

УДК 1(091)

Осипов И.Д.

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОЙ И КОЛЛЕКТИВНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема ответственности в последнее время становится предметом философского анализа. В эпоху перемен, в которой мы сейчас живём, ощутим дефицит ответственности людей для организации социального порядка, обеспечения его устойчивости. В решении данной проблемы в равной степени важны ответственность общества, а также ответственность индивида. «Как моральная необходимость найти равновесие между индивидуализмом и коммунитаризмом, так и политическая необходимость найти такое равновесие в интересах доминирующих институтов в конкретном государственном устройстве должны оцениваться в свете долговременного исторического развития, такие моральные и политические вопросы возникают. Привнесение долгосрочной временной перспективы в философскую и политическую аргументацию существенным образом изменяет её характер» [1, с. 301]. Историко-философский подход в исследовании категории ответственности позволяет выявить нескольких основных парадигм.

В эпоху античности понятие ответственности тесно связано с коллективными морально-политическими нормами и обязанностями человека. Он полностью зависел от «судьбы» – фатума и одновременно был повинен за все последствия своих действий, которые не мог предвидеть. Глубокое и всестороннее освещение проблема ответственности получила в этике Аристотеля, где он исследует объективные и субъективные предпосылки ответственности,

обусловленные стремлением людей к общему благу и добродетели. «Действительно, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков, и в чём [от нас зависит] «нет», в том – и «да». Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен зависит от нас, то от нас же – когда он постыден» [2, с. 105]. Источник действия человека находится в нём самом. При этом не только пороки души, согласно Аристотелю зависят от человека, но в некоторых случаях даже телесные недостатки зависят от него, поскольку он их может исправить. «Выбор имеет место там, где совершается действие, и совершается так, что от нас зависит делать дело или не делать, делать его одним способом или другим и, где бывает возможно, установить причину действия» [2, с. 314]. Аристотель показывает, что в процессе выбора нет установленного правила: «Когда мы стремимся к добродетели, то мы впадаем в ошибки, уступая своим врожденным склонностям, причем ошибка может быть как в сторону недостатка, так и в сторону избытка... Ради удовольствия мы делаем недостойные вещи, а избегая страдания, уклоняемся от хорошего» [2, с. 315]. Соответственно для предотвращения ошибок при выборе нужен разум, разумность – это некое состояние выбора и исполнения действий, исполнять или не исполнять которые зависят от нас, – действий, которые направлены на пользу. Логос может сделать человека благоразумным, воздержанным, правоспособным. Но существует и «совестливость – это умеющая судить совесть доброго человека». Согласно Аристотелю разум и совесть в душе у человека, позволяют ему совершать «правосудные» поступки и нести ответственность за них, то есть быть благоразумным; благоразумный человек стремится к справедливости – мере в различных своих стремлениях и желаниях. И человек поступает неправосудно или правосудно только тогда, когда совершает поступки по своей воле.

Если же имеется насилие, то он не может нести ответственности за свои действия. Философ исходит, прежде всего, из моральной ответственности человека перед обществом и государством; его совесть, «правосудность» и добродетель имеют нравственный характер и могут быть воспитаны с помощью разумных и справедливых законов. «Может быть, тому, кто желает делать людей – многих или немногих – лучшими, уделяя внимание их воспитанию, надо постараться научиться создавать законы, коль скоро благодаря законам мы можем стать добродетельными» [2, с. 291], – пишет он. Здесь интерес вызывает сочетание слов «постараться» и «научиться», так как они предполагают наличие у воспитателя общества сочетания практической воли и разума. Они вместе и образуют практический разум, отличный от теоретического знания.

В основе концепции ответственности-обязанности Цицерона находится принцип стоицизма. «В каждом начинании, – пишет он, – надо соблюдать три правила: во-первых, подчинять свои стремления разуму, а это более, чем что-либо другое способствует соблюдению человеком своих обязанностей; во-вторых, принимать во внимание, сколь важно то, что мы хотим совершить, – дабы не брать на себя забот и трудов ни больших, ни меньших, чем требует дело; в-третьих, соблюдать меру во всём том, что относится к внешнему впечатлению благородства и к достоинству... Из этих трёх правил, во всяком случае, самое важное – подчинять стремления разуму» [3, с. 177–178]. Человек должен стремиться к самовоспитанию в соответствии с четырьмя основными добродетелями: мудростью, справедливостью, мужеством и умеренностью, то есть «умению ставить всё, что делается или говорится, на соответствующее место». В этой связи Цицерон защищал идею свободной воли, а высшими благами считал дружбу и славу, в основе которых лежит добродетель, выступающая условием счастья и дающая возможность победить старость, боль и смерть.

Для Цицерона главным является выполнение человеком своих общественных обязанностей, как соответствующих природе человека.

«Но если взглянуть на всё с точки зрения разума и души, то из всех общественных связей для каждого из нас наиболее важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отечество одно охватило все привязанности всех людей», – отмечает он [3, с. 135–136]. При этом разум помогает совместить противоположные стремления человека – к общительности, заставляющей его служить людям, и к первенству, заставляющему людей служить ему. Разум также требует, чтобы люди ничего не делали ни коварно, ни путем обмана; в соответствии с требованиями природы никто не должен извлекать выгоду из неосведомленности ближнего. Цицерон также полагал, что в рамках взятых на себя обязательств, могут быть ситуации, которые позволяют их не соблюдать: «Итак, нельзя исполнять обещания, пагубные для тех, кому ты что-то обещал, а если они для тебя более пагубны, чем полезны тому, кому ты их дал, то предпочесть лучший исход худшему не противоречит долгу» [3, с. 122–123]. Так, нельзя исполнять обещания, который человек дал вынужденный страхом или обманутый, а также, если существует «тонкое, но злостное толкование права» – когда оно становится не правом, то есть несправедливостью. Для Цицерона и право собственности является правом природы, поскольку оно необходимо для сохранения человеческого общежития. Он утверждает, что нарушение прав собственности похоже на ситуацию, когда один орган человеческого тела начинает жить за счет других органов, приводя к гибели всего организма. Данное нарушение приводит к разрыву связей между людьми – «узы между гражданами неприкосновенны».

Таким образом, ответственность в античной философии может быть определена как социально-политическая ответственность разумного гражданина. Субъективный же контекст ответственности отступает на второй план, и во многом опосредуется естественным разумом, моралью и правом. Это можно охарактеризовать как коллективный «моральный интеллектуализм».

Принципиально новая парадигма ответственности связана с христианством. «С возникновением христианства акцент полностью перемещается с заботы о мире и связанных с этим обязанностей на заботу о душе и её спасении. В первые века полнота этих двух подходов носила абсолютный характер: новозаветные послания полны призывов избегать публичности и политики, заниматься своим, сугубо частным делом, заботиться о собственной душе» [4, с. 211]. Этика христианства исходила из принципа прощения своих врагов, что радикально отличалось от моральных норм, основанных на талионном возмездии за причиненный ущерб. Нравственная задача человека заключалась в «брани духовной» с плотскими страстями-грехами. Грех же означал всякое, как сознательное, так и бессознательное отступление словом, делом и даже помыслом от заповедей Божиих.

В философии А. Августина берет своё начало духовно-экзистенциальное христианское понимание воспитания ответственной личности. «Можно даже утверждать, что именно с него берет своё начало философская рефлексия воли, переворачивающая греческую антропологию, преодолевающая моральный интеллектуализм, его предпосылки и выводы» [5, с. 450]. Моральное зло для Августина – это грех, который зависит от порочной воли, а воля по своей природе тяготеет к высшему благу, но поскольку существуют много конечных благ, то душа может сделать ошибочный выбор между благами и тем самым прийти к злу. «Пусть же не говорят они, видя, как спорят две воли в одном человеке, что в нём борются две враждующие души, происходящие от двух враждующих субстанций и от двух враждующих начал: одна добрая, другая злая» [6, с. 109]. Источник порочной воли – недостаток веры в человеке, поэтому ему для преодоления порочности нужна духовность. «Духовный человек судит, одобряя то, что правильно, и не одобряя того, что найдет худым в поступках и нравах верных, в их милостыне (это земля плодоносная); он судит о душе живой, прирученной целомудрием,

постами, благочестивыми размышлениями о том, что она может воспринять телесными чувствами» [6, с. 214].

С Августином связана также и концепция ответственности, в которой он отходит от идеи свободной воли и признает право Церкви пользоваться принудительной властью государства для борьбы с еретиками, создает концепцию предопределения. В ней утверждается: бог знал, что только немногие воспользуются дарами благодати и предопределил их к блаженству. Большинство же верующих остается преданным гибели; человеку остается лишь покориться своей судьбе и в любви к богу черпать веру в него и питать надежду на спасение.

Фома Аквинский в рассмотрении проблемы ответственности интересен своей концепцией происхождения зла. По его мнению, бог есть распорядитель всего сущего, поэтому он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, чтобы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В «Сумме теологии» говорится о том, что: «И вот, подобно тому, как совершенство Вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бранные сущности, точно также совершенство Вселенной требует, чтобы были некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступила от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как порча, ибо и порча есть некоторое зло» [5, с. 572]. Он исследует проблему соотношения разума и воли в человеке и в отличие от Августина обращает внимание на первенствующую роль «активного» интеллекта и вторичность воли. «Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что посредством интеллекта человек способен познавать природу всех тел» [5, с. 575], – пишет он.

Фома Аквинский раскрывал и правовые аспекты ответственности: право – это «действие справедливости в божественном порядке человеческого общежития». Им различаются

четыре вида закона: законы вечный и природный, а также закон человеческий и божественный закон, данный людям в Откровении. Человеческий закон не в состоянии наказать и запретить все злодейские деяния, и если бы кто-то захотел искоренить их разом, то и многих бы благ не было, а общее благо было бы скомпрометировано. Поэтому, чтобы ни один грех не остался безнаказанным, нужно вмешательство Божественного закона. Фома полагал, что отклонение государственного закона от естественного права придает ему насильственный характер и такой закон не обязателен для исполнения. Таким образом, ответственность в эпоху Средневековья во многом связано со свободной воли верующего человека. Данное представление предельно субъективизирует ответственность и переносит её во «внутреннего человека» (Тертуллиан), позволяет выработать механизм самоцензуры на основе чувства страха Божьего и совести. Но и Церковь также контролирует на основе канонического права поведение прихожанина.

В рационалистической философии Нового Времени рождается новая парадигма ответственности, которая может быть названа гражданско-правовой ответственностью личности. В это время совпали два социокультурных процесса – рождения эмансипированной, разумной и ответственной в правовом отношении личности и противоречивый процесс становления правового государства. На первый план выходит значение верующего разума, который и создает свой концепт ответственности – философию общественного договора Т. Гоббса, Д. Локка, Г. Гроция и С. Пуфендорфа и состоит из ключевых аксиом:

- естественной свободы человека. Гоббс полагал, что существует вечное, естественное право, которое есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого.

- естественного равенства людей. Согласно Гоббсу: «Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако, если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, а другой не мог бы претендовать на него с таким же правом» [7, с. 93].

- естественной склонности человека к соперничеству, жажде славы, гордыне, что и приводит к тому, что никто не гарантирован в своём благосостоянии, существует «война всех против всех и нет ничего несправедливого». И только страх людей перед смертью склоняет их к миру и созданию государства, а также желание хорошей жизни и надежда приобрести вещи трудолюбием.

По Гоббсу разум подсказывает людям необходимые для этого условия. В двадцати естественных законах рассматриваются различные соглашения-договора, а также исследуются условия, которые могут их закрепить или сделать недействительными. В этой связи называются моральные нормы, способствующие соблюдению договоров: справедливость, беспристрастие, способность не мстить и прощать своих врагов. В девятом естественном законе формулируется правило: «каждый человек должен признать других равными себе от природы. Нарушение этого правила есть гордость» [7, с. 119]. При этом, согласно Гоббсу, люди могут и не знать естественных законов, хотя их и легко соблюдать. В этом случае достаточно знания человеком религиозно-этической нормы: «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано в отношении тебя». Гоббс также указывает на такое важное морально-психологическое условие соблюдения договоров, как боязнь нарушения человеком своего слова.

Однако, по его мнению, это условие недостаточно без авторитета и силы государства, ибо человек всегда склонен к эгоизму, а тем самым и к нарушению взятых на себя обязательств. Государство

(Левиафан) возникает для предотвращения нарушений взятых людьми на себя обязательств. «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» [7, с. 133]. Люди по договоренности друг с другом передают доверенному лицу (суверену) часть своей власти и свободы в обмен на обеспечение их безопасности, свободы и собственности. Для этого у суверена много привилегий; в их числе судебная власть.

Отказаться людям от заключенного общественного договора, по Гоббсу, нельзя. И даже, если кто-либо утверждает, что суверен не выполнил изначальные условия, то это ничего не меняет, ибо нет судьи для разрешения спора подданных с сувереном. Поэтому народу приходится терпеть тираническую власть и «взывать к небесам». Однако, согласно Гоббсу там, где суверен не предписал никаких правил, то в этом случае действует принцип: то, что не запрещено законом, то разрешено. И подданный может судиться с сувереном перед судьями, назначенными самим сувереном, в случае, если верховная власть нарушает принятый ею закон. «Так как мы видим, что суверен предъявляет свои требования на основании ранее изданного закона, а не на основании своей власти, то он этим объявляет, что он требует не больше того, что окажется обязательным по закону» [7, с. 171]. Таким образом, для Гоббса ответственность существует в рамках гражданско-правовых отношений. Власть государства необходима для юридического понуждения разумного и ответственного человека к выполнению им взятых на себя обязательств. И то, что верховная власть не несёт ответственности за нарушения общественного договора, отражает противоречивость концепции Гоббса, в которой сочетаются демократические положения, то есть контрактные отношения между властью и подвластными с одной стороны и принцип неограниченной власти – с

другой. Логической и практической формой преодоления данного противоречия необходимо было обоснование права народа на революцию и народовластия. Эти выводы самим Гоббсом не были сделаны, но их сделал Д. Локк.

Он, как и Гоббс исходит из концепции общественного договора и естественного состояния свободы и равенства. В этом состоянии: «Каждый из нас, поскольку он *обязан сохранять себя* и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, *сохранять остальную часть человечества...*» [8, с. 265]. Локк также подчеркивает, что в естественном состоянии люди «имеют право наказать и быть исполнителями закона природы». И потерпевший несправедливость может требовать компенсации своих убытков по естественному закону человека на самосохранение; в гражданском обществе он вправе приобретать законными способами столько, сколько ему нужно.

Локк, следуя Гоббсу, признает наличие социальных конфликтов в естественном состоянии. Для их предотвращения создается на основе общественного договора государство, которое принимает разумные законы, причем «...целью закона является не уничтожение и не ограничение, а *сохранение и расширение свободы*» [8, с. 293]. Он отмечает, что свобода человека – свобода распоряжаться как ему угодно своей личностью, своими действиями, владениями и всей своей собственностью в рамках тех законов, которым он подчиняется. Власть правительства осуществляется на основе опубликованных законов, чтобы народ знал свои обязанности и находился в пределах закона, а правители также держались границ, установленных естественным правом для заботы о благе и собственности граждан.

Однако Локк не соглашался с Гоббсом по поводу возможности пересмотра общественного договора. Он полагал, что отказ человека от своей власти и свободы для заключения общественного договора не был окончательным. Естественная свобода лежит в основе прав личности на жизнь, собственность, и поэтому они значимее прав

суверена-государства. Он писал: «Хотя люди, когда они вступают в общество, отказываются от равенства, свободы и исполнительной власти, которыми они обладали в естественном состоянии, и передают их в руки общества, с тем, чтобы в дальнейшем этим располагала законодательная власть в той мере, в какой этого будет требовать благо общества, все же это делается каждым лишь с намерением как можно лучше сохранить себя, свою свободу и собственность...» [8, с. 337]. В этой связи Локк отвергает и аргумент Гоббса об отсутствии посредника между властью и народом для разрешения их конфликта. Для Локка такой посредник не нужен, поскольку источником власти является сам народ, который и является верховной инстанцией для принятия окончательного решения по спорному вопросу. То есть делается последовательный вывод из концепции общественного договора, так как доказывается ответственность суверена за принимаемые им решения и тем самым право народа на революцию. Оригинальным является и обоснование Локком принципа свободы совести. В «Опыте о веротерпимости» он пишет: «...каждый человек имеет полную и неограниченную свободу мнений и вероисповедания, которой он может невозбранно пользоваться без приказа – или вопреки приказу – правителя, не зная за собой вины или греха, но всегда при условии, что делает это чистосердечно и по совести перед богом, сколько дозволяют его знания и убеждения» [8, с. 70]. В последующем данные принципы станут конституционной нормой светского государства.

Учение Канта является кульминационным пунктом развития концепции гражданско-правовой ответственности. Для него в определении меры ответственности важны не склонность и удовольствия, а практический разум, где действует свободная воля. «Способность желания, внутренне определяющее основание которой и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта, называется волей» [9, с. 119]. В соответствии с условиями

безусловного повеления Кант формулирует категорический императив в разных его трактовках:

1. «...*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» [10, с. 260].

2. «...*Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать **всеобщим законом природы***» [10, с. 261].

3. Практический императив: «...*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [10, с. 270].

Для Канта основание всякого практического законодательства объективно лежит в правиле и форме всеобщности, субъективно же – в цели, он делает вывод: практический принцип, который лежит в основе практического поведения, заключен в идее воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы. Чтобы сделать человека ответственным необходимо его воспитать, создавая систему наказания и поощрения, развивать познавательные способности. Канту принадлежит и определение права, как «ограничения свободы каждого условием согласия её со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону; а публичное право есть совокупность внешних законов, которые делают возможным такое согласие» [9, с. 78]. Согласно Канту гражданско-правовое состояние основано на следующих априорных принципах: свободе каждого члена общества как разумного человека, равенстве его с каждым другим как подданного, самостоятельности каждого члена общности как гражданина. Ни один человек не может другого принудить быть счастливым, каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он не наносит ущерба свободе других стремиться к свободе, совместимой по некоторому общему закону со свободой всех.

Кант называл и политические предпосылки для воспитания ответственности человека как гражданина государства и в этой связи критикует правление, «основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца к своим детям, иначе говоря, *правление отеческое (imperium paternale)*, при котором подданные как несовершеннолетние, не в состоянии различать, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решение вопроса о том, как они *должны* быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства, а дабы он и пожелал этого – ожидать от одной лишь его доброты, – такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав)» [10, с. 79]. В этой связи Кант выдвигает идеал отечественного правления и патриотического образа мысли, когда каждый рассматривает общность и страну как «родную почву», которую должен оставить после себя и, которую не может подчинять своему произволу. Морально – это ответственность за будущее.

Философия Канта является теоретической предпосылкой правового государства, сутью которого является утверждение принципа универсальной ответственности человека, основанной на его рациональном и свободном выборе и ответственности за свою жизнь. Сама свобода обязывает человека – это в XX веке вызывает феномен «бегства от свободы» (Э. Фромм) как бегства от ответственности. Крайней формой этого бегства является суицид.

В XX столетии развивается новая парадигма ответственности. Впервые в истории субъектами права и ответственности по закону стали все люди независимо от их гендерных, расовых, национальных, религиозных и классовых различий. Значительно расширился и круг ответственности, включив не только экономическую, моральную и правовую, но и культурную, экологическую ответственности. Ответственность обретает темпоральность, то есть возникает

понимание того, ответственность существует за прошлое и за будущее. В 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН была принята Всеобщая Декларация прав человека, и в неё вошли, в частности его социальные права. Вместе с тем уже в ходе обсуждения Декларации были высказаны и критические замечания в её адрес. Так согласно Жану Маритену, ошибкой либерального понимания естественного права, было то, что естественный закон, присущий каждому человеку, воспринимался как писанный закон, который должен быть предложен каждому и стать эталоном любого справедливого закона. Индивида стали преподносить как бога, а все права, признававшиеся за ним, стали трактовать как абсолютные и неограниченные. Маритен полагал, что необходимо вернуться к более глубокому пониманию естественного права: «Такое право должно касаться, например, следующих пунктов: права и свободы человеческой личности, политические права и свободы, социальные права и социальные свободы и соответствующая им ответственность; права и обязанности личностей, являющихся частью семейного общества, а также свободы и обязательства последнего в отношении политического общества; взаимные права и обязанности социальных групп и Государства; управление народа, народом и для народа...» [11, с. 106]. Маритен полагает, что существуют обязательства каждой личности в отношении блага политического общества и обязательства каждой нации в отношении общего блага цивилизованного общества.

Новым в понимании ответственности в настоящее время является обоснование принципа коллективной ответственности. Это во многом связано с Холокостом и его предпосылками. Дитрих Бонхёффер пишет о нравственных предпосылках «массового» фашизма в Германии: «За долгую историю нам, немцам, пришлось познать необходимость и силу послушания. Смысл и величие нашей жизни мы видели в подчинении всех личных желаний и мыслей данному нам заданию. Глаза наши были устремлены вверх не в рабском страхе, но в свободном доверии, видевшем в выполнении задачи своё ремесло, а в

268

ремесле – своё призвание» [12, с. 30]. За свою свободу немец держался для того, чтобы освободиться от своей воли в служении целому, что и привело к самоотверженности во имя зла. Выяснилось, что немцам не хватает гражданского мужества, которое идёт даже против полученного безнравственного приказа. «Гражданского мужество вырастает только из свободной ответственности свободного человека. Только сегодня немцы начинают открывать для себя, что же такое свободная ответственность. Она опирается на того Бога, который требует свободного риска веры в ответственном поступке и обещает прощение и утешение тому, кто из-за этого стал грешником» [12, с. 31]. В этой связи Бонхёффером поднимается и тема моральной ответственности интеллигенции за развитие нравственной и политической культуры общества.

Ханна Арендт, рассматривая проблему коллективной ответственности, пишет: «Есть два необходимых условия коллективной ответственности: я должен считаться ответственным за что-то, чего не совершал, и я должен нести такую ответственность в силу своего членства в группе (коллективе), которое невозможно прекратить добровольным актом с моей стороны, то есть членства, крайне непохожее на деловое партнерство, которое я всегда волен прекратить» [4, с. 207]. Ответственность этого рода всегда носит политический характер, и общность считается ответственной за то, что было сделано от её имени. Опосредованная ответственность за вещи, которых мы не совершали, за последствия того, в чем нет нашей вины, есть наша плата за тот факт, что мы живём не сами по себе, а среди других людей. И главное, что эта ответственность имеет не только безличный, но и личный характер.

В рамках темы коллективной ответственности в настоящее время обсуждается и проблема ответственности человечества за сохранение культуры и природы. Этой проблемой занимался Н.К. Рерих, который развивал гуманистические идеи о возможности достижения гармонии жизни через искусство как меру духовного

совершенствования человека. Формой защиты культурного наследия человечества призваны была стать Лига Культуры. По его мнению, пропаганда и защита культуры является важнейшей задачей человечества, межкультурный диалог становится условием развития и сохранения национальных культур, центры культуры – те же самые музеи и школы становятся и центрами общения, кооперации. «Вот Лига Культуры, прежде всего, и будет бороться против безобразия, рыхлости, гнилости, влезших в жизнь нашу. Для удобства поступательных действий нужен порядок, организация, свободно осознанная духовная дисциплина. Но ведь Культура как таковая в самом существе своём уже содержит утонченность, понимание, созидательность» [13, с.258]. В 1929 г. Рерих завершил разработку проекта международного юридического документа, обеспечивающего правовую защиту культурного наследия во время военных конфликтов; впервые в истории предлагались конкретные юридические меры по защите культурных ценностей. Инициатива Рериха была поддержана, и в 1954 г. была подписана «Гаагская конвенция о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта». В последующем идея Н.К. Рериха о защите культуры стала предпосылкой создания ряда международных правовых документов.

Понятие коллективной ответственности присутствует и в концепции Г. Йонаса. Исследуя структуру ответственности, он выделяет онтологическую, научно-техническую, этическую и политическую её составляющие. По его мнению, онтология современности тесно связана с фактором времени, исторической ответственностью. С развитием науки, технологии теряется ранее существующий симбиоз общества и природы, и человек впервые в истории приобретает способностью решающим образом влиять на окружающую среду: человеческие умения во всё больше степени делаются общей судьбой. «Итак, то, что соединяет волю и долженствование вообще, а именно *сила*, является также и тем, что помещает ответственность в центр нравственности» [13, с. 225]. Эта

ситуация приводит к различным рискам и кризисам в обществе, неопределённости и непредсказуемости будущего человечества. Но новая ситуация ставит саму ответственность как конкретную нравственную и социально-политическую задачу в организации жизни человека и общества, возникает этическая ситуация выбора между разными программами развития экономики, науки и технологии, организации государства и демократии. Эта задача при её осознании может быть решена совокупными усилиями людей и правительств. Процессы глобализации высветили смысл и значение коллективной ответственности рода человеческого. Ответственность относится не только к современности, но и к будущему, это есть ответственность за будущее «Момент, который имеет здесь значение, состоит в том, что сама природа человеческой деятельности изменилась настолько, что с нею в сферу политического деяния, а тем самым политической нравственности вошла *ответственность* в неприменимом прежде смысле, с совершенно новым содержанием и прежде неведомой глубиной захвата в будущее» [14, с. 214]. Ответственность поучает нравственное основание: «Перед лицом характерной для нынешнего всемирно-исторического момента тотальной опасности мы оказываемся отброшенными от неизменно открытого *вопроса* о том, кем должен быть человек, к той первой, неизменно лежащей в его основе, однако до сих пор никогда не становящейся актуальной *заповеди*, что он *должен быть*, и, разумеется, быть как человек» [14, с. 238].

Что же должно привести к формированию коллективной ответственности? По мнению Йонаса, таким условием должна стать не новая социальная утопия, а во многом понимание грозящей всему человечеству опасности, поскольку ответственность затрагивает право будущих поколений на существование. Человечеству необходимо изменить систему ценностей, чтобы отказаться от затратной экономики и потребительского общества. Необходима и политическая система, которая может ответственно взять под свой контроль стихийные процессы общественного развития.

Развивая данные идеи, Ю. Хабермас пишет о том, что правовая институционализация процесса демократического правоположения требует одновременной гарантии основных прав – как либеральных, так и демократических. «Статус граждан государства, можно сказать, вмонтирован в цивилизованное общество, черпающее свои силы из стихийных, если угодно «дополитических источников» [15, с. 52]. По его мнению, в современных спорах о реформе государства общего блага речь идет о возможности культурных образов жизни, мировоззрений и религиозных убеждений граждан ФРГ и европейцев. «Конституционный патриотизм» означает, что граждане усваивают конституционные принципы не только в силу их абстрактности, но конкретно в контексте собственной национальной истории. Хабермас подчеркивает, что морального согласия недостаточно для действительной интеграции граждан политически сложившегося всемирного общества. У граждан солидарность опосредована правовым путем и возможна только тогда, когда принципы справедливости тесно переплетаются с культурными и ценностными ориентирами.

В заключение следует отметить, что парадигма ответственности в европейской философии менялась и наполнялась новым содержанием в зависимости от трансформации социально-экономических и культурных условий, диалектики субъективного и объективного в развитии общества и личности. В европейской философии отражен и несомненный прогресс в понимании ответственности, выявлено, что ответственность и права человека находятся в единстве с коллективными правами и ответственностью социума. Современная философия ответственности признает человеческую личность в её подлинном значении, апеллирует к духовному пониманию сущности человека, выдвигая при этом требования к человеку, обществу и государству по обеспечению устойчивого развития справедливого общества и сохранению рода человеческого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Берман Г.Д.** Вера и закон: примирение права и религии. Пер. с англ. М. «Ad Marginem», 1993. 431 с.
2. **Аристотель.** Соч. в 4-х томах. Пер. с древнегреч. Т. 4. М., «Мысль». 1983. 830 с.
3. **Цицерон М.Т.** Об обязанностях. Пер. с лат. М., Изд-во «АСТ». 2003. 300 с.
4. **Арендт Х.** Ответственность и суждение. Пер. с англ. М., Изд-во Института Гайдара. 2013. 352 с.
5. **Мальцева С.А., Антисери Д., и Реале Дж.** Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Средневековье. Пер. с итал. 1-2 т. СПб., «ПНЕВМА». 2008. 704 с.
6. **Августин Аврелий.** Исповедь. **Петр Абеляр.** История моих бедствий. Пер. с латин. М., Республика. 1992. 335 с.
7. **Гоббс Томас.** Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2 т. Т. 2. Пер. с лат. М., «Мысль», 1991. 731 с.
8. **Локк Л.** Два трактата о правлении. Соч. в 3 т. Т. 3. Пер. с лат. М., «Мысль», 1988. 688 с.
9. **Кант И.** Соч. в шести томах. Т. 4. Ч.1. Пер. с нем. М., «Мысль», 1965. 478 с.
10. **Кант И.** Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. Пер. с нем. М., «Мысль», 1965. 544 с.
11. **Маритен Ж.** Человек и государство. Пер. с англ. М., Идея Пресс. 2000. 196 с.
12. **Бонхёффер Д.** Сопrotивление и покорность. Пер. с нем. М., Издательская группа «Прогресс». 1994. 344 с.
13. **Рерих Н.К.** Избранное. М., «Советская Россия». 1979. 384 с.
14. **Йонас Г.** Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. Наука как персональный опыт. Пер. с нем. М., Айрис Пресс. 2004. 480 с.
15. **Хабермас Ю., Ратцингер Й.** Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Пер. с нем. М., Библийско-богословский Институт Св. Апостола Андрея. 2006. 112 с.