочину у війні. Якщо раніше злочином вважалося лише порушення конкретної заборони, то після 1918 року починає формуватися ідея про злочини, які є аморальними в самій своїй сутності – незалежно від того, чи передбачила їх конкретна конвенція. Такі автори, як Джеймс Гарнер і Герш Лаутерпахт, обґрунтовували тезу, що міжнародне право містить «іманентний моральний зміст», який дозволяє притягати до відповідальності навіть тоді, коли позитивне право не було достатньо розвиненим [Garner, 1920.; Lauterpacht, 195]. Цей підхід наблизив міжнародне право до природно-правової традиції та підготував ґрунт для концепції *jus cogens*, яка закріпиться вже після Другої світової війни.

У ширшому культурному контексті Перша світова війна сформувала нову уяву про воєнний злочин як про порушення не лише військових правил, а й фундаментальних норм людської взаємодії. Публічне сприйняття насильства перестало бути локалізованим: громадськість у різних країнах почала осмислювати його як загрозу для міжнародного порядку в цілому. Це сприяло появі рухів за мир, гуманітарних кампаній і перших програм міжнародного правозахисту, які зосереджувалися на попередженні насильства, а не лише на фіксації його наслідків [Best, 1980.].

Таким чином, Перша світова війна стала історичним каталізатором, який перетворив норми війни з малоефективної системи політичних домовленостей на сферу юридичної відповідальності, культурно осмисленої як частина морального обов'язку міжнародного співтовариства. Саме цей період визначив майбутній напрям розвитку міжнародного кримінального права, а також заклав інтелектуальні та інституційні основи для Нюрнберзького процесу, трибуналів другої половини XX століття та сучасних підходів до відповідальності за воєнні злочини.

1.7 Післявоєнна трансформація концепції прав людини: від Нюрнберзького прецеденту до формування міжнародного правопорядку.

Друга світова війна стала унікальною точкою зламу в історії прав людини, оскільки вона зумовила радикальний перегляд уявлень про природу людської гідності, межі державної влади та моральні засади політичної дії. На відміну від Першої світової війни, яка спричинила розвиток перших міжнародних гуманітарних норм та створення Ліги Націй, події 1939–1945 років продемонстрували системну неспроможність існуючих інститутів гарантувати захист цивільного населення та запобігти масовому насильству держав проти власних громадян. Саме концентрація технологічного, адміністративного й ідеологічного потенціалу насильства привела до появи нового мислення, яке переосмислило фундаментальні засади модерної

політичної філософії і права та сформувало передумови сучасної парадигми прав людини [Moyn 2010: 43].

Передумови цього концептуального зламу відображаються у переосмисленні тоталітарних режимів як феномену, що руйнує правові та етичні основи суспільного життя. Дослідження Голокосту та нацистської політики масового знищення – від класичних праць Рауля Гільберга [Hilberg 1985: 112–118] до пізніших культурологічних аналізів – засвідчили, що саме держава може перетворитися на головного суб'єкта злочину. Цей досвід уможливив радикальний перегляд уявлень про межі суверенітету та про природу відповідальності за злочини, які не підпадають під традиційні категорії внутрішньодержавного права.

Ключовим джерелом у формуванні нового правового мислення стали матеріали Нюрнберзького процесу, опубліковані у багатотомному виданні ***“Trials of the Major War Criminals before the International Military Tribunal”**. У вступній промові головного обвинувача США Роберта Джексона підкреслюється, що трибунал розглядає “злочини, які вражають людську совість” [International Military Tribunal, Vol. I, 1947: 155–159]. Саме ця формула визначила перехід від суто міждержавної логіки міжнародного права до закріплення універсального значення людської гідності як юридичного і морального принципу.

Одним із ключових нововведень стало запровадження категорії злочинів проти людяності. У статті 6(с) Статуту Міжнародного військового трибуналу ці злочини визначаються як убивства, знищення, поневолення, депортації та інші нелюдські діяння щодо цивільного населення. Саме ця категорія уперше закріпила, що права людини можуть розглядатися як об'єкт міжнародного судового захисту незалежно від внутрішнього законодавства держави [International Military Tribunal, Charter, 1945]. У такий спосіб Нюрнберзький процес започаткував доктрину індивідуальної міжнародної кримінальної відповідальності – принцип, що радикально змінив структуру глобального правопорядку [Schabas 2013: 27–31].

Матеріали трибуналу також встановили відповідальність найвищого політичного та військового керівництва Третього Рейху. У вирoku щодо Германа Герінга та інших підсудних підкреслюється, що злочини не були окремими “надмірностями”, а становили системну політику державного апарату [International Military Tribunal, Judgment, Vol. I, 1947: 240–248]. Цей висновок став основою для формування сучасного міжнародного кримінального права, включно з механізмами, закріпленими пізніше в Римському статуті Міжнародного кримінального суду. Він водночас увів у культурологічний дискурс розуміння війни як феномену, що руйнує моральні межі дії, соціальну тканину та структури колективної пам’яті [Agamben 1999: 87].

Культурологічні наслідки Другої світової війни відображаються у зміні уявлень про роль насильства у модерному суспільстві. Аналітичні дослідження Голокосту – зокрема праці Сауля Фрідлендера – демонструють, що нацистський режим створив радикально нову політичну реальність, у якій право втратило чинність, а людина була позбавлена будь-якого юридичного статусу [Friedländer 2007: 56–63]. Ця практика тотального виключення стала передумовою для усвідомлення необхідності таких міжнародних механізмів, що могли б запобігати масовому насильству та відновлювати справедливість на глобальному рівні.

Не менш важливою є зміна трактування державного суверенітету. У матеріалах трибуналу неодноразово зазначено, що суверенітет не може застосовуватися як виправдання для масових злочинів проти населення [International Military Tribunal, Vol. II, 1947: 98]. Це положення стало інтелектуальним підґрунтям для створення післявоєнної системи глобальної безпеки та прав людини: Статуту ООН 1945 року і Загальної декларації прав людини 1948 року, які були безпосередньо натхнені висновками Нюрнберзького процесу та загальноєвропейським усвідомленням морального краху модерності [Glendon 2001: 145–152].

Післявоєнна переоцінка досвіду війни та геноциду спричинила глибоку трансформацію філософського й культурологічного мислення щодо природи модерного раціоналізму та ролі держави. У роботах Ганни Арендт, насамперед у «Походженні тоталітаризму», акцентовано, що тоталітарні режими стали можливими не всупереч модерності, а як її внутрішній потенціал, коли раціональна бюрократична логіка поєдналася з ідеологією абсолютної влади [Arendt 1951: 389–405]. Нацистська система, за Арендт, створила безпрецедентну форму домінування, у якій індивід був позбавлений не лише політичних прав, а й самого простору для дії. Такий аналіз корелює з матеріалами Міжнародного військового трибуналу, де неодноразово підкреслюється, що злочини були результатом скоординованої політики міністерств, партійних структур та військових інституцій, а не просто винятковими діями окремих осіб [International Military Tribunal, Vol. III, 1947: 112–118].

Післявоєнні інтелектуальні декади стали також періодом глибокої критики цивілізаційного проекту європейської модерності. У «Діалектиці просвітництва» Теодор Адорно та Макс Горкгаймер наголошують, що раціоналізація й технічний прогрес не гарантують морального поступу, а можуть перетворитися на інструмент тотального панування, якщо втрачається людський вимір етики [Horkheimer, Adorno 1947: 42–51]. У цьому контексті Друга світова війна виявила: сама модерна держава здатна індукувати системне насильство, якщо бюрократична логіка відокремлюється від моральної рефлексії. Матеріали Нюрнберзького процесу підтверджують цю тезу, оскільки показують, як саме технічні, адміністративні та правові механізми Рейху були переорієнтовані на здійснення злочинів – від планування депортацій до процедури конфіскацій і табірних реєстрацій [International Military Tribunal, Vol. IV, 1947: 203–210].

Культурний вимір післявоєнної європейської свідомості можна розглядати як спробу переосмислення самої категорії «людське». За Вальтером Беньяміном, який ще під час війни писав про руйнування

європейського історичного наративу, XX століття показало, що прогрес не гарантує гуманності, а історія може набувати характеру катастрофи [Benjamin 1940: 257–259]. У цій інтерпретації війна функціонує як травматичний досвід, що призводить до переоцінки самої можливості історії як лінійного розвитку. На рівні прав людини це означало появу нового нормативного імперативу: не гарантувати «поступ», а запобігати повторенню катастрофи.

У цьому контексті важливою стає концепція культурної пам'яті, яка після війни формується як інструмент не лише комеморації, але й правового та політичного регулювання минулого. Подібні процеси досліджує Ян Ассман, проте їхній інтелектуальний ґрунт був закладений саме післявоєнними думками про колективну відповідальність та необхідність свідчення. Нюрнберзький процес став першим великим судовим актом, що поєднав правовий аналіз із формуванням культурної пам'яті: численні свідчення жертв, документальні докази та матеріали про концтабори створили основу для появи публічного знання про злочини тоталітаризму [International Military Tribunal, Vol. VII, 1947: 311–323]. Сам факт, що трибунал був відкритим для публіки та ЗМІ, відіграв роль у формуванні європейської пам'яті та, відповідно, сучасної концепції прав людини, яка дедалі частіше асоціюється не лише з юридичними нормами, а й із моральною відповідальністю за збереження історичної правди [Levi 1986: 95–102].

Процеси депортацій, примусової праці та знищення культурних спільнот стали ключовими елементами післявоєнного перегляду поняття людської гідності. Масові депортації населення Східної Європи, виселення євреїв, ромів, поляків, українців та інших груп, задокументовані як у наукових джерелах, так і в матеріалах трибуналу, показали, що модерна держава здатна здійснювати політику «адміністративної культурної чистки» [Snyder 2010: 118–125]. У Нюрнберзькому архіві зафіксовано численні випадки використання депортацій як інструменту демографічної і політичної інженерії, спрямованої на трансформацію культурного простору Європи

[International Military Tribunal, Vol. VIII, 1947: 151–160]. Цей досвід став одним із визначальних факторів у формуванні концепції колективних та індивідуальних прав, що мали забезпечити спільноти від повторення таких практик.

Окремої уваги заслуговує ідея індивідуальної міжнародної відповідальності, яка в Нюрнберзі вперше була застосована у системний спосіб. Попередня логіка міжнародного права розглядала лише держави як суб'єктів відповідальності. Натомість трибунал ствердив, що окрема особа – навіть якщо вона діє як частина державного механізму – може бути притягнута до судового переслідування, якщо її дії становлять злочини проти людяності або злочини проти миру [International Military Tribunal, Vol. I, 1947: 224–235]. Така зміна парадигми стала ключовим етапом у формуванні концепції універсальних прав людини, оскільки вона означала відхід від державоцентричної моделі до визнання людини автономним носієм прав, що не можуть бути скасовані чи обмежені державою [Cassese 2003: 71–82]. Ці інтелектуальні та правові зміни лягли в основу формування післявоєнної міжнародної системи прав людини. У роботі Мері Енн Глендон показано, що укладачі Загальної декларації прав людини 1948 року мислили її не як абстрактний правовий документ, а як відповідь на катастрофу XX століття, спробу створити мінімальний нормативний фундамент, який міг би гарантувати недопустимість повторення злочинів нацизму [Glendon 2001: 145–158]. Цей документ став результатом широкого консенсусу: що людська гідність має універсальне значення, а права людини повинні бути виведені з-під повної залежності від державної волі. Матеріали Міжнародного військового трибуналу неодноразово цитувалися в процесі підготовки документа, а багато його формулювань – зокрема щодо заборони катувань, рабства й дискримінації – відображають ті норми, які були сформульовані як реакція на доведені злочини Третього Рейху [International Military Tribunal, Vol. IX, 1947: 312–318].

Важливо наголосити, що після війни виникла нова інтелектуальна логіка: права людини більше не розглядалися виключно в контексті ліберальної традиції XVIII–XIX століть. Їх почали сприймати як відповідь на культурну та цивілізаційну катастрофу, як механізм, покликаний захистити людину перед обличчям сучасної держави та технологічних форм насильства. У працях Ноймана, зокрема у «Behemoth», показано, що нацистська система виникла не всупереч праву, а через руйнування його автономії та підпорядкування його політичній владі [Neumann 1942: 89–94]. Тому після 1945 року виникла потреба в правових механізмах, які не лише формально декларували б права, але й були здатні обмежувати владу держави практично.

Таким чином, Друга світова війна стала моментом, коли культурологічна, філософська та правова думка були змушені шукати відповідь на фундаментальне питання: як забезпечити людство від самознищення в умовах модерної державності. Відповіддю стала нова парадигма прав людини – універсальна, наддержавна і заснована на принципі людської гідності як найвищої цінності. Вона постала не як природний розвиток ліберальних ідей, а як результат радикального переосмислення досвіду тоталітаризму, геноциду та культурного краху європейської модерності.

Подальший розвиток післявоєнної системи прав людини визначався не лише юридичними формулами, а й глибинними культурними змінами, що були зумовлені досвідом війни та геноциду. Європейські інтелектуали дедалі частіше пов'язували концепцію прав людини зі сферою морального та колективного відновлення, а не тільки з правовими інститутами. У цьому контексті важливим стає підхід Жана Амера та Прімо Леві, які наголошували, що свідчення про злочини не лише документують минуле, а й трансформують моральну структуру суспільств, формуючи у них принципову чутливість до порушення людської гідності [Levi 1986: 103–110]. Пам'ять про злочини нацизму виявилася не лише історичним ресурсом, а й нормативним засобом, який забезпечив глибше розуміння потреби в системі міжнародних гарантій

прав людини. Саме тому після війни свідчення жертв стали не просто елементом історичного знання, а й підґрунтям для формування нової етики, заснованої на усвідомленні беззахисності людини перед обличчям державного насильства.

Утвердження міжнародних механізмів захисту прав людини було нерозривно пов'язане з переосмисленням природи політичної влади, що відбулося після катастрофи тоталітарних режимів. У своїх повоєнних працях, зокрема у статтях 1940-х і початку 1950-х років, Ганна Арендт наголошувала, що головною загрозою правам людини є не хаос або анархія, а всевладдя модерної бюрократії, яка здатна перетворити людину на об'єкт політичної технології [Arendt 1951: 447–455]. У цьому сенсі права людини постають не як природний стан, а як інституційний механізм, що має постійно захищати людину від дегуманізованих структур влади. Матеріали Міжнародного військового трибуналу підтверджують цю тезу, демонструючи, як саме бюрократична раціональність Рейху – від апарату міністерств до системи таборів – була спрямована на знищення індивіда як суб'єкта права [International Military Tribunal, Vol. XI, 1947: 189–197]. Це стало однією з підстав для формування сучасних міжнародних стандартів відповідальності керівництва держав, зокрема доктрини «командної відповідальності».

Після Другої світової війни змінилася і сама логіка розуміння універсальності прав людини. Якщо у міжвоєнний період ідея універсальних прав часто ґрунтувалася на ліберальних цінностях громадянства, то після 1945 року вона стала відповіддю на досвід масового руйнування громадянського статусу. Концепція «позбавлених прав», яку описує Арендт, – тобто людей, позбавлених юридичного та політичного існування через депортацію, інтернування чи геноцид – стала ключем до переосмислення людської гідності як універсальної, а не похідної від державної належності [Arendt 1951: 290–296]. У цій логіці реформи міжнародного права після війни слід розуміти не як інтелектуальну моду, а як відповідь на історичну подію, що зруйнувала традиційні моделі громадянства та правового захисту.

Важливо, що Нюрнберзький процес започаткував і нове поняття міжнародної справедливості. Попередні системи права тяжіли до покарання індивідів у межах національних систем, але трибунал створив формулу, у якій міжнародне співтовариство отримало право оцінювати злочини держави проти цивільного населення. У вироках трибуналу неодноразово підкреслюється, що міжнародне право покликане захистити «основні принципи людяності», які стоять вище за державні інтереси [International Military Tribunal, Judgment, Vol. I, 1947: 256–263]. Саме ця теза дозволила сформулювати концепт «міжнародного публічного порядку», що став фундаментом для ООН, Ради Європи та майбутніх міжнародних судів. Ця ідея змінила структуру світового правопорядку: відтепер права людини стали не внутрішньою справою держави, а предметом міжнародного контролю та оцінки [Cassese 2003: 104–112].

Розвиток системи прав людини у 1950–1960-х роках – включно з Європейською конвенцією про захист прав людини і основоположних свобод 1950 року – став практичним втіленням принципів, які були випрацьовані в Нюрнберзі та закріплені в Загальній декларації. Юридичні інститути, що виникли після війни, були спрямовані на забезпечення того, щоб жодна держава не могла більше здійснювати систематичне насильство проти власних громадян без міжнародної реакції. У цьому сенсі післявоєнна система прав людини була формою превенції катастрофи: вона створювала механізми для раннього припинення порушень і для притягнення до відповідальності навіть найвищих посадовців держави. Усе це стало можливим завдяки тому, що післявоєнний світ був змушений переосмислити сам принцип державного суверенітету: суверенітет перестав бути абсолютним і став обмеженим універсальними нормами людської гідності [Glendon 2001: 155–162].

Таким чином, зміни, що відбулися після Другої світової війни, показують: нова парадигма прав людини не була просто результатом інтелектуальної еволюції чи юридичного розвитку. Вона стала відповіддю на

історичний досвід радикального насильства, що зруйнував самі основи європейської політичної культури. Війна та геноцид поставили перед людством питання про межі державної влади, можливість морального суду над історією та здатність міжнародного співтовариства гарантувати мінімальні умови людського існування. Саме тому після 1945 року права людини стали не лише правовою категорією, а й культурною, моральною та цивілізаційною основою нового світового ладу, що мав запобігти поверненню до темряви тоталітарного насильства.

1.8. Післявоєнне формування міжнародних стандартів прав людини

Після завершення Другої світової війни міжнародна спільнота зіткнулася з необхідністю переосмислення фундаментальних засад організації правопорядку, що базувався на ідеї невтручання у внутрішні справи держав та абсолютному суверенітеті. Масштабні порушення прав людини, геноцидні практики, масові злочини тоталітарних режимів і воєнні системні злочини показали неспроможність традиційної моделі міжнародного права ефективно реагувати на порушення, що мають транснаціональний характер та зачіпають основи людської гідності. Саме тому після 1945 року питання про права людини опинилося в центрі нової міжнародно-правової архітектури, у межах якої людська гідність стала не лише філософською категорією, а нормативним обмеженням державної влади. Поступово у міжнародному дискурсі утвердилася думка про те, що захист прав людини більше не може бути внутрішньою справою держави, оскільки системні порушення в одній державі створюють загрозу для міжнародного миру та безпеки [Kuchuk, 2021]. Водночас повоєнна міжнародна система вимагала формування універсального стандарту прав, який мав би на меті не лише засудження злочинів минулого, але й встановлення програмної основи для побудови такого порядку, що унеможлиблював би їх повторення.

Одним із перших кроків у цьому напрямі стало створення структури ООН, яка мала забезпечити координацію міжнародних зусиль щодо

формування нормативних стандартів. Уже у Статуті Організації Об'єднаних Націй були закріплені принципи поваги до прав людини та основоположних свобод. Однак зазначені положення не містили деталізації та не визначали змісту правової категорії «права людини», через що постала потреба у створенні окремого нормативного документа. Саме з цією метою у 1946 році була утворена Комісія з прав людини – спеціальний орган Економічної та соціальної ради ООН, який мав розробити універсальний перелік прав і свобод людини. Комісія об'єднала представників різних культурних і правових традицій, що зумовило складний характер переговорних процесів і водночас дозволило створити документ універсального, а не регіонального чи ідеологічного характеру. Підготовку першого проєкту було доручено Джону Пітерсу Хамфрі, який при розробці документа спирався на національні конституційні тексти, міжнародні договори міжвоєнного періоду, результати роботи Ліги Націй і концептуальні підходи західної та природно-правової доктрин [Rabinovych, 2013].

Подальше опрацювання проєкту в межах Комісії супроводжувалося активною дискусією між представниками різних держав щодо меж повноважень міжнародної спільноти у сфері захисту прав людини. Деякі делегації наполягали на включенні до Декларації мінімального набору цивільних та політичних прав, тоді як інші виступали за поєднання цивільних і соціально-економічних аспектів. Істотною також була дискусія щодо універсальності запропонованих норм. Певні держави висловлювали побоювання щодо того, що Декларація відтворюватиме лише західний правовий підхід, і тому вимагали врахування культурних і релігійних особливостей неєвропейських країн. Аналіз реакцій держав-учасниць показує, що процес розроблення Декларації був сформований саме внаслідок переговорної динаміки за участю країн різних континентів і традицій, а не виключно Заходу. Це підтверджує дослідження, які підкреслюють важливу участь малих та середніх держав у формуванні повоєнного міжнародного режиму прав людини [Puhach, 2010].

Подальший політичний процес навколо ухвалення Декларації засвідчив, що питання прав людини не було предметом однозначної підтримки серед усіх держав. Відмінності в голосуванні під час ухвалення документу демонстрували глибину світоглядних розбіжностей. Зокрема, Саудівська Аравія утрималася від голосування, мотивуючи це тим, що положення про свободу віросповідання та рівність чоловіка і жінки суперечать ісламському розумінню суспільного устрою. Представники цієї держави наголошували на тому, що релігійні норми визначають поведінкові стандарти суспільства, а тому загальною проблемою для них стало закріплення свободи змінювати релігію або відмовлятися від неї, а також принцип рівності чоловіка та жінки, який не цілком відповідав релігійній культурі [Rabinovych, 2008]. Цей приклад ілюструє, що Декларація не була беззастережно прийнята всіма країнами як універсальний документ, а навпаки стала полем напруги між різними концепціями людських прав.

Поруч із релігійним фактором у дискусіях щодо Декларації значну роль відігравали ідеологічні розбіжності між соціалістичним та ліберальним блоками. Деякі соціалістичні держави наголошували на необхідності включення соціально-економічних прав як невід'ємної частини людської гідності, тоді як ліберальні представники надавали пріоритету політичним і громадянським свободам. Різниця підходів проявилася й у питанні меж свободи слова, приватної власності та значення держави як гаранта соціальної стабільності. Проте, попри значні суперечності, процес формування Декларації завершився компромісом, що дозволило ухвалити існуючий текст як універсальний мінімальний стандарт, який представляв баланс між різними правовими системами і культурами [Rabinovych, 2009].

У наукових дослідженнях наголошується, що ухвалення Загальної декларації прав людини започаткувало процес кристалізації міжнародно-правового режиму прав людини, який у подальші десятиліття отримав розвиток у вигляді численних міжнародних договорів та інституційних механізмів контролю. Декларація стала основою для Міжнародного білля про права

людини, який включає два ключові пакти – Міжнародний пакт про громадянські і політичні права та Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, прийняті у 1966 році. Дослідники зазначають, що саме Декларація створила ідеологічний фундамент цього процесу, перетворивши права людини на глобальний гуманістичний ідеал, що набув характеру універсальної цінності [Savoniuk, 2011].

Післявоєнне формування міжнародних стандартів також привело до створення механізмів моніторингу та забезпечення виконання міжнародних зобов'язань. Попри те що Декларація має рекомендаційний характер, вона стала нормативним джерелом для численних національних конституцій і правових систем. У національних доктринах багатьох держав вона була осмислена як морально-правовий орієнтир, який встановлює межі державної влади та визначає базові параметри взаємодії держави й індивіда. Це знайшло своє відображення й у правових системах України, де положення Декларації стали ідейною основою для конституційного закріплення прав і свобод людини як найвищої соціальної цінності [Sazonova, 2008].

Після Другої світової війни також посилилася тенденція до розвитку тематичних міжнародних норм, що деталізували окремі категорії прав: заборона апартеїду, заборона расової дискримінації, захист прав жінок, прав дітей, захист прав трудових мігрантів, попередження катувань. Ці нормативні акти стали невід'ємною частиною післявоєнної правової архітектури, спрямованої на розширення концепції людських прав і формування їх як багаторівневої системи гарантій [Puhach, 2010].

Водночас післявоєнна система прав людини почала активно інтегруватися у міжнародні органи та механізми, спрямовані на моніторинг дотримання норм і забезпечення їхнього виконання. Зокрема, утворення Комітету з прав людини та інших спеціалізованих органів під егідою ООН дозволило не лише формально контролювати стан дотримання міжнародних стандартів, а й здійснювати системну експертизу та оцінку практичних наслідків впровадження цих норм у різних країнах [Kuchuk, 2021]. Важливим

аспектом цього процесу стало поєднання юридичного та культурологічного підходів: права людини розглядалися не тільки як формальні норми, але й як інструмент формування колективної свідомості, що здатна протидіяти відновленню тоталітарних або дискримінаційних практик [Rabinovych, 2013]. Післявоєнний період також характеризувався формуванням глобального гуманістичного консенсусу, де концепція людської гідності стала центральною категорією міжнародного права та етики. Ініціативи щодо кодифікації та універсалізації прав людини сприяли появі нових підходів до захисту вразливих груп: жінок, національних та етнічних меншин, біженців, осіб з обмеженими можливостями, а також груп, що піддавалися дискримінації через сексуальну орієнтацію чи політичні переконання. Цей процес не лише юридично закріпив права таких категорій, але й створив культурний стандарт, який підкреслював індивідуалістичний характер прав та їхню невідчужуваність від людини як автономного суб'єкта [Savoniuk, 2011].

Особливої уваги заслуговує роль пам'яті про Голокост і тоталітаризм у формуванні нової глобальної політичної уяви. Свідчення жертв, матеріали Нюрнберзького процесу та дослідження істориків стали підґрунтям для морально-правової інституціоналізації прав людини. Пам'ять про масові злочини виступила як нормативна категорія, що закріплює універсальність прав людини та необхідність міжнародної відповідальності. У цьому контексті права людини перестали бути лише декларативними положеннями і перетворилися на основу для створення інституційних механізмів, здатних запобігати повторенню катастрофічних порушень [Sazonova, 2008].

Іншим важливим напрямом розвитку післявоєнного режиму прав людини стало впровадження міжнародних стандартів у національні правові системи. Декларація слугувала орієнтиром для внесення змін до конституцій і законодавства багатьох країн, де права людини були закріплені як конституційні цінності та наддержавні гарантії. Цей процес забезпечував не лише правову імплементацію міжнародних норм, а й культурне прийняття ідеї універсальної людської гідності у національних контекстах [Rabinovych,

2009]. Важливим результатом післявоєнного формування міжнародних стандартів стало також створення спеціалізованих міжнародних механізмів контролю та судових інституцій. Зокрема, Європейський суд з прав людини та Міжамериканська комісія з прав людини стали платформами, що забезпечують ефективне застосування норм на практиці та сприяють формуванню глобальної правової культури. Ці інституції демонструють, що післявоєнний гуманістичний імператив був не лише декларативним, а й реалізувався у практичних механізмах контролю та захисту [Puhach, 2010].

У підсумку, післявоєнне формування міжнародних стандартів прав людини можна розглядати як комплексний процес інтеграції юридичних, моральних та культурних практик. Він охоплював не лише розробку універсального документа, а й створення системи міжнародних та національних механізмів, що забезпечують виконання цих стандартів. Загальна декларація прав людини стала ключовим документом, що визначив основні принципи прав людини, їхню універсальність та інституційне закріплення, створивши архітектуру, яка продовжує формувати сучасний глобальний правопорядок та моральний фундамент міжнародного співтовариства [Savoniuk, 2011; Sazonova, 2008].

Отже, аналіз традиційних суспільств демонструє, що застосування сучасної концепції прав людини до архаїчних соціальних структур є методологічно проблематичним. У традиційних культурах норми не спрямовувалися на захист автономного індивіда, такого суб'єкта просто не існувало у їхньому ціннісному та правовому горизонті. Права й обов'язки були інтегровані у мережу родових, станових і колективних зв'язків, де пріоритет належав не особистій свободі, а збереженню соціальної рівноваги, стабільності та статусних ієрархій. Звичаєве право, ритуальні форми врегулювання конфліктів, інститути помсти та відшкодування відображали не універсальні гарантії людської гідності, а механізми підтримання балансу між групами. Антропологічні й історико-правові дослідження підтверджують, що ранні правові системи були переважно казуальними, статусними та глибоко

вбудованими в структуру культури. Нерівність статей, станові відмінності, асиметрична цінність життя та інституціоналізовані форми покарання були не відхиленнями, а нормою такого соціального порядку. Сучасні автори, зокрема Майкл Блейк, наголошують, що «традиційні цінності» не можуть бути джерелом універсальних моральних норм, оскільки вони є неоднорідними, суперечливими та часто слугують інструментом закріплення домінантної влади. Христопулос і Діамандоурос демонструють, що навіть у сучасних державах формальне існування прав не гарантує їх реального захисту; тим більше цього не можна очікувати від суспільств, у яких не було централізованої інституційної структури.

Таким чином, у традиційних суспільствах існували не права людини, а звичаєві механізми регуляції, спрямовані на збереження порядку й підтримання групової рівноваги. Поняття прав у сучасному сенсі, як універсальних, невідчужуваних і рівних гарантій, є результатом тривалого історичного розвитку, пов'язаного з еволюцією філософських уявлень про людину, переходом від статусу до контракту та формуванням інститутів конституційної держави. Розуміння цієї різниці дозволяє уникнути хибних інтерпретацій та обережно ставитися до спроб використовувати традицію як аргумент у сучасному дискурсі прав людини.

Аналіз феномена Кодексу Хаммурапі дозволяє окреслити його місце як одного з фундаментальних етапів у формуванні ранніх правових систем та становленні письмової нормативності як інструмента державної влади. На відміну від попередніх традиційних форм звичаєвого права, що функціонували переважно в межах локальних громад та опиралися на прецедент, Кодекс Хаммурапі став першою масштабною спробою створення уніфікованого, систематизованого та публічно легітимованого «загальнодержавного» права для політично та етнічно неоднорідної Вавилонської держави. Його виникнення було не випадковим, а результатом тривалого розвитку нормативної культури Месопотамії, який включав як

традиції компенсаційної юстиції, так і попередні законодавчі збірники на кшталт законів Ур-Намму, Ліпіт-Іштара та Ешнунни.

Структура Кодексу, що складається з прологу, корпусу норм та епілогу, засвідчує перетворення права на не лише регулятивний, а й ідеологічний інструмент. Божественна легітимація законів через образ бога Шамаша підкреслювала сакральний характер правового порядку і водночас зміцнювала політичний авторитет Хаммурапі як царя-справедливця. Публічність стели виконувала символічну функцію: закон поставав як відкритий, видимий і незмінний фундамент соціального порядку. Змістовно Кодекс охоплює майже всі ключові сфери життя – господарські відносини, сімейно-шлюбне право, кримінальні та майнові справи, зобов'язання та процедури доказування. На відміну від компактніших попередніх текстів, Кодекс демонструє високий рівень деталізації й казуальності, що було реакцією на складність економічної структури ранньовавилонського суспільства та його соціальну диференціацію. Хоча значна частина норм відображає принцип таліону та суворі тілесні покарання, їхня функція полягала не стільки у репресивності, скільки у стримуванні міжгрупових конфліктів і забезпеченні передбачуваності правових рішень у великій державі. Ієрархічність правового статусу вказує на те, що рання кодифікація не передбачала рівності у сучасному сенсі; навпаки, вона закріплювала соціальну структуру та розподіл відповідальності відповідно до станової приналежності. Водночас Кодекс містив механізми договірного захисту, регламентацію економічних взаємодій та низку положень, що захищали майнові інтереси жінок та дітей, що засвідчує зростання ролі юридичного тексту як гаранта соціальної стабільності. Особливо важливою є його правова та культурна спадщина. Хоча археологічні матеріали свідчать, що Кодекс не завжди застосовувався як пряме керівництво у судовій практиці, він відігравав роль нормативно-символічного еталона та навчального тексту, що копіювався протягом століть. Його вплив простежується як у пізніших

месопотамських законодавчих традиціях, так і у формуванні загальної логіки писаного права, яка стала визначальною для цивілізацій Близького Сходу.

Отже, значення Кодексу Хаммурапі полягає не лише у його змістовному наповненні, а й у ролі першого масштабного проєкту юридичної систематизації, що поєднав політичні, економічні та моральні аспекти ранньої державності. Його поява засвідчила перехід від локальних прецедентних традицій до універсального для всієї держави письмового закону, процес, який у подальшому став основою розвитку правових культур світу.

Осьовий час, як було показано, трактується як переломна доба моральної, релігійної та інтелектуальної історії людства, коли в ряді класичних цивілізацій Афро-Євразії формуються нові універсалістські етичні моделі. У концепції К. Ясперса цей період постає моментом радикального «стрибка» людства, що знаменує виникнення нових форм суб'єктивності та моралі, які виходять за межі традиційно-звичаєвих систем. Подальші дослідження Я. Ассмана, Р. Беллаха, Г. Йоаса, Ш. Айзенштадта та інших уточнили, що йдеться про становлення етичних норм, які претендують на універсальну чинність, відокремленість від локальних соціальних порядків і орієнтацію на внутрішні якості морального суб'єкта. Фундаментальною рисою осьового прориву є поєднання процесів універсалізації та дистанціювання: формування загальнозначущих моральних критеріїв і виникнення перспективи, з якої можна критикувати даний порядок речей. Саме це дозволяє описувати Осьовий час як епоху кодифікації нових етичних принципів, що долають рамки родових і звичаєвих структур, хоча ще не утворюють сучасного поняття прав людини як системи індивідуальних домагань. У працях Р. Беллаха осьовий прорив інтерпретується як перехід від архаїчної релігійності, тісно пов'язаної з сакралізованою владою та космічним порядком, до «теоретичної культури», у межах якої формуються рефлексивні й критичні дискурси. Саме в осьових текстах, пророчій літературі Ізраїлю, ранній грецькій філософії, конфуціанських і даоських

канонах, упанішадах і буддійських корпусах, кристалізуються універсалістські етичні норми, що виходять за межі локального звичаю та нерідко ставлять під сумнів існуючі політичні структури. Водночас деякі дослідники, такі як М. Цанк і М. Штайнман, наголошують на подвійній природі осьової гіпотези: як історичного опису й водночас як нормативної моделі «філософської віри», що виражає ідею єдності людства. На методологічні труднощі цієї концепції вказують А. Блек і В. Котеста, підкреслюючи проблематичність припущення про спільну «осьову» динаміку у різних регіонах, а також ризики євроцентристської реконструкції. Новітні кількісні дослідження (Д. Маллінс, Д. Хойер та ін.) демонструють, що універсалістські моральні ідеології виникали в Афро-Євразії не лише в межах 800–200 рр. до н. е., а в різні епохи й у різних соціально-політичних контекстах. Це підтверджує: концепцію Осьового часу варто розуміти як узагальнену аналітичну модель довготривалих трансформацій, а не як точний хронологічний процес. У культурно-антропологічній перспективі цей період можна інтерпретувати як етап поступового переходу від домінування статусно-рольових і звичаєвих механізмів до формулювання універсальних моральних принципів, у яких індивід уперше починає постати адресатом етичної вимоги. Саме це відображає зміщення від логіки «статусу» до логіки «контракту» у широкому етичному значенні: моральну поведінку дедалі більше пов'язують із внутрішньою мотивацією суб'єкта, а не лише з відповідністю зовнішньому звичаю.

У різних осьових традиціях спільним є акцент на етичній трансформації того, хто діє. Пророчі книги Ізраїлю формують моральний універсалізм, що вимагає справедливості до вразливих груп, але ще не наділяє їх юридично оформленими правами. Грецька філософія розробляє раціоналізовану етику чеснот, орієнтовану на формування «доброго громадянина» та «доброго устрою», але не на артикуляцію індивідуальних претензій. Конфуціанська та інші китайські традиції формують універсальний моральний порядок, що реалізується через систему ролей та

обов'язків. Давньоіндійські вчення (упанішада, буддизм) наголошують на інтенсивній етиці наміру, співчуття й самовдосконалення, проте залишаються моделями моральних обов'язків правителя й індивіда, а не прав підданих. Зороастризм формує універсальну етичну дихотомію добра і зла, зосереджену на відповідальності суб'єкта в космічному виборі. В усіх випадках жертва чи слабкий радше постають індикатором моральної якості сильного, ніж автономними носіями правових домагань. Г. Йоас у контексті своєї генеалогії прав людини розглядає Осьовий час як ключовий етап процесу «сакралізації особи», унаслідок якого людська істота починає наділятися уявленням про власну моральну цінність. Проте на осьовому етапі ця цінність виражається в етичних категоріях, а не в юридичній формі прав; лише модерність трансформує її у концепцію суб'єктивних, рівних і невідчужуваних прав. Водночас критики наголошують на амбівалентності осьових універсалізмів: вони можуть слугувати не лише основою інклюзії та гуманізації, а й інструментом політичного домінування, що особливо помітно в контексті становлення великих імперій, паралельного осьовим трансформаціям.

Попри дискусійність, осьова концепція зберігає евристичну цінність для аналізу генеалогії прав людини. Вона демонструє, що сучасні уявлення про права людини мають глибоке коріння у релігійних і філософських трансформаціях, де вперше постають універсальні моральні вимоги, спрямовані на внутрішню якість суб'єкта та його відповідальність перед іншим. Утім, домінуючою парадигмою Осьового часу залишається парадигма чеснот і обов'язків: увага спрямована на того, хто діє, а не на того, хто зазнає дії. Саме на цьому ґрунті пізніше стає можливою поява прав людини як системи індивідуальних домагань, які трансформують осьову спадщину в юридичну форму, але водночас успадковують її внутрішню напругу між універсалізмом і конкретними механізмами включення та виключення.

Розвиток лібералізму та формування уявлень про права громадянина є результатом складного й тривалого інтелектуального процесу, який охоплює

період від античних уявлень про моральний закон до революційних перетворень XVIII століття. Попри те, що античні та середньовічні традиції виробили важливі етичні, політичні й культурні передумови, вони не створили концепції юридично гарантованих прав, оскільки право залишалося нерозривно пов'язаним зі становими, корпоративними та релігійними рамками. Лише з епохою Просвітництва почав формуватися новий інтелектуальний клімат, у якому поступово утверджувалися ідеї природних прав, автономії особистості, суспільного договору, поділу влад і народного суверенітету. Французька революція 1789 року стала зламною точкою, оскільки саме вона вперше надала уявленням про права людини інституційної форми. Прийняття Декларації прав людини і громадянина закріпило нову політичну антропологію, у якій носієм прав визнавався кожен індивід як людина, а не як представник певного стану чи соціальної групи. Революція трансформувала поняття легітимності, перенісши джерело суверенітету від монарха до нації, та започаткувала переорієнтацію від моделі підданого до моделі громадянина.

Подальша кодифікація цих принципів у Кодексі Наполеона сприяла формуванню модерної правової культури: раціональної, універсалістської та заснованої на формальній рівності. Хоча кодекс поєднував революційні ідеї з прагматичними компромісами, він забезпечив довготривалу стабільність та глобальний вплив на правові системи різних країн. У цьому проявилася особливість модерної концепції прав: вони стали не лише ідеологічним гаслом, а частиною функціонуючого правового порядку.

У XIX столітті розвивається ліберальна думка, що спирається на революційний досвід і прагне узгодити свободу особистості з інституційними умовами її забезпечення. Права людини поступово стають предметом публічної відповідальності держави, що означає перехід від моральної аргументації до юридичної, від філософської теорії до нормативної практики. Розвиток лібералізму та уявлень про права громадянина слід розуміти як процес переходу від моральних імперативів і соціальних привілеїв до

універсальних, нормативно закріплених прав. Цей процес набув завершеної форми завдяки Французькій революції та подальшій кодифікаційній діяльності, що створили основу для сучасного розуміння прав людини як невідчужуваних, універсальних і юридично гарантованих.

Висновки до розділу 1.

У підсумку проведений аналіз послідовно реконструює довгу історичну траєкторію становлення уявлень про права людини від архаїчних форм звичаєвості до модерних ліберальних концепцій, окреслюючи ключові етапи, механізми та інтелектуальні злами.

Було доведено, що архаїчні соціальні структури не знали поняття автономної особи та універсальних прав. Норми й санкції виконували функцію підтримання соціальної рівноваги, а не захисту індивіда. Права були невіддільними від статусу та групових обов'язків, що робить некоректним ретроспективне накладання сучасних категорій на давні форми соціальної організації.

Проаналізовано Кодекс Хаммурапі як перший масштабний проект державної правової систематизації. Дослідження показало, що цей кодекс не створював прав людини у сучасному значенні, але став важливим етапом формування письмової нормативності та централізованого правового порядку. Він відображав соціальну стратифікацію, казуальність і нерівність, проте водночас започаткував модель права як загального для всієї держави регулятора.

Розкрито значення Осьового часу як етапу універсалізації моралі і становлення нових моделей суб'єктивності. Показано, що в осьових цивілізаціях сформувалися перші універсалістські етичні системи, які заклали моральні передумови для подальшого розвитку прав людини. Однак ці трансформації стосувалися передусім обов'язків і чеснот, а не юридичних гарантій. Встановлено, що Осьовий час є важливим компонентом генеалогії прав людини, але не джерелом правового універсалізму.

Виявлено перехід від моралі до права як ключову рису ранньомодерної еволюції. Показано, що розвиток політичної філософії від середньовіччя до Просвітництва сприяв формуванню концептів природних прав, народного суверенітету, поділу влад та юридичної рівності. Проте до кінця XVIII

століття ці ідеї існували переважно на рівні теорії, а не інституційної практики.

Обґрунтовано роль Французької революції як поворотного моменту у виникненні сучасного поняття прав людини. Саме революція вперше надала правам людини статус універсальних та юридично гарантованих. Декларація прав людини і громадянина закріпила нову політичну антропологію, людину як носія прав незалежно від її соціального статусу.

Показано процес інституціоналізації прав у постреволюційний період. Було з'ясовано, що Кодекс Наполеона став фундаментом формування модерної правової культури: уніфікованої, раціональної, побудованої на формальній рівності. Підкреслено його глобальний вплив і роль у трансформації правових систем різних країн.

Визначено місце раннього лібералізму у розвитку сучасних уявлень про права громадянина. Показано, що лібералізм XIX століття не зводився до індивідуалізму, а прагнув поєднати свободу з політичною відповідальністю. Права людини починають розглядатися як сфера публічного обов'язку держави, а не моральної декларації.

Побудовано цілісну історичну логіку становлення прав людини.

Проведене дослідження демонструє перехід від:

звичаєвих механізмів регуляції → сакралізованих моральних універсалізмів → філософії природного права → революційних декларацій → правових кодифікацій → модерних інститутів захисту прав.

РОЗДІЛ 2. ВІЙНА І ДЕМОКРАТІЯ

2.1. Розуміння “війни” в антропології. Війна як окреме нормово-ціннісне поле

Перш, ніж ми почнемо розмову про війну, варто швидко окреслити предмет, який ми досліджуємо в цьому розділі. Існує багато визначень війни. Карл фон Клаузевіц у своїй праці «Про війну» визначає війну як «акт сили щоб примусити ворога виконувати нашу волю» [Clausewitz, 1984, с. 75] . Звісно, це визначення є недосконалим. Стенфордська енциклопедія філософії визначає війну як «дійсний, інтенціональний та широкий збройний конфлікт між політичними спільнотами» [Halder, 2020, с. 4]. Варто зазначити, що цих спільнот має бути щонайменше дві. Якщо лише одна спільнота застосовує організовану збройну силу, цей конфлікт можна назвати погромом чи масовим вбивством, але не війною. Хоча у війні може бути і зазвичай є нападник та захисник, але вона все одно повинна бути щонайменше двосторонньою.

У сучасній культурологічній та антропологічній думці війна розглядається не лише як форма організованого насильства, а й як особливий соціальний стан, у межах якого діють відмінні від мирного часу норми, правила й етичні принципи. У цьому дискурсі війна постає як автономне нормово-ціннісне поле, що формує власні моделі поведінки, легітимності та моральності. Ця ідея корелює з низкою теоретичних концепцій, які досліджують трансформацію норм у виняткових соціальних ситуаціях.

З антропологічної перспективи війна постає як своєрідний «режим існування», у якому звичні структури повсякденності розчиняються або тимчасово призупиняються. Соціальні ролі, ієрархії, форми комунікації та уявлення про допустиме змінюються відповідно до логіки конфлікту. У цьому сенсі війна є не просто інституційним феноменом, а середовищем, що перебудовує соціальну тканину: те, що в мирний час оцінюється як

аморальне, небезпечне чи неприйнятне, у воєнному контексті може ставати нормативно схвалюваним або навіть очікуваним.

Ціннісний статус базових понять – життя, смерті, насильства, обов'язку, солідарності – у цьому полі також зазнає трансформації. Антропология наголошує, що війна не усуває моральності, але створює іншу її конфігурацію, адаптовану до ситуації екзистенційної загрози. Ліцензія на насильство, підпорядкування індивідуальних рішень колективній меті та зміна меж дозволеного формують комплекс правил, який не діє поза цим станом. Саме тому війна стає самостійним нормативним полем: вона продукує власні уявлення про правильне й неправильне, про чесноту і провину, про обов'язкове та несумісне з виживанням спільноти.

У результаті війна як соціальний стан функціонує за внутрішньою логікою, що не зводиться до логіки мирного життя. Ця логіка вкорінена у специфічних умовах – постійній небезпеці, напрузі, необхідності швидких рішень та мобілізації ресурсів. Саме тому антропология вважає війну не лише практикою насильства, а й режимом нормотворення, де формується окрема система правил поведінки, що визначає повсякденність людей у межах конфлікту.

2.2. Природа війни

Серед антропологів, культурологів та інших мислителів давно точаться суперечки щодо природи війни. Дехто вважає, що війна є суто соціальним конструктом. Так, Маргарет Мід пише у своїй статті «Війна є лише винаходом – не біологічною необхідністю» (1940) про соціальну сконструйованість війни [Mead, 1940, с. 1]. У якості прикладу вона наводить інуїтів (ескімосів), які, на її думку, мають необхідні характер суспільства та передумови для ведення війни, але при цьому в їхньому суспільстві нема такої інституції. Вона каже, що можна було би заперечити і сказати, що інуїти

не мають війни, бо в них примітивне "суспільство", але в якості контрприкладу Мід наводить андаманців, у яких відбувалися війни, де одна "армія" може містити 15 людей.

Саме цей контраст між інуїтами та андаманцями є ключовим для аргументації Мід. Вона прагне показати, що справа не в ступені «розвиненості» чи «примітивності» суспільства, як інколи стверджували її критики. Якщо війна була би біологічно запрограмованою реакцією, то її прояви мусили б бути універсальними. Однак інуїти, маючи ті ж базові адаптивні виклики, що й інші арктичні народи, не розвинули війни як форми колективної поведінки. Натомість андаманці, попри свою чисельну малу групу і технологічну простоту, навпаки – створили інституціалізовану форму групового конфлікту, у якій навіть малочисельні «армії» можуть функціонувати як окрема соціальна структура.

Звідси Мід робить висновок, що війна не є автоматичною відповіддю людства на конкуренцію чи агресію. Вона виникає лише там, де культура виробила відповідні моделі мислення та практики. Умовно кажучи, суспільство повинне «вигадати» війну, створити її як соціальну технологію, виробити норми, ритуали, правила і виправдання. Якщо цих елементів немає, навіть існуючі конфлікти не переходять у форму структурованого насильства між групами.

Таким чином, наведене Мід порівняння демонструє: війна – це не те, що «природа змушує людей робити», а те, що певні суспільства навчилися інституціоналізувати. Вона залежить не від наявності зброї чи чисельності населення, а від того, як культура осмислює іншість, взаємодію з ворогом, колективну честь та соціальну цінність насильства. Саме тому Мід наполягає, що якщо війна є винаходом, то людство потенційно здатне її «розвинаходити» або замінити іншими механізмами колективної взаємодії.

На противагу позиції Мід деякі інші культурологи вважають війну природним станом людини. Так, у своїй праці «Війна до цивілізації» Лоренс Кілі каже про те, що мирні суспільства є винятком у світовій історії [Keeley,

1996]. Аргумент Кілі спрямований на те, щоб показати: насильство та міжгрупові зіткнення структурно властиві людським спільнотам, незалежно від рівня їхньої технічної чи соціальної складності. Його аналіз базується на археологічних даних, етнографічних описах та демографічних підрахунках смертності від насильницьких конфліктів у до-державних суспільствах. На думку Кілі, романтизовані уявлення про «мирні первісні народи» є скоріше проекцією західних інтелектуалів, ніж емпіричним фактом.

Ця позиція суттєво суперечить Мід: якщо вона бачить у війні контингентну соціальну інституцію, яка може зникнути так само, як колись виникла, то Кілі розглядає війну як універсальний патерн міжгрупової взаємодії, притаманний людству на доісторичному рівні. Тому для нього не дивно, що навіть у суспільствах без розвиненої державності війни відбувалися з регулярністю, а рівень смертності від конфліктів був значно вищим, ніж у сучасних національних державах. У його інтерпретації саме державність та інституціоналізовані механізми контролю насильства зменшили хаотичні форми воєнних зіткнень, а не навпаки.

Зіставлення позицій Мід та Кілі розкриває цікаву суперечність: якщо Мід виводить війну зі сфери «природного» і переносить її у сферу культурної умовності, то Кілі, навпаки, наголошує на її первинності та еволюційній глибині. Але ця суперечність не є лише теоретичною – вона має прямі наслідки для того, як ми мислимо про сучасні конфлікти та права людини. Якщо прийняти, що війна є «природним» станом, тоді держава без особливих моральних сумнівів може поводитися так, ніби життя громадянина (особливо чоловіка) є ресурсом для підтримки колективної безпеки. Якщо ж прийняти тезу Мід, то будь-яка форма примусу до участі у війні стає не природною необхідністю, а політичним рішенням, яке підлягає моральній і правовій критиці.

Отже, війна є складним багатовимірним явищем, яке не зводиться до збройного зіткнення чи сукупності насильницьких актів. У гуманітарних науках війна постає як окремий соціальний стан і специфічне

нормово-ціннісне поле, у межах якого відбувається глибока трансформація звичних моральних правил, культурних класифікацій та форм легітимації насильства. У стані війни суспільство не втрачає моральності, а виробляє її іншу, виняткову форму, засновану на змінених критеріях дозволеного й забороненого. Саме тому війна може розглядатися як окрема структура соціального життя, що функціонує за логікою, відмінною від мирного часу.

Позиція Маргарет Мід показує, що війна не є біологічною чи еволюційно неминуchoю: вона виникає лише в тих культурах, які створили відповідні інституції, ритуали та норми групового насильства. Натомість Лоренс Кілі наполягає на протилежному – що війна є історично універсальною формою міжгрупової взаємодії, властивою людству ще до появи державності. Це зіставлення демонструє, що природа війни не може бути пояснена одновимірно: вона водночас залежить від культурних моделей, соціальних структур і довготривалих еволюційних механізмів.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що війна є явищем, що поєднує структурованість і контингентність: вона може розглядатися як продукт культури та одночасно як форма глибинної соціальної організації. У будь-якому випадку війна створює власну систему норм, смислів і очікувань, які суттєво впливають на функціонування суспільства та на формування моральних і правових практик. Це розуміння є важливим підґрунтям для подальшого аналізу прав людини в умовах війни, де питання моральної дозволеності, інституційної необхідності та культурної обумовленості постають з особливою гостротою.

2.3. Ліберальна демократія під час війни

Ліберальна демократія заснована на ідеї, що кожен індивідуальний суб'єкт має право самостійно обирати шлях свого майбутнього. Це право розуміється як невід'ємна частина людської гідності: особа сама визначає, де жити, як працювати, як будувати свої стосунки зі світом. У мирний час права і свободи розгортаються насамперед довкола захисту суб'єктності,

самовираження та вольового вибору. Ліберальний порядок обіцяє, що держава не втручатиметься в особисте життя більше, ніж це абсолютно необхідно, залишаючи простір для розкриття потенціалу кожної людини.

Але в умовах війни підстави та акценти кардинально змінюються. Безпека спільноти перестає бути просто одним із принципів і перетворюється на абсолютний пріоритет. Держава починає обмежувати низку прав, найчастіше пояснюючи це як тимчасову необхідність. Право не бути втягнутим у суворо структуровані обов'язки, право пересування, право вибору – усе це може значно звужуватися. Ліберальна логіка тимчасово відходить на другий план, тому що в умовах екзистенційної загрози спільнота має зберегти себе як цілісний організм.

Особливо це видно в питаннях, що стосуються чоловіків: як правило, саме вони першими потрапляють під режими обмежень та мобілізаційних вимог. У традиційних уявленнях суспільства чоловік сприймається як той, на кому тримається фізична оборона спільноти. Навіть у ліберальних системах, що наголошують на рівності, у стані війни неписане очікування покладає на чоловіка обов'язок ставити безпеку держави вище за власний вибір. Це створює парадокс: ліберальний дискурс наполягає на праві вибору, але реальність війни вимагає підпорядкування обов'язку.

У результаті виникає напруга між декларованими принципами демократії та практикою функціонування суспільства під час кризи. Вона не означає руйнування ліберальних цінностей, але висвітлює їх у нестабільних умовах, коли держава може порушувати власні засади заради збереження себе. Це відкриває простір для етичної дискусії: до якого ступеня держава може обмежувати права, щоб зберегти спільноту, і як вона повинна відновлювати суб'єктність людини, коли загроза минає?

2.4. Свобода слова під час війни

Одним зі стовпів ліберальної демократії є свобода слова. Тим не менш, під час війни свобода слова може обмежуватися під приводом захисту

інтересів держави. Так, наприклад, після Першої світової війни у справі «Шенк проти Сполучених Штатів» Верховний суд США одноголосно постановив, що захист свободи слова за Першою поправкою до Конституції США не розповсюджується на висловлювання, що підривають призов чоловіків до армії. Чарльз Шенк розповсюджував листівки з закликом чинити спротив примусовій мобілізації. У рішенні Суду суддя Олівер Венделл Голмс-молодший пише: «Найсудовіший захист свободи слова не захистить людину, яка фальшиво кричить про пожежу в театрі та спричиняє паніку» [Schenck v. United States, 1919]. Тобто критика примусової мобілізації тут стає чимось, що ставить під загрозу суспільний порядок, а не думкою, яку можна мати та розповсюджувати в плюралістичному суспільстві.

Цей прецедент – один з найяскравіших прикладів того, як ліберальна демократія в умовах війни тимчасово переглядає власні принципи. Свобода слова, яка у мирний час захищає навіть радикальні, непопулярні чи контрверсійні погляди, у ситуації екзистенційної загрози перетворюється на ресурс, яким держава керує задля збереження порядку та мобілізаційної дисципліни. Судова логіка Голмса показує, що критерій легітимності висловлювання під час війни зміщується: важливим стає не лише те, що людина говорить, а й який ефект ці слова можуть створити у ситуації потенційної нестабільності.

Таким чином, у воєнний час ліберальна демократія фактично переорієнтовує свої усталені норми: індивідуальні права, зокрема свобода слова, перестають бути абсолютною цінністю та починають зважуватися у співвідношенні з колективною безпекою. Принцип плюралізму залишається декларативно чинним, але його практичні межі звужуються там, де існує ризик підриву обороноздатності. У цьому сенсі справа Шенка демонструє, що навіть демократична система створює винятки, які суперечать її власним фундаментам, якщо вона прагне нівелювати політичні позиції, що підривають її можливість брати участь у війні.

У підсумку напруга між свободою особи та державним обов'язком не зникає – вона лише змінює форму. Воєнний контекст примушує ліберальну демократію тимчасово працювати у режимі «обмеженого плюралізму», де право критики підпорядковується регуляціям, а сфера дозволеного звужується в ім'я захисту спільноти. Це веде до складних питань: чи повертаються ці свободи у повному обсязі після завершення війни, і як держава визначає межі навколо того, що становить справжню загрозу, а що є лише незручним або непопулярним висловлюванням?

Війна може стати приводом для посилення державної цензури. Голова комітету з питань свободи слова Верховної Ради України Ярослав Юрчишин каже, що «Обираючи між якісними комунікаціями й контролем за інформацією, влада чомусь завжди обирає друге» [Тягнирядно, 2025]. Цей вислів відображає тенденцію, коли державна влада в умовах війни надає пріоритет контролю над інформаційними потоками замість забезпечення вільного обміну думками та фактами. Критичні або альтернативні погляди на перебіг подій часто підлягають обмеженню або цензурі під приводом «захисту державних інтересів», що створює асиметрію між правом громадян на інформацію і прагненням держави до монополізації наративу.

У цьому контексті свобода слова перестає бути фундаментальним правом, а стає інструментом, який обмежується залежно від оцінки держави щодо його «корисності» чи «шкідливості». Така практика демонструє, що навіть у демократичних суспільствах війна суттєво звужує простір для плюралізму думок, а державний контроль інформації може ставати засобом не лише захисту безпеки, а й маніпуляції громадською свідомістю. Наслідком цього є те, що суспільство опиняється у ситуації, де формально гарантовані права людини на свободу слова і критичну оцінку влади фактично виявляються обмеженими або недоступними.

2.5. Права чоловіків під час війни

Хоча інституційне обмеження прав людини під час війни у ліберальній демократії розповсюджується у тій чи іншій мірі на більшість прошарків населення, особливо воно стосується чоловіків. Право чоловіка обирати власне майбутнє відходить на задній план. Натомість його долю під час війни переважно визначають потреби держави. Наприклад, під час повномасштабного вторгнення в Україну хоча право жінок на виїзд за кордон було збережено в повній мірі, право чоловіків призовного віку було сильно обмежено і практично унеможливлено [Wojnicka, 2023].

Ця ситуація оголює історично стійку асиметрію між статями у сфері державних обов'язків, яка зберігається навіть тоді, коли демократичні суспільства декларують рівність прав. В умовах загальної мобілізації держава фактично апелює до старих уявлень про чоловіка як «носія військового обов'язку» та «природного» захисника спільноти [Rose, 2024]. Це уявлення може не відповідати сучасним дискусіям про гендерну рівність, однак воно виявляється глибоко вбудованим у структуру функціонування держави. Таким чином, демократичні інституції, які у мирний час прагнуть забезпечити обопільні права та свободи, у момент небезпеки повертаються до моделей, що розподіляють обов'язки нерівномірно. Також це породжує важливе питання: наскільки ліберальна демократія справді є універсальною у своїх обіцянках, якщо її практичні механізми під час війни спираються на нерівні ролі, визначені за ознакою статі? Введення обмежень для чоловіків призовного віку – навіть за умов екзистенційної загрози – демонструє, що державний інтерес може отримувати привілей над особистим правом на свободу пересування, вибір життєвого шляху чи контроль над власним тілом. У цьому сенсі війна стає ситуацією, яка не лише перевіряє стійкість демократії, але й оголює її внутрішні суперечності та межі універсалізму. Зрештою, така практика створює дискусію про те, де проходить межа між справедливим розподілом відповідальності та відтворенням застарілих гендерних очікувань. Чи може ліберальна демократія знайти спосіб поєднати

вимоги оборони з рівністю громадян? І чи здатна держава після закінчення війни повернутися до повного забезпечення прав, які були тимчасово обмежені, або ці обмеження формують нові норми, що закріплюються надовго.

Порушення прав чоловіків спостерігається як на моменті призову, так і після нього. Так, під час призову можуть застосовуватися примусове вербування на фронт проти волі індивіда (відоме англійською як *impressment*). Після призову в Україні під час повномасштабної війни не визначені терміни проходження служби, тож військові лишаються в бою на невизначений термін. Ця ситуація є не просто дисфункцією бюрократії чи тимчасовим викривленням у час війни – це прояв гендерно-базованої нерівності, закріпленої на структурному рівні.

Сучасний дискурс прав людини декларує рівність усіх громадян, однак у момент війни ця рівність руйнується через примусову мілітарну роль, накладену виключно на чоловіків як «гендер за замовчуванням» для бою. Модель маскулінності, яка очікується державою, передбачає готовність до самопожертви, фізичного ризику, абсолютної мобілізаційної доступності та відмови від приватності власного життя. Чоловік стає не суб'єктом права, а ресурсом. Ця логіка відтворює давні соціальні матриці, де чоловіче тіло розглядається як інструмент захисту спільноти, а не як носій автономної волі. Держава позиціонує цю вимогу як «обов'язок кожного громадянина чоловічої статі», хоча за суттю йдеться про гендерно визначену форму примусу, яка суперечить принципам правової рівності. Універсалістичні декларації прав людини ухиляються від цієї проблеми, тому що виходять із абстрактного уявлення про «людину», тоді як у реальних правових практиках «людина» часто виявляється кодуванням чоловіка, але чоловіка в ролі витратного матеріалу. Це парадокс, який викривляє внутрішню суперечність системи: формальна рівність існує лише там, де немає загрози, а коли загроза виникає – чоловіче життя стає менш захищеним юридично, ніж життя інших груп населення. Не менш важливо, що відсутність визначених термінів служби

формує ситуацію правової невизначеності, яка працює як психологічний та біографічний тиск. Людина, яка не знає, чи повернеться додому за рік, три чи десять, фактично позбавлена базових прав на планування життя, кар'єри, сім'ї та особистісного розвитку. Це створює форму структурного насильства, де чоловіки передаються у повне розпорядження військової машини без можливості контролювати тривалість власної участі у війні. Таке становище входить у прямий конфлікт з принципами людської гідності, але часто залишається поза критикою, бо сприймається як «природний стан» для чоловіка.

У ширшій перспективі це демонструє, що нинішня система прав людини недостатньо враховує гендерну асиметрію у сфері обов'язків. Якщо для жінок пріоритетом є захист від дискримінації та насильства, то для чоловіків критичною темою є захист від примусового втягнення у мілітарну роль. Однак ця тема не входить у канон «гендерних прав», бо глобальний дискурс тривалий час ґрунтувався на припущенні, що літак історичної нерівності рухається в одному напрямі – проти жінок. Реальність війни показує, що існують численні форми дискримінації, спрямовані проти чоловіків, але вони залишаються невидимими саме через те, що вважаються «нормою».

Таким чином, повномасштабна війна демонструє: права чоловіків – це не абстрактна теоретична категорія, а вразлива зона, де саме гендер визначає ступінь автономії, свободи та правового захисту. І поки чоловіче тіло автоматично розглядається як мобілізаційний ресурс, говорити про повну реалізацію прав людини у суспільстві означає лишатися в межах ідеологічного жесту, а не реального захисту.

2.6. Головний парадокс ліберальної демократії

Існують різні типи війн за рівнем екзистенційної загрози та необхідності для певної країни брати участь у війні. Є “опціональні” війни –

ті, у яких держава може обирати, чи брати їй участь, і у випадку рішення не воювати, її існування та суспільний лад не будуть на кону. Прикладом є більшість загарбницьких війн з боку загарбника (наприклад, Росія спокійно продовжила би існувати і без вторгнення в Україну), а також навіть частина оборонних війн – так, поразка у Фолклендській війні не поставила би під загрозу існування Великої Британії як незалежної демократичної країни, лише завдала би удару по її престижу.

Водночас є війни, які становлять екзистенційну загрозу для країни, і поразка в яких нестиме небезпеку геноциду та втрати способу життя та державних, культурних та суспільних інституцій. До таких війн належить більшість оборонних війн, зокрема російсько–українська війна з боку України. У випадку ліберальної демократії поразка в екзистенційній війні означатиме припинення існування цієї ліберальної демократії та втрату її мешканцями більшості своїх прав людини.

Як було сказано у попередньому розділі, мобілізаційні практики більшості країн світу, зокрема України, є дискримінаційними по відношенню до чоловіків. Хоча питання гендеру є безумовно важливим у контексті прав людини під час війни, воно не є внутрішньо суперечливим. Рівні умови мобілізації передбачатимуть або примусову мобілізацію незалежно від гендеру, або відсутність примусової мобілізації для всіх громадян. Хоча тут може бути доволі багато соціальної напруги через розмиття гендерних норм, як чоловічих, так і жіночих, але кожне з цих рішень є менш суперечливим з позиції прав людини, ніж та система, що є в Україні зараз.

Відсутність примусової мобілізації видається найбільш логічним втіленням концепції прав людини. Всі люди мають право обирати своє особисте майбутнє, а будь-яка мобілізація, що відбувається, є добровільною. Тим не менш, коли країна стоїть перед загрозою знищення в екзистенційній війні, добровольців може не бути достатньо для того, щоб задовольнити потреби держави у військових. Поразка держави в цій війні передбачатиме закінчення ліберальної демократії та припинення дотримання прав людини.

Відповідно, ідеалістичне прочитання прав людини може призвести до поразки тих самих ідеалів.

Більш практичним варіантом у контексті виживання держави могло би бути допущення певної примусової мобілізації, хай і у чітко визначених законодавством межах, аби лишатися в парадигмі правової держави. Водночас примусова мобілізація є автоматично відступом від права індивіда розпоряджатися своїм тілом і своїм майбутнім. У більшості інших контекстів це вважалося би абсолютно неприйнятним з точки зору ліберальної демократії. Але тоді, коли держава перебуває під загрозою знищення, часткове ігнорування прав людини може бути більш ефективним у подоланні загрози ззовні.

Отже, тут ми пропонуємо визначення **Головного парадоксу ліберальної демократії**: під час екзистенційної війни з зовнішнім ворогом країна ліберальної демократії для свого виживання може бути вимушена порушити принцип свободи індивіда та застосувати політику примусової мобілізації. Водночас застосування ідеалів прав людини через відсутність примусової мобілізації може збільшити ймовірність поразки й знищення інститутів ліберальної демократії та, відповідно, припинення дотримання цих ідеалів прав людини.

Висновки до розділу 2.

Війна суттєво змінює спосіб функціонування ліберальної демократії й оголює внутрішні суперечності її ціннісної системи. У мирний час пріоритетом є автономія індивіда, проте в умовах екзистенційної загрози центральне місце посідає не індивідуальна свобода, а безпека спільноти. Саме тому права, що зазвичай вважаються базовими – свобода пересування, свобода слова, право самостійно обирати власне майбутнє – тимчасово звужуються або регулюються значно жорсткіше. Це не свідчить про відмову демократичних принципів, але демонструє їхню умовність у ситуаціях крайньої небезпеки.

Одним з найпомітніших проявів цієї трансформації є гендерна асиметрія. Від чоловіків очікується виконання ролі основного носія військового обов'язку, що супроводжується суттєвими обмеженнями прав, примусовими формами залучення до армії та юридичною невизначеністю строків служби. Унаслідок цього чоловіче тіло фактично розглядається як мобілізаційний ресурс, що суперечить універсалістичній логіці прав людини. Такий підхід відтворює історично закріплені гендерні очікування, навіть якщо суспільство загалом декларує рівність. Такі самі вимоги не застосовують до жінок. Під час війни жінці є соціально прийнятним шукати безпеки та захисту, тоді як від чоловіка очікується, що він буде надавати цей захист.

У ширшому сенсі це веде до фундаментального парадоксу: щоб зберегти демократичні інституції, держава може бути змушена тимчасово обмежувати права, які ці інституції мали б гарантувати. Відмова від примусової мобілізації узгоджується з ідеалами свободи, але може послабити обороноздатність до рівня, який загрожує знищенням демократії й самого правового порядку. Натомість застосування примусу суперечить ліберальним принципам, але зміцнює шанси на виживання політичної спільноти.

Таким чином, війна показує межі ідеалістичного підходу до прав людини й змушує демократичні суспільства балансувати між необхідністю

оборони та зобов'язаннями перед індивідом. Вона висвітлює як глибинні нерівності, закладені у політичних практиках, так і складність поєднання свободи та безпеки в умовах радикальних викликів.

ВИСНОВКИ

У роботі було здійснено філософсько-культурологічний аналіз прав людини в умовах війни, з'ясовано історичні, нормативні, ціннісні та політико-філософські засади їх формування, трансформації й застосування у воєнний період.

Результати дослідження дозволяють сформулювати наступні основні висновки:

1. Проаналізовано історичну еволюцію прав людини, встановлено, що сучасна концепція універсальних та індивідуальних прав є історично пізнім культурним конструктом. У традиційних суспільствах (що засвідчують Кодекс Хаммурапі, «Руська Правда», Закони Ману) норми ґрунтувалися на статусі, звичаї та колективній відповідальності, а їхньою головною метою було збереження соціальної рівноваги, а не захист індивіда. Перехід від «статусу» до «контракту» та концепції автономного індивіда відбувся через формування етичних універсалій Осьового часу та подальший розвиток ліберальної політико-правової думки.
2. Простежено трансформаційний вплив Світових воєн на міжнародне право. З'ясовано, що Перша та Друга світові війни стали критичним поштовхом для переосмислення прав людини. ПСВ стимулювала перші спроби кодифікації воєнних злочинів. Результатом Другої світової війни стало становлення глобальної нормативної бази, зокрема Женевських конвенцій, Нюрнберзького прецеденту та Загальної декларації прав людини (ЗДПЛ). Це якісно змінило статус прав людини, перетворивши їх з внутрішньодержавної категорії на міжнародний стандарт та інструмент контролю за владою.
3. Війна охарактеризована як окреме нормово-ціннісне поле, в якому відбувається обмеження, трансформація та переосмислення прав

людини. У воєнний період змінюються межі застосування правових норм, а суспільні потреби в безпеці виходять на перший план. Це вимагає пристосування практик ідентифікації та функціонування правових інститутів (роль документів, цифрова трансформація) до умов військової загрози.

4. Аналіз культурних та філософських вимірів війни показав, що вона піддає найбільшому випробуванню уявлення про свободу, гідність і гуманність. Війна, будучи невід'ємною частиною людської культури, створює простір, де право виключення (обмеження прав) стає легітимним. Філософська оцінка вимагає розрізнення між військовою необхідністю та порушеннями, що загрожують самій суті гуманності та права.
5. Дослідження стверджує наявність парадоксу ліберальної демократії в умовах війни: протиріччя між необхідністю забезпечення державної безпеки (яке вимагає тимчасового обмеження прав, як-от свободи слова чи права на вибір для чоловіків) та дотриманням засадничих індивідуальних прав, на яких ця демократія ґрунтується. Подолання цього парадоксу полягає у постійному критичному переосмисленні легітимності обмежень та встановленні чіткого балансу між військовою необхідністю і збереженням основоположних цінностей. Збереження правового й етичного простору для критичного дискурсу є ключовою умовою для запобігання перетворенню тимчасових обмежень на постійну авторитарну практику.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Грушевський, М. Історія України-Руси. Т. 2. Київ: Наукова думка, 1993. 544 с.
2. Демиденко, Г. Г. Історія держави і права зарубіжних країн: Методичні рекомендації та матеріали. Харків: Право, 2009. 256 с.
3. Кучук А. Прийняття загальної декларації прав людини: історичний аспект – Konsensus, №. 1. Суми, 2021. с. 106–114.
4. Пугач С. Положення про рівноправ'я Загальної декларації прав людини й їх юридичні гарантії в Україні. – Підприємництво, господарство і право, № 2, 2010, С. 22–26.
5. Рабінович П. Автор ідеї та першого проєкту Міжнародна біблія прав людини. Право України. № 12, 2013, С. 9–15.
6. Рабінович П. Світова “Біблія” людських прав. Вісник правових наук України. № 1, 2009, С. 21–30.
7. Рабінович, П. Перша універсальна ідеологія світу (до 60-річчя проголошення Всезагальної декларації прав людини). Юридична Україна. 2008. № 12. С. 4-10.
8. «Правда Руська» Ярослава Мудрого: початок вітчизняного законодавства. У: Демиденко, Г. Г. Харків: Право, 2017. 392 с.
9. Савонюк Р. Ю. Загальна декларація прав людини та проблеми забезпечення прав суб'єктів кримінального процесу. Бюлетень Міністерства юстиції України, № 6, 2011, С. 51–57.
10. Сазонова С.В. Загальна декларація прав людини як гарант права на працю. 60-річчя прийняття “Загальної декларації прав людини”, 2008, С. 245–247.
11. Тягнирядно, Л. “Коли йшов на голову Комітету зі свободи слова, я консультувався з громадським сектором”: інтерв'ю з депутатом Ярославом Юрчишиним. Zmina, 2025. URL:
<https://zmina.info/articles/koly-jshov-na-golovu-komitetu-zi-svobody-slova-ya-konsultuvavsya-z-gromadskym-sektorom-intervyu-z-deputatom-yaroslavom-yurchyshynym/>
 (date of access: 21.11.2025)

12. Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. – Stanford : Stanford University Press, 1999. – 199 p.
13. Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. – New York : Harcourt, Brace & Co., 1951. – 520 p.
14. Assmann, J. *World Religions and the Theory of the Axial Age*. In: *Religion and the Axial Age: Theories, Methods, and Interpretations*. Leiden–Boston: Brill, 2012.
15. Baker, K. M. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 372 p.
16. Bass, G. *Stay the Hand of Vengeance: The Politics of War Crimes Tribunals*. Princeton University Press, 2001.
17. Beccaria, C. *On Crimes and Punishments*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1995.
18. Bellah R. N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
19. Bellah R. N., Joas H. (eds.). *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
20. Benjamin, W. *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.3. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1974. – P. 251–261.
21. Berman, H. J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
22. Best, G. *Humanity in Warfare: The Modern History of the International Law of Armed Conflicts*. Columbia University Press, 1980.
23. Black, A. “The ‘Axial Period’: What Was It and What Does It Signify?” *The Review of Politics*, 2008, Vol. 70, No. 1, pp. 23–39.
24. Blake, M. *Traditional Values and Human Rights: Whose Traditions? Which Rights?*. Cicero Foundation Great Debate Paper, No. 13/06, 2013.
25. Bryce, J. *Report of the Committee on Alleged German Outrages*. London: HMSO, 1915.
26. Bury J.D. and Meiggs, Russell, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, fourth ed. (New York, New York: St. Martin's Press, 1975), page 375.

27. Cassese, A. *International Criminal Law*. – Oxford : Oxford University Press, 2003. – 472 p.
28. Christopoulos, D., & Diamandouros, N. *Traditional Human Rights Protection Mechanisms and the Rising Role of Mediation in Southeastern Europe*. International Ombudsman Institute Occasional Paper #78.
29. Clausewitz, Carl von. *On war*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984
30. Cotesta V. *The Axial Age and Modernity: From Max Weber to Karl Jaspers and Shmuel Eisenstadt // ProtoSociology*. 2017. Vol. 34.
31. Davis, O. *The First World War and International Law*. Cambridge University Press, 2019.
32. Doyle, W. *The Oxford History of the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
33. Elghazaly, M. *Hammurabi's Code: Between Deterrence and Humanity*, 2024.
34. Elster, J. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
35. Evans-Pritchard, E. E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
36. Fortes, M. "The Dynamics of Clanship among the Tallensi." In: *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press, 1945.
37. Friedländer, S. *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945*. New York : HarperCollins, 2007. – 784 p.
38. Garner, J. W. *International Law and the World War*. Longmans, 1920.
39. Glendon, M. A. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. – New York : Random House, 2001. – 333 p.
40. Halder, Ankur. *Anthropology of War*. Non-Teaching Credit Course: Term Paper. Amity University Noida, Uttar Pradesh URL:
https://www.researchgate.net/profile/Ankur-Halder/publication/344507817_ANTHROPOLOGY_OF_WAR/links/5f7d5352a6fdccfd7b4ca26f/ANTHROPOLOGY-OF-WAR.pdf (date of access: 15.11.2025)

41. Halpérin, J.-L. The French Civil Code. London: Routledge, 2006.
42. Hilberg, R. The Destruction of the European Jews. – Revised and definitive edition. – New York : Holmes & Meier, 1985. – 1270 p.
43. Hobsbawm, E. The Age of Revolution: 1789–1848. New York: Vintage, 1996.
44. Horkheimer, M., Adorno, Th. W. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam: Querido, 1947. – 290 p.
45. Horne, J., Kramer, A. German Atrocities, 1914: A History of Denial. Yale University Press, 2001.
46. Hull, I. V. Absolute Destruction: Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany. Cornell University Press, 2005.
47. Hunt, L. Inventing Human Rights: A History. New York: W. W. Norton, 2007.
48. International Military Tribunal. Trials of the Major War Criminals before the International Military Tribunal. Nuremberg, 14 November 1945 – 1 October 1946. Vol. I–X (конкретні томи й сторінки відповідно до цитат): Nuremberg: Published by the Secretariat of the International Military Tribunal, 1947.
49. Israel, J. Revolutionary Ideas. Princeton: Princeton University Press, 2014.
50. Jaspers, K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München: Piper, 1949.
51. Joas H. The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights. Washington, DC: Georgetown University Press, 2013.
52. Johns, C. H. W. Babylonian Law – The Code of Hammurabi. Encyclopaedia Britannica (11th ed.), 1910–1911.
53. Keeley, L. H. War before civilization. Oxford University Press, 1996.
54. Kevonian, D. “The Armenian Genocide and the Concept of Crimes Against Humanity (1915–1919).” *Human Rights Review*, 2016.
55. Kiger, P. J. How the Code of Hammurabi Influenced Modern Legal Systems. History.com. URL: <https://www.history.com/articles/hammurabi-code-legal-system-influence> (date of access: 20.11.2025).
56. Lauterpacht, H. *International Law and Human Rights*. Stevens & Sons, 1950.

57. Lévi-Strauss, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
58. Levi, P. *I sommersi e i salvati*. – Torino : Einaudi, 1986. – 208 p.
59. Maine, H. S. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray, 1861.
60. Malinowski, B. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1926.
61. Mark, J. J. *Code of Hammurabi*. *World History Encyclopedia*, 2021.
62. Mead, Margaret. *Warfare is Only an Invention – Not a Biological Necessity*. In *The Dolphin Reader*. 2nd edition. Ed. Douglas Hunt. Boston: Houghton Mifflin Company, 1990. 415-421.
63. Merryman, J. H., Pérez-Perdomo, R. *The Civil Law Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
64. Mirow, M. C. *The Code Napoleon: Buried but Ruling in Latin America*. *Denver Journal of International Law and Policy*. No33. 2005 P. 179–194.
65. Moyn, S. *The Last Utopia: Human Rights in History*. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 2010. – 354 p.
66. Müller, S. “The Leipzig Trials and the Limits of Retribution.” *Journal of the History of International Law*, 2012.
67. Mullins, D. A., Hoyer, D., Collins, C. et al. *A Systematic Assessment of the Axial Age Thesis for the Emergence of Moralizing Religious Thought*. Preprint, 2017.
68. Neff, S. *Justice Among Nations: A History of International Law*. Harvard University Press, 2014.
69. Neumann, F. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933–1944*. –New York : Oxford University Press, 1942. – 484 p.
70. Philpott, D. *Revolutions in Sovereignty*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
71. Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

72. Rose, S. Nation of heroes: state stigmatisation of Ukrainian men who flee the war. *Critical Studies on Security*. 2024. P. 1–21. URL: <https://doi.org/10.1080/21624887.2024.2398848> (date of access: 15.11.2025)
73. Rosenblatt, H. *The Lost History of Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
74. Sandoz, Y. *The International Committee of the Red Cross and the Development of International Humanitarian Law*. Geneva, 1998.
75. Schabas, W. A. *Unimaginable Atrocities: Justice, Politics, and Rights at the War Crimes Tribunals*. – Oxford : Oxford University Press, 2013. – 352 p.
76. Schabas, W. *Unimaginable Atrocities: Justice, Politics, and Rights at the War Crimes Tribunals*. Oxford University Press, 2012.
77. Schenck v. United States, 249 U.S. 47 (1919), p. 249 U. S. 52. URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/#52> (date of access: 17.11.2025)
78. Scott, J. B. *The Hague Conventions and Declarations of 1899 and 1907*. Oxford University Press, 1915.
79. Slanski, K. E. The Law of Hammurabi and Its Audience. (Стаття у файлі “Статті для аналізу”).
80. Snyder, T. *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. – New York : Basic Books, 2010.
81. Steinmann, M. “The Axial Age and the Quest for a Secular Religion in Modernity.” *Existenz*, 2019, Vol. 14, No. 1.
82. The Constitution of the Athenians. Translated by E. S. Marchant. URL: <https://cmuntz.hosted.uark.edu/texts/xenophon/constitution-of-the-athenians.html> (date of access: 15.11.2025)
83. Wojnicka, K. His body, his choice? Patriarchy, discrimination against men and protective masculinity at war. *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* Vol. 18, No. 1, 2023. P. 1-4. URL: <https://doi.org/10.1080/18902138.2023.2168849> (date of access: 15.11.2025)
84. Zank M. Jaspers’ Axial Age Hypothesis: A Brief Restatement // *Existenz*. 2010. Vol.5, No. 1.