

**ЛЬВІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ**

На правах рукопису

РОМАНИНЕЦЬ МАРТА РОМАНІВНА

УДК 340.12

**ГЕНЕЗА ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ПРАВІ:
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР**

Спеціальність 12.00.12 – філософія права

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата юридичних наук

Науковий керівник

доктор юридичних наук, доцент
Грищук Оксана Вікторівна

Львів – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. АНТРОПОСОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ	
ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ПРАВІ.	15
1.1 Формування ідеї відповідальності у філософії Античності	18
1.2 Свобода і детермінізм у відповідальності людини	
в епоху Середньовіччя	31
1.3 Гуманістичні уявлення про відповідальність людини	
у філософії епохи Відродження та Реформації	48
Висновки до першого розділу	60
РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ	
У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА	65
2.1 Розвиток філософсько-правових поглядів на ідею відповідальності	
в епоху Нового часу та Просвітництва	65
2.2 Філософсько-правова проблема відповідальності	
у Німецькій класичній філософії	84
2.3 Розвиток ідеї відповідальності у філософії права ХІХ ст.	106
Висновки до другого розділу	122
РОЗДІЛ 3. СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ	
ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ПРАВІ.....	125
3.1 Розвиток філософсько-правових підходів до відповідальності	
у філософії права ХХ ст.....	125
3.2 Правова відповідальність як предмет дослідження	
сучасної філософії права.	144
Висновки до третього розділу	165

ВИСНОВКИ	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	173

ВСТУП

Актуальність теми. На сучасному етапі розвитку суспільства особливої актуальності набуває питання ефективності регулювання суспільних відносин з метою задоволення потреб та інтересів учасників суспільного життя, безперешкодної реалізації їх прав та свобод. Одним із найбільш дієвих засобів, який забезпечує нормальне функціонування суспільства та держави, є правова відповідальність. Завдяки правовій відповідальності стають можливими регулювання та саморегулювання суспільних відносин. Трансформуючись із характеристики особи в особливе суспільне відношення, соціальна відповідальність уможлиблює існування всіх інших суспільних відносин, оскільки кожне з них виникає і функціонує на засадах відповідальності та взаємовідповідальності його суб'єктів. Кожне суспільство, котре прагне до збереження своєї цілісності і подальшого розвитку, формує правила співіснування його членів – соціальні норми, зокрема правові, а також здійснює контроль за їх виконанням. У цьому контексті відповідальність виявляється двояко: з одного боку, завдяки позитивній відповідальності особа дотримується соціальних норм, з іншого – у випадку порушення вимог соціальних норм виникає негативна відповідальність як реакція суспільства, спрямована на припинення і усунення в подальшому такої поведінки. Така закономірність з необхідністю поширюється і на правову відповідальність як один із видів соціальної відповідальності.

Нормативним підґрунтям правової відповідальності є норма права, хоча глибинними, сутнісними підставами будь-якого виду соціальної відповідальності є участь особи у суспільних відносинах, тобто добровільне обмеження своєї свободи – згода виконувати взяті на себе зобов'язання.

Правова відповідальність формується у суспільних відносинах, а згодом закріплюється, формалізується у правових нормах. З іншого боку – закріпивши найбільш бажані для суспільства та держави зразки поведінки, правова норма здійснює регулювання, розвиток та упорядкування суспільних відносин. Так, право виступає не лише мірою свободи, але й мірою відповідальності. Саме тому важливим є дослідження формування та розвитку правової відповідальності як необхідної умови права, а отже свободи, нормального функціонування суспільних відносин та можливості безперешкодної реалізації прав людини. Хоча необхідність дослідження генези правової відповідальності виглядає беззаперечною, проте вона недостатньо вивчена вітчизняними вченими-правознавцями.

Вихідною точкою в дослідженні відповідальності у філософсько-правовому аспекті є вирішення питання про співвідношення свободи і відповідальності, свободи і необхідності, оскільки вони є невіддільними і найбільш універсальними регуляторами поведінки людини. Свобода виражається в пануванні людини над природою, суспільством, над самою собою, та виявляється в можливості людини приймати різні рішення, котрі оцінюються і порівнюються через призму необхідності, певних умов, потреб та інтересів. Стосовно людини свобода означає не просто можливість вибору вольового, усвідомленого, а, головне, відповідального варіанта поведінки.

Дослідження проблем відповідальності своїм корінням сягає Античності, оскільки перші уявлення про відповідальність знаходимо у творах Гомера, Гесіода, Піфагора, Геракліта, Демокріта, Сократа, Платона, Арістотеля та Епікура. У Середньовіччі проблема відповідальності розглядалась через призму теологічного світогляду у творах Орігена, Пелагія, Аврелія Августина, Боеція, Фоми Аквінського, Ансельма Кентерберійського, П'єра Абеляра, Дунса Скота, Марсилія Падуанського та інших. Гуманістичне тлумачення відповідальності спостерігаємо в працях

таких філософів епохи Відродження, як Данте Аліґ'єрі, П'єтро Помпонаці, Піко де Мірандола, Еразм Ротердамський, Вернардіно Телезіо та ін. Також філософське розуміння відповідальності знайшло своє місце у працях доби Реформації, зокрема Мартіна Лютера, Ульріха Цвінглі, Жана Кальвіна та ін.

Розвиток філософсько-правових поглядів на ідею відповідальності в епоху Нового часу та Просвітництва спричинив до появи праць таких учених, як Гуго Гроцій, Френсіс Бекон, Самюель Пуфендорф, Томас Гоббс, Джон Локк, Бенедикт Спіноза, Жан-Жак Руссо, Поль Анрі Гольбах, Давид Юм та ін. Філософсько-правова проблема відповідальності у Німецькій класичній філософії розглядалась у працях Еммануїла Канта, Йогана Фіхте, Георга Гегеля, Йогана Гете, Фрідріха Шеллінга, Артура Шопенгауера, Людвіга Фейєрбаха та ін. Розвиток ідеї відповідальності у посткласичній філософії права ХІХ ст. пов'язують із іменами таких учених, як Д. Бентам, Д.С. Мілль, Г. Спенсер, Ф. Енгельс, К. Маркс, К.О. Неволін, В.С. Соловйов, П.І. Новгородцев, С. К'єркегор, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Марсель, А. Камю та ін.

Розвиток філософсько-правових підходів до відповідальності у філософії ХХ ст. пов'язують з іменами А. Адлера, М.О. Бердяєва, Ф. Гаєка, Х. Йонаса, Г. Кельзена, Х. Ленка, Р. Маккіона, Ж.П. Сартра, Г. Харта, А. Хунінга, С.Л. Франка, Е. Фромма, К. Ясперса та ін. Сучасним дослідженням проблеми соціальної відповідальності присвячені роботи таких учених, як Л.М. Архангельський, Г.С. Афанасьєв, В.П. Борисов, Н.А. Головка, А.Д. Гойко, Г.А. Голубєва, Л.І. Грядунова, О.Г. Дробніцький, Ю.А. Замошкин, Л.Н. Коган, А.І. Коломак, І.А. Крилова, А.А. Кудінова, Є.В. Левченко, В.Г. Мордкович, Н.С. Мороз, В.С. Марков, А.Ф. Плахотний, А.В. Портнов, Г.Л. Смірнов, В.М. Соколов, Л.В. Сохань, Н.Д. Табунов, В.М. Терехов, І.П. Торунцов, В.П. Тугаринов, Г.В. Фартухова, В.А. Шабалін, Б.С. Яковлєв та інші.

Питання правової відповідальності стали предметом дослідження таких учених, як С.С. Алексєєв, З.А. Астеміров, Б.Т. Базилев, Л.В. Белая, Н.А. Боброва, М.С. Богданова, С.Н. Братусь, Н.В. Вітрук, О.І. Гарасимів, В.М. Горшенев, В.К. Грищук, Н.Г. Кобець, О.А. Кожевников, М.А. Краснов, З.Г. Крилова, В.Н. Кудрявцев, В.А. Кучінский, Б.М. Лазарев, О.Є. Лейст, Д.А. Ліпінський, Е.А. Лукашева, Н.І. Матузов, А.С. Мордовець, Б.Л. Назаров, П.О. Недбайло, А.О. Осауленко, О.В. Рагузіна, А.А. Собчак, М.С. Строгович, В.А. Тархов, Ф.Н. Фаткуллін, Р.Л. Хачатуров, Е.В. Черних, А.П. Чирков та ін.

Проте комплексного філософсько-правового дослідження формування та розвитку правової відповідальності проведено не було.

Зв'язок роботи із науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації є складовою теми Львівського державного університету внутрішніх справ «Філософсько-правові та теоретично-історичні проблеми державотворення та правотворення в Україні» (державний реєстраційний номер 0109U007855).

Мета і задачі дослідження. Метою дисертації є виявлення особливостей поетапного формування та розвитку філософсько-правового розуміння відповідальності у праві.

Для досягнення цієї мети в роботі поставлені такі задачі:

- дослідити формування ідеї відповідальності у філософії Античності;
- розглянути свободу і детермінізм у відповідальності людини в епоху Середньовіччя;
- дослідити гуманістичні уявлення про відповідальність людини у філософії епохи Відродження та Реформації;
- проаналізувати розвиток філософсько-правових поглядів на ідею відповідальності в епоху Нового часу та Просвітництва;
- дослідити філософсько-правову проблему відповідальності у Німецькій класичній філософії;
- розглянути розвиток ідеї відповідальності у філософії права ХІХ ст.;

- проаналізувати розвиток філософсько-правових підходів до відповідальності у філософії права ХХ ст.;

- дослідити правову відповідальність у сучасній філософії та праві.

Об'єктом дослідження є сфера суспільних відносин, в якій виникає і реалізується соціально-правова відповідальність.

Предмет дослідження – зміст та філософсько-правові закономірності генези ідеї відповідальності в праві.

Методи дослідження обрані з урахуванням теми, мети та завдань дисертації. Методологічну основу дослідження становлять положення та висновки загальної теорії пізнання. В дисертації використані праці з проблем філософії, соціології, психології, теорії держави та права, політичних та правових учень. З урахуванням комплексного підходу до вирішення філософсько-правових проблем у роботі були використані такі методи пізнання: аксіологічний метод став основою запропонованого бачення правової відповідальності; історичний метод дозволив показати генезис правової відповідальності, починаючи з античності й до сьогодення; функціональний метод був використаний під час розкриття змісту правової відповідальності, а також позитивної та ретроспективної її різновидів; формально-логічний метод дозволив сформулювати дефініцію правової відповідальності; за допомогою системно-структурного методу визначено структуру правової відповідальності; методи тлумачення (герменевтики) права застосовувалися під час з'ясування змісту правових норм, які регламентують правову відповідальність.

Комплексне застосування окреслених методів дало можливість сформулювати низку нових, а також таких, що наділені істотними ознаками новизни, наукових положень та пропозицій.

Наукова новизна одержаних результатів. Дисертація є першим в Україні монографічним філософсько-правовим дослідженням проблеми формування та розвитку правової відповідальності. У проведеному

дослідженні сформульовано положення та висновки, які є новими для філософії права або такими, що наділені істотними ознаками новизни.

Найбільш вагомими серед теоретичних положень, рекомендацій, висновків і пропозицій, сформульованих у дисертації, є такі:

вперше:

- проведено філософсько-правовий аналіз історії формування та розвитку правової відповідальності. Генеза правової відповідальності розглядається як послідовність етапів розвитку правових відносин, які зумовлювались розвитком суспільства на засадах свободи, справедливості та формальної рівності, а також визнання людини найвищою соціальною цінністю;

- доведено, що філософсько-правове розуміння відповідальності на всіх етапах розвитку суспільства пов'язувалось із розумінням сутності людини, її місця, значення та цінності;

- запропоновано авторське визначення правової відповідальності, згідно з яким правова відповідальність – це зумовлена історичними, соціальними

та культурно-світоглядними умовами усвідомлена необхідність суб'єкта права виконувати вимоги правових норм, яка забезпечує йому гарантовану суспільством і державою можливість безперешкодної реалізації свободи. Правова відповідальність розглядається як необхідна ознака, характеристика суб'єкта права, котра уможливорює здійснення правових відносин та відображає загальний стан взаємовідповідальних відносин у суспільстві;

- запропоновано авторське визначення правової свободи, котра розглядається як можливість поведінки суб'єкта права, яка виникає на підставі правових норм, забезпечується державою і суспільством та обмежується правовою відповідальністю на засадах справедливості та

формальної рівності. Свобода без рівної міри, без відповідальності та справедливості перетворюється у свавілля;

удосконалено:

- теоретичні підходи до розумінні значення правової відповідальності; специфіка правової регламентації відповідальності зумовлюється сутністю права, яке розуміється як форма регулювання, впорядкування суспільних відносин між суб'єктами, які є носіями свободи. Справедливість права, як урівноважений взаємозв'язок прав та обов'язків людини та формальна рівність суб'єктів права, зокрема перед вимогами правової норми, визначають зміст правової відповідальності;

- наукові ідеї щодо змістовного наповнення генези правової відповідальності, яка на початкових етапах відштовхувалася від міфологічної, звичаєвої, моральної регламентації, поступово закріплюючись у нормах права. Цьому сприяла зміна світогляду від теологічного до метафізичного, позитивістичного (наукового) та його інтеграція і трансформація на початку ХХ ст. через призму нової філософської парадигми;

- методологію дослідження правової відповідальності, яка розглядається автором як гарантія свободи, котра не обмежується лише позитивним правом, а має своїм підґрунтям право природне. Природне право, яке охоплює моральні та правові цінності, базується на розумінні права як міри свободи і відповідальності, що ґрунтуються на справедливості. Реалізація правової відповідальності забезпечується соціальними засобами (схвалення та осуд), а також заходами держави (заохочення та обмеження). Саме тому автор дотримується застосування терміна «правова відповідальність»;

- комплексний підхід до відповідальності, згідно з яким виокремлено антропологічні, аксіологічні, етичні, онтологічні, гносеологічні та діяльнісні аспекти правової відповідальності;

дістали подальший розвиток:

- положення про те, що мислителі Античності розглядали відповідальність людини через призму свободи, сприймаючи свободу громадянина як відповідальність за свою поведінку. Однак вони не вбачали в кожній людині неповторну індивідуальність, це була свобода абстрактна, слабко зорієнтована на інтереси та потреби людини;

- дослідження розуміння відповідальності у Середньовіччі, що відбувалося під впливом пізніх стоїчних уявлень про мораль у межах етичної концепції християнства. Це спричинило виникнення релігійної ідеї особистої відповідальності людини за заподіяне нею зло, прийняття внутрішнього самоконтролю, розуміння необхідності передбачувати результати своїх дій та вчинків. Характерною особливістю розуміння відповідальності стала моральна реабілітація людини та утвердження її права на задоволення своїх потреб;

- положення про те, що для представників філософії Ренесансу вище благо містилося у душі людини. Була запропонована нова концепція людини, яка зневажала випадкові блага, була вдоволена добродієм, досвідченою у справах та відповідальною;

- дослідження розуміння відповідальності у філософії Реформації, котра запропонувала особисту відповідальність людини перед Богом, без посередництва церкви, що дало можливість поєднати релігію із гуманізмом епохи Відродження;

- положення про те, що філософія Нового часу розширила уявлення про відповідальність людини, що розумілась як усвідомлення людиною важливості або значущості її життя та діяльності. Продовжуючи традиції Відродження, ця епоха визнавала право кожної людини бути вільною від народження, а головним виміром відповідальності на той час визнавалась міра свободи;

- дослідження розуміння відповідальності у Німецькій класичній філософії, котра, підсумувавши окреслені раніше ідеї, запропонувала нове розуміння відповідальності вільної людини-творця через призму діалектики свободи і необхідності;

- положення про те, що у філософії права ХХ ст. на зміну традиційній нормативній етиці обов'язку прийшла етика відповідальності, яка починає розумітися як надійність.

Практичне значення одержаних результатів. Сформульовані у дисертації положення можуть бути враховані законодавчим та іншими нормотворчими державними органами України під час удосконалення юридичного права. Такі положення будуть корисні також для правозастосовних (насамперед судових) органів держави. Вони можуть бути використані адвокатами, громадськими правозахисними організаціями, окремими громадянами у процесі реалізації та захисту прав людини, а також для подальших наукових досліджень з цієї проблематики.

Окрім того, матеріали дослідження можуть застосовуватися під час викладання в юридичних та інших гуманітарних навчальних закладах таких курсів, як «Філософія права», «Загальна теорія держави та права», «Соціологія права». Деякі положення роботи 2011–2012 років використовувалися під час проведення занять з курсу «Філософія права», «Загальна теорія держави та права», «Соціологія права» на юридичному факультеті Львівського державного університету внутрішніх справ.

Особистий внесок здобувача. Положення, які викладені в дисертації та виносяться на захист, розроблені автором особисто. Наукові ідеї та розробки, що належать співавторам опублікованих робіт, у дисертації не використовуються. Висновки та положення дисертації повністю самостійні.

Апробація результатів дисертації. Результати досліджень, що включені до дисертації, оприлюднені на міжнародних та національних науково-практичних конференціях, симпозіумах, круглих столах, семінарах.

Серед них: ІХ Міжнародна студентсько-аспірантська наукова конференція «Правова система, громадянське суспільство та держава» (м. Львів, 14–16 травня 2010 р.); ІІ Всеукраїнська науково-практична конференція молодих вчених та студентів «Закарпатські правові читання» (м. Ужгород, 29–30 квітня 2010 р.); VII Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання реформування правової системи України» (м. Луцьк, 4–5 червня 2010 р.); Міжрегіональний круглий стіл «Проблеми юридичної науки: філософський, теоретичний та історичний аспекти» (м. Львів, 14 квітня 2011 р.); XIII Всеукраїнська науково-практична конференція «Формування правової держави в Україні: проблеми і перспективи» (м. Тернопіль, 15 квітня 2011 р.); Всеукраїнська правова науково-практична конференція «Соціологічні та філософські проблеми права очима молодих науковців та практиків» (м. Київ, 20 травня 2011 р.); Міжнародна конференція ЛьвДУВС (м. Львів, 30 вересня 2011 р.).

Публікації. Основні положення дисертації відображено у чотирьох наукових статтях, які опубліковано у фахових виданнях з юридичних наук, а також у семи тезах виступів на науково-практичних конференціях.

Обсяг і структура дисертації. Структура роботи обумовлена завданнями та предметом дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 195 сторінок, із них основний текст – 172 сторінки. Список використаних джерел становить 22 сторінки (226 найменувань).

РОЗДІЛ 1

АНТРОПО-СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ПРАВІ

Формування відповідальності як ідеї, соціального інституту та феномена соціокультурного розвитку суспільства пройшло низку закономірних етапів, кожен з яких обіймав цілу епоху. Певна історична епоха відображала систему пов'язаних між собою показників, критеріїв та регуляторів суспільних відносин, серед яких першочергова роль належала праву. Розглядаючи генезу ідеї відповідальності у праві слід погодитись, що сучасні знання не дозволяють достатньо чітко визначити, з якого часу людина починає діяти відповідально, тобто усвідомлювати свій обов'язок відповідати за вчинене, свідомо контролювати свою поведінку виходячи із власного ставлення до соціальних вимог, які висуваються до членів суспільства. Визначення хронологічних меж виникнення феномена відповідальності пов'язане з вирішенням питання про те, коли і з якої причини людина почала усвідомлювати себе активним суб'єктом оточуючої її дійсності, що пов'язують із виникненням людського суспільства [1, с. 23].

Вихідною точкою у науковому дослідженні поняття відповідальності у філософсько-правовому аспекті є вирішення питання про співвідношення свободи і відповідальності, свободи і необхідності, оскільки вони є невіддільними й найбільш універсальними регуляторами поведінки людини. Свобода виражається у пануванні людини над силами природи, суспільства, над самою собою, вона також знаходить свій вияв в можливості людини приймати різні рішення, котрі оцінюються і порівнюються нею з огляду на необхідність, певні умови, потреби та інтереси. Стосовно людини, свобода – означає не просто можливість вибору вольового, усвідомленого, а, передусім,

відповідального варіанту поведінки. Лише в нерозривній єдності свобода і відповідальність включаються у процес правового впливу на поведінку особи і соціальних груп. Тому варто погодитися із судженням про те, що в правовій сфері свобода і відповідальність, поряд із справедливістю, виступають основними елементами вирівнювання, оскільки виражають найбільш значимі правові цінності для людини і суспільства [2].

З цього приводу ведеться розгорнута дискусія, оскільки одні вчені вважають, що філософський аналіз відповідальності особи, який не йде далі взаємозв'язку категорій свободи і відповідальності, є малоефективним, оскільки не досліджується об'єктивний механізм і соціальна природа відповідальності. Дослідники, котрі розвивають цю ідею, стверджують, що для наукового пізнання актуальними можуть бути, передусім, не категорія свободи, а відносини залежності, надаючи категоріального значення поняттю відповідальної залежності [3, с. 221].

Однак, ми підтримуємо твердження А.Н. Данилова, що відповідальність є функцією свободи, а не залежності, а прогресивна лінія історичного розвитку йшла і сьогодні йде шляхом подолання залежності через досягнення незалежності й утвердження взаємозалежності [4, с. 44]. Подібної думки дотримується й А.І. Ореховський, який вважає, що свобода і відповідальність – органічно пов'язані категорії, оскільки відповідальність суб'єкта за дії передбачає реальну свободу вибору серед можливих варіантів поведінки. «Він наголошує, що відповідальність як система взаємних вимог найтісніше переплетена із свободою суб'єкта. Питання співвідношення свободи і необхідності є кардинальними в системі соціального регулювання. Один із найважливіших критеріїв відповідальності – це міра реалізації своєї свободи суб'єктом» [5, с. 30].

Розгляд відповідальності поза свободою, на переконання Г.І. Іконнікової та В.П. Ляшенко, робить біднішим розуміння цього феномена, оскільки відповідальність є нерозривною зі свободою людини як

творчого суб'єкта. Індивід, а також інші соціальні суб'єкти діють не інстинктивно, а свідомо, тобто розум, в т. ч. юридично оформлений, не дозволяє людині робити що завгодно. Свобода є можливістю вибирати спосіб життя в межах, що допустимі соціальними нормами, тобто вибирати між добром і злом, справедливим і несправедливим, моральним і аморальним, реалізувати себе як особу та відповідати за такий вибір перед суспільством і самим собою. Тому філософсько-правовий розгляд відповідальності дозволяє «глибше розкрити сутність юридичної відповідальності як правовідносин (суб'єктно-суб'єктні відносини), в яких кожна зі сторін зобов'язана відповідати за дії перед іншою стороною, а, в кінцевому результаті, перед державою і суспільством» [6, с. 254].

В історії філософії категорія свободи розглядалась в контексті свободи волі, як метафізично-антропологічного атрибуту людини, що зумовлює її здатність бути першопричиною, аутодетермінантою своїх соціальних дій та моральних вчинків. На думку В.А. Бачініна, особа, котра наділена свободою волі, «може здійснювати вибір між добром і злом, легальною і кримінальною поведінкою, приймаючи на себе всю відповідальність за наслідки свого вибору» [7, с. 776].

Проблема свободи волі передбачала різні концептуальні підходи: Демокрит, Гоббс, Спіноза, Гольбах, Маркс вважали, що природа людини виключає свободу волі, оскільки на неї тиснуть природні і соціальні детермінанти; Фіхте, Штірнер, Ніцше, Сартр, Камю вважали, що людина в силу своєї природи наділена свободою волі, що складає її сутність; Кант вважав, що людина є унікальною істотою, котра існує одночасно в світі жорстких причинних залежностей природно-фізичного характеру і в просторі моральної свободи [7, с. 776].

Філософсько-правові дослідження свободи як передумови виникнення відповідальності сягають ще античності, проте не втратили своєї актуальності і до сьогодні. Хоча сучасна наука не може дати відповіді на

питання, коли людина відчула необхідність свідомо контролювати свої дії, висловлюються припущення, що об'єктивні умови існування первісного суспільства створили жорстку детермінацію поведінки, яка не допускає відхилень: дії, вчинки окремої людини зумовлювались колективною волею та природними потребами [8, с. 5].

Чимало вчених вважають, що перші моральні норми проявлялися в табу, які виступали засобом приборкання тваринного в людині. Тоді ж виникають і елементи відповідальності – поведінка, почуття обов'язку, докори сумління. Порущник табу відчуває себе відповідальним, тому що його хвилює, чи не завдав його вчинок шкоди племені. Первісна людина ще не відрізняє себе від інших, адже її самосвідомість проявляється лише як групова самосвідомість. Страх перед невідомим в той час був одним із мотивів прояву почуття відповідальності, а отже, і відповідальної поведінки. Таким чином, відповідальна поведінка виникла в результаті взаємовідносин людини і суспільства. Її формування пов'язане з розвитком людини як соціальної істоти, суспільних відносин, коли поведінка особи набуває суспільної значущості і тому починає регулюватися за допомогою соціальних норм [9].

1.1 Формування ідеї відповідальності у філософії Античності

У філософії Давньої Греції зустрічаються перші спроби наукового обґрунтування ідеї відповідальності, що пов'язувалась з «процесом самовдосконалення особистості, вмінням розрізняти добро і зло, розумом та почуттями, свободою, справедливістю та рівністю. Крім того, постало питання про формування у свідомості людей моральних цінностей, які б стали регулятором поведінки людини, становили основу моральних та правових норм та забезпечували соціальний порядок» [10, с. 170], а також соціальну та правову відповідальність.

Завдяки давньогрецьким філософам було зроблено перехід до раціонально-логічного способу пізнання і пояснення оточуючого світу та суспільних явищ. У багатоманітності форм філософсько-правових уявлень давньогрецьких мислителів можна прослідкувати чимало ідей, які пізніше розвиваються і стають визначальними у сучасній філософії права. Особливо велика цінність античної філософії права полягала у тому, що вона оформилася і розвивалася як ідеологія вільних людей. Свобода була фундаментальною цінністю, головною метою зусиль і стрижневою ідеєю давньогрецького права. Хоча, античне розуміння свободи не поширювалося на всіх людей і всі суспільні відносини. Так, виробничо-трудова і сімейна сфери знаходилися, згідно з тодішніми уявленнями, поза цариною свободи і, відповідно, поза політикою, як відносинами свободи. Взаємини рабовласника і раба, глави сім'ї та інших її членів будучи відносинами панування і підпорядкування трактувалися як неполітичні відносини. В цей період формується також ідея протиставлення свободи і деспотизму, при чому уособленням ідеї свободи був поліс, елінське політичне життя, а як приклад несвободи розглядалось життя «варварів» [11].

Ідея відповідальності виникає у давньогрецькій суспільно-політичній думці і поступово набуває гуманістичного спрямування. Варто погодитись, що елінська ментальність спочатку крізь міфологічний, а пізніше філософсько-політичний зміст виступила з обґрунтуванням і захистом природних прав людини. Умови існування людей тієї епохи, постійна боротьба демосу з аристократією сприяли критичному переосмисленню міфів про божественну сутність аристократії, народжували нові суспільно-політичні ідеали й уявлення про свободу, мораль і соціальну організацію [12, с. 24–28].

Перші спроби філософського осмислення ідеї відповідальності слід шукати в творах Гомера. В «Іліаді» всі помилки людей, їх перемоги і поразки пояснюються волею богів, їх настроєм та могутністю. Однак, вже в «Одисеї»

зустрічаємо ідею про людину, що вчиняє свої дії обдумано і відповідає за свої вчинки [13, с. 3–26]. На думку А.А. Гусейнова, в поемах Гомера існують протиріччя, оскільки, з одного боку, його герої моральні, борються за благо свого народу, а, з іншого боку, відсутні елементи системи моральних норм, дотримання яких би вважалось критерієм моральності. Герої моральні самі по собі. Їх моральність не опосередковується етичною рефлексією, зовні фіксованими нормами, вона є результатом вибору, внутрішніх мук і відрізняється безпосередністю [14, с. 40].

Не дивлячись на те, що вчинки героїв Гомера були результатом власних рішень, вони не відчують відповідальності перед іншими людьми, не говорячи вже про відповідальність перед собою. Вчинки героїв Гомера супроводжували не муки сумління, не внутрішнє каяттям щодо скоєного, а страх перед гнівом богів. Відсутність внутрішньої мотивації притаманна і для грецької трагедії. Так, у Еврипіда людина судить себе не за внутрішніми стимулами, а за об'єктивним результатом, або ж, боячись смерті, прагне уникнути будь-якої відповідальності перед суспільством і перед собою [15, с. 263].

Таким чином, поняття відповідальності, пов'язане з внутрішньою моральною мотивацією, в той час не було відділене від поняття обов'язку, що продиктований зовні. Трагедійний герой не обирає із декількох можливостей, а має лише один шлях, який є наслідком не моральної рефлексії, а необхідності, безвиході, що продиктована встановленим порядком речей. Він постає «то як відповідальна причина своїх дій, оскільки вони виражають його характер, то як проста іграшка в руках богів і жертва долі» [16, с. 67].

Нове розуміння відповідальності виникає у зв'язку зі становленням і розвитком класичної древньогрецької полісної держави, а разом із ним відповідних йому моральних норм і правил [17, с. 8]. Одні з перших моральних норм зустрічаємо у вченні Піфагора (580–500 р.р. до н. е.), на

думку якого після Бога слід найбільше поважати батьків і закони, підкоряючись їм за переконанням, а не зовнішньо та удавано. Закони філософ вважав великою цінністю, а законослухняність та відповідальність людини – високою чеснотою. Найбільшим злом, за Піфагором, є безвладдя, оскільки людина за своєю природою не може обійтися без керівництва і належного виховання. Ціллю виховання й управління має бути упорядкування індивідуальних і спільних справ, гармонізація людських відносин, оскільки порядок і симетрія прекрасні і корисні, безпорядок й асиметрія жахливі і шкідливі [10, с. 170].

Геракліт (близько 554–483 р.р. до н. е.) у творі «Про всевіт, про державу, про богослов'я» поставив основну етична проблему: відповідність поведінки людей законам, джерелом яких є божественне начало. Усі зміни світосприйняття у Геракліта відбуваються з певною закономірністю, підкоряючись долі, що тотожна необхідності. Необхідність тлумачиться як загальний закон Логосу, що визначається філософом як розумне слово, розум, закон, принцип порядку і міри [18, с. 52]. Обов'язок людини полягає в тому, щоб твердо знати своє місце у світовому порядку і не прагнути змінити його. Живий розмірений пульс світового цілого вимагає від людей, щоб вони узгоджували своє життя і діяльність з його ритмами [7, с. 179].

Якщо б люди слідували Логосу, у світі б запанувала гармонія, тому вирішувати проблеми людині слід через пізнання. Мудрість лише в тому, щоб визнати розум (логос) як те, що управляє всім за допомогою всього. Людям слід підкорятися йому: «потрібно слідувати всезагальному» [19, с. 12]. Варто погодитися з думкою В.І. Сперанського, що вчення Геракліта фіксує можливість вибору людиною своєї поведінки, а отже, передбачає відповідальність за результати цього вибору. Всі недоліки людства, все зло пояснюється відхиленням від Логосу, а тому, вимагає Геракліт, «свавілля слід гасити швидше, ніж пожежу» [20, с. 17].

Подальший розвиток античної філософії пов'язаний із розглядом питання про те, що є вищим благом для досконалої особи і яким чином це благо реалізувати. Так, Демокрит ставить категоричну вимогу: людина повинна оцінювати свої вчинки не лише з погляду оточуючих, але й з позицій власної моральності. Людині потрібна самоповага: вона повинна «соромитись себе більше, ніж інших» [21, с. 45]. Саме в цей період зароджується поняття відповідальності як внутрішньої характеристики особи. Антична філософія цінує в людині вміння обирати свій життєвий шлях, відповідати за цей вибір та відстоювати свою думку.

Слушною є думка М.В. Вітрука про те, що мислителі античності впритул підійшли до розуміння відповідальності в контексті взаємовідносин людини, суспільства і держави. Якщо у вченні Геракліта зафіксована відповідальність людини за вибір свого варіанту поведінки, то вже у Демокрита і Сократа, а також у софістів зароджується розуміння відповідальності як внутрішньої характеристики людини і як зовнішнього накладення волі суспільства на волю індивіда, як віддача за заслуги [17, с. 8]. Акцент покладено на категорії «відповідальна – безвідповідальна людина», тобто проблема відповідальності розглядалась у цей період як властивість, що притаманна людині. Усвідомлення відповідального суб'єкта здійснювалось через поняття морального та суспільного обов'язку. Якщо людина дотримується обов'язку, тобто визнає вимоги суспільства та дотримується їх, то вона є відповідальною, якщо ж вона їх порушує, тоді людина визнається безвідповідальною [1, с. 24].

Так, Сократ, виступивши проти залежності людини від зовнішніх обставин, стверджував, що людині не потрібно підпорядковуватися суспільним нормам та законам. Відкривши у людині розум, філософ закликав «пізнати самого себе», оскільки внутрішній закон, якому підкоряється людина, відрізняється від законів природи і суспільства, піднімає її над власною обмеженістю, спонукає думати і, таким чином, долучатися до

всезагального духовного начала. Возвеличити, привести людину до Бога може лише активна діяльність та праця над собою, що скерована розумом, котрий спонукає, нагадує, попереджає та спрямовує людину. Згідно з Сократом, лише праця над собою може забезпечити людині можливість піднятися над обмеженою людською природою та виконати свою місію [22, с. 44–48].

Софісти були першими мислителями, які спробували впровадити у формування демократичного мислення риторику, вміння переконувати людей на народному зібранні, керувати їхніми настроями. Вони закріпилися завдяки тому, що в демократичних Афінах утверджувалася нова ідеологія, котра вже звільнилась від традиційно аристократичної ідеології і розширювала межі уявлень про свободу, справедливість і моральну відповідальність. Аристократичні уявлення про державу, суспільство, людину критикувались софістами, що сприяло розвитку вчення про людину як міру всіх речей. Твердження Протагора та інших софістів, що держава і закони не створені волею богів, що природа нікого не зробила рабом і люди рівні, а рабовласництво несправедливе було на той час революційним. Ідея про те, що добродійність є вищим і абсолютним благом, котра становить мету людського життя, дає щастя, стала на той час морально-етичним ідеалом [23, с. 100–105]. Софісти сформували новий напрям у суспільному мисленні, згідно з яким для досягнення моралі, набуття відповідальності і розуміння свободи слід пізнати загальні поняття і дати їм визначення, що відповідало б моральності.

Незважаючи на різноманітність вчення, можна виділити такі загальні підходи софістів до права: справедливість Піфагора трансформується у софістів в природне право, яке відрізняється від закону; писаний закон відрізняється від неписаної справедливості, як божественного і загального закону; природне право протистоїть у софістів помилковому позитивному праву; позитивне право розуміється софістами як умовне, тимчасове, залежне

від волі законодавців; природне право сприймається як неписані закони, однакові для громадян будь-якої країни; всі люди за природою вважаються рівними, оскільки однакові природні потреби. Водночас, морально-правова філософія софістів, яка доводить умовність існуючих у суспільстві моралі та правопорядку, підривала основи моральності, розхитувала правопорядок, підтримуючи ідею юридичної відповідальності. Логічні докази софістів про відсутність абсолютних заборон та вседозволеності людини приводили їх послідовників до невиконання встановлених законів [24, с. 79], та притягнення до відповідальності за їх невиконання.

Сутність історичних реалій тогочасної доби в тому, що софісти поставили в глобальній площині проблему суспільно-політичного буття людини, яка може бути вирішена на теоретичному рівні усебічним філософським осмисленням. Софісти, звертаючись до проблеми людини, виділяють індивідуальні й спільні особливості, серед яких виокремлюють здатність пізнання і самопізнання та морального розвитку. Також в цей період зароджується розуміння відповідальності як внутрішньої характеристики особи. Проте, аналізуючи генезис поняття особи і філософського осмислення людини слід зауважити, що в літературі підкреслюється обмеженість давньогрецького розуміння індивідуальної відповідальності. Поняття відповідальності, що пов'язане з внутрішньою моральною мотивацією, в той час ще не сповна відділилося від поняття обов'язку, висунутого ззовні [9].

Платон впроваджує у суспільно-політичне життя новий метод пізнання – діалоги, через які шукає найдосконаліший спосіб поєднання індивідуальної добродетності і суспільної справедливості. Висловлюється необхідність узгодження, примирення індивідуальної добродетності людини з її участю у політичному житті, існує потреба взаємно поступатися своїми інтересами і людині, і державі. Для цього потрібно створити такі закони, які б чітко регламентували індивідуальне і соціальне життя людей. У своїй праці

«Закони» він звертає увагу на те, що надмірне звуження свободи людини має своїм наслідком розгортання деспотизму держави. Платон одним з перших з погляду філософії обґрунтував тезу, що людина здатна теоретично сконструювати ідеальний тип держави, в якій би соціальна реальність була солідаризованою і раціонально правильною. Ідеальна модель держави, згідно з філософією Платона, має слугувати еталоном досконалості для того, щоб можна було порівнювати реально існуючі державні структури зі своєрідним еталоном досконалості [23, с. 100–105].

Ідеалізм Платона змінив традиційну політичну культуру, яка супроводжується періодичними війнами, боротьбою за владу і пануванням тиранії, аристократичної деспотії чи демократичного свавілля. Для нашого дослідження принциповим моментом є присутність у філософії Платона вчення про триєдину сутність душі людини, за якої розум є основою мудрості, воля – мужності і здатності обмежувати прояви різних пристрастей, вміння володіти собою, вміння зважувати ситуацію і вибрати справедливий спосіб реакції. Тому слід погодитись, що ідеалізм Платона великою мірою визначив шлях розвитку європейської цивілізації з її свободою і моральною відповідальністю суспільства за діяльність влади [12].

Звертаючись до проблеми людини Платон нагадує, що її спасіння залежить від власного вибору. Праведний спосіб життя, прагнення до знань та наполеглива праця на ниві мистецтва можуть допомогти душі розбудити спомини про ідеальний світ, відкрити шлях до усвідомлення істини та звільнення безсмертної душі з тимчасового полону, яким є для неї перебування в тілі. Шлях до свободи і звільнення відкривається, якщо людина спрямовує силу свого гніву на себе, на боротьбу з власними пристрастями. Таким чином, у Платона ідея фатуму, що керує людським життям, поступається ідеї активності та відповідальності людини за свою долю [22, с. 48–55].

Можна сказати, що Платон одним із перших поставив питання відповідальності людини за свої вчинки. Згідно з його філософією, погана людина не мала надії на спокій, оскільки «блукає... одна у всякій нужді та утиску, поки не виповняться часи, по закінченні яких вона силою необхідності вводиться в оселю, якої заслуговує. А душі, які провели своє життя в чистоті і помірності, знаходять і супутників, і вожатих серед богів, і кожна поселяється в належному їй місці» [25, с. 82].

Сучасні дослідження філософії свободи і відповідальності людини тісно пов'язані з політико-етичним вченням Аристотеля, який прагнув теоретично обґрунтувати ідеал філософського знання шляхом критичного переосмислення ідейно-міфологічного розуміння світу, розробленого Платоном. У розробці етико-політичної теорії Аристотель орієнтувався на історично сформовану державу, одним з головних завдань якої є виховання вільного громадянина і моральної доброчинності. Поняття відповідальності філософ пов'язував із свободою волі і свободою вибору, крім того, він справедливо ставив питання про відповідальність за вчинки, скоєні в силу незнання, коли не можна передбачити результати власних дій [26, с. 85–95].

Аристотель розподіляв дії людини на невмотивовані та вмотивовані. Доброчесні дії є завжди невмотивованими, для їх аналізу Аристотель використовує поняття «наміри». Наміри базуються на попередньому виборі різноманітних варіантів дій, в ході якого відбувається зіткнення, боротьба мотивів. Моральному індивідові притаманна потреба приймати на себе всю відповідальність за свої рішення [20, с. 19]. Людину Аристотель визначає не лише як розумну істоту, але як істоту політичну, розглядаючи її через відносини з іншими людьми та з державою. Тому моральність для Аристотеля полягає у тому, що людина, маючи свободу вибору, живе і діє в рамках норм поведінки, корисних для міста-держави, гармонійність в якій досягається завдяки доброчесності і щастю громадян [9].

Філософ вважав змістом і ціллю людського буття не чуттєві насолоди і пристрасті, що руйнують саму людину і цивілізоване середовище навколо неї, а добродесне і законслухняне існування. Бути добродесним – означає слідувати не покликлу пристрастей, а вимогам просвітленого і вихованого розуму. Згідно з Аристотелем, три фактори роблять людей добродесними: природа як можливість народитися з необхідними тілесними і духовними якостями; звички як здатність розвинути природжені якості в кращу сторону, та надійно закріпити їх у способі життя і соціальній поведінці; розум і здатність підпорядковуватися його голосу, а не покликлу почуттів, бажань і пристрастей [7]. Свобода, за Аристотелем, є передумовою вияву чеснот і досягнення блага [27, с. 278]. Він вважав, що «за природою» існують варвари і раби. Кожен, хто не здатен контролювати себе, сам приречений бути під контролем інших і належати до рабів «за природою», тобто бути рабом невідання та пристрастей. Люди ж стають такими, якими вони є завдяки «трьом чинникам: природі, звичаям, розуму». Водночас звичаї здатні змінювати людську природу, і люди «часто чинять всупереч набутиим звичкам і природі, прислухаючись саме до розуму» [28, с. 201].

Аристотелем вперше запропоновано розуміння свободи як однієї із умов відповідальності, а розуміння відповідальності як одного із проявів свободи. Тобто людина має право приймати рішення і вчиняти дії згідно зі своїми думками і своїм вибором, але вона повинна відповідати за їх наслідки і не може перекладати вину за негативні результати своїх рішень і дій на інших. Філософ підкреслює, що вільна дія, вчинена в незнанні, свідчить про порочність дії, а також про зісутність самого діяча. Аристотель не використовує поняття «відповідальність», але описуючи окремі аспекти свободи і вини розкриває його. Людина, за Аристотелем, може чинити добре чи погано, це залежить лише від неї, але відповідно отримує почесі чи покарання [29, с. 172].

Платон вважав, що порушники законів повинні нести відповідальність перед державою і суспільством. Розглядаючи сутність правопорушень філософ стверджував, що їх причини – в природі людини, оскільки вона прагне влади, могутності і слави. Поганих людей держава повинна притягати до відповідальності (аж до вигнання). Відповідальність філософ розглядав як засіб, яким «закон відвертає людину від лихих дій: він відучує її від лиха і привчає до добра. А коли пристрасті так і тягнуть людину до лиходійства, що воно стає невиліковним, тоді людину вилучають із держави заради спільного гаразду. Таке покарання чинять в інтересах злочинця і держави разом. Воно має на меті попередити злочин; воно лікує, коли коїться злочин і очищає державу від лихих людей, коли вони виявляються невинуватими» [30, с. 4].

Ідея свободи Аристотеля набуває соціального і громадянського втілення в сенсі набуття людиною низки чеснот-цінностей. Свобода – це стан, якого людина набуває за умов громадянської соціальності, хоча природа людини вже розглядається як така, що надається «для внутрішньої зміни характеру» [31, с. 13]. Таким чином, свобода, моральна відповідальність, справедливість і праця розглядаються Аристотелем у політичній площині як самостійні цінності. Еллінська філософська думка звертає увагу на те, що розуміння окремими людьми полісу свободи і моральної відповідальності залежить значною мірою від усвідомлення корисного, потрібного для людського життя. Тлумачення Аристотелем свободи і моральної відповідальності ґрунтується на їх тісній єдності з добродійністю. Ідеї свободи і моральної відповідальності не існують самі по собі, вони – «не частина добродійності, а добродійність в цілому» [12].

У грецькій філософії після Аристотеля моральність людини відривається від її громадянського, політичного життя, що відповідним чином відбивається на розумінні відповідальності людини перед суспільством і перед власним сумлінням. «В етичних системах скептицизму, стоїцизму та епікуреїзму індивіду надається самоцільне значення, він

розкриває свої можливості і досягає блаженного стану не інакше, як через протиставлення, заперечення, відсутність інтересу до дійсного світу. Вони прагнуть довести, що особа може знайти щастя лише у внутрішньому спокої» [14, с. 62].

Ці процеси знайшли своє відображення у вченні Епікура (341–270 р.р. до н. е.), котрий великого значення надавав проблемі індивідуальної свободи людини. На його думку, свобода людини – це її відповідальність за розумний вибір свого способу життя. Свобода визначається в результаті з'ясування того, що залежить від людини і не підлягає плануванню. Вона є поза необхідністю, оскільки «необхідність не підлягає відповідальності. Необхідність є нещастям, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю» [21, с. 219].

Людина, за Епікуром, повинна бути вільною, однак якщо вона не може досягти свободи в суспільному житті, то їй слід спробувати домогтися свободи внутрішньої, тобто звільнитися від страху і страждань. Пізнання, засноване на почуттях, може позбавити людину від страху перед невідомим і незвіданим, і щоб жити без тривоги, треба звільнитися також від страху перед богами. Знання причин того, що відбувається, а також природи богів, вважає Епікур, здатне звільнити людину від страхів. Але щастя людини полягає не лише у відсутності страху, але й у відсутності страждання. При цьому тілесні страждання у людини, на думку філософа, набагато менш інтенсивні, ніж душевні страждання, з цим пов'язані. А над своїми душевними станами людина владна, і тому вона може їх уникнути. Епікур розуміє тілесні страждання як результат непомірності в тілесних радощах, тому задоволення виражається у помірності. «Коли ми говоримо, що благо – насолода, – пише Епікур, – то це не вказівка на ненажер і ледарів, які ігнорують або не розуміють нашого навчання. Ми говоримо і вказуємо на відсутність тілесного страждання, занепокоєння. Це не безперервні святкування, не ловлення молодих дів, не все те, чим рясніє стіл спокушаючи

нас, але тверезе обговорення, що шукає всі причини кожного акту вибору або відмови, яке викриває всі фальшиві думки, від яких усі душевні переживання виходять» [32, с. 137].

Епікур вперше ввів категорію випадковості для обґрунтування свободи людини. Визнаючи необхідність і випадковість, Епікур у загальних законах природи вбачав підставу свободи й щастя. Філософ вважав, що лише ідучи за природою людина стає вільною. Навпаки, стоїки (Сенека, Марк Аврелій), як послідовні детерміністи, вважали, що в природі немає нічого, крім необхідності. Отже, людина не вільна ні в чому, крім свого відношення до законів і сил, які її визначають [33, с. 15]. Стоїки одні з перших висунули формулу: свобода є пізнана необхідність. Їхні постулати діаметрально протилежні судженням кініків, для яких свобода означала потурання своєму «я», своїм амбіціям і гордині. Водночас, розуміння свободи за умови, що від долі не втечеш, обертається повною покірністю обставинам, які людина змінити не в змозі. Через це, таке ставлення до свободи обертається своєю протилежністю – фаталізмом [32, с. 143].

В період еллінізму, що характеризувався скептицизмом і розчаруваннями, виокремилась школа стоїків, які підтримували людину. Вони закликали її уподібнитися до цілісного і впорядкованого Всесвіту, який розглядали як живий організм, що постійно занурений у свої думки і спостереження. Людина, як його частина, повинна бути достойною прекрасного і гармонійного Всесвіту, жити за його законами, навчитися відмежовуватися від тривоги та хаосу життя. Людина може керувати собою лише завдяки тривалому і наполегливому вихованню, вона може підкоритися розуму, не піддаватися афектам, які викликають тривогу і страх [34]. Таку людину зовнішні сили не можуть позбавити можливості вільно приймати рішення. Вона повинна уподібнитися до мудреця, який розуміючи, що не в змозі змінити обставини, підкоряється долі, тоді як нерозумного доля тягне за собою. Відповідальність людини виражалась через поведінку, що є

усвідомленою, здійсненою за власною волею, що уподібнює людину до Бога-Логоса [22, с. 63].

Античні мислителі розглядали відповідальність людини крізь призму свободи, розглядаючи свободу громадянина як відповідальність за свою поведінку. Однак, «античне розуміння свободи людини не вбачало в кожній людині неповторної індивідуальності, це була свобода абстрактна, слабо зорієнтована на інтереси людини та пізнання нею сенсу життя. Саме у філософії античності віддзеркалювалось двоєдине розуміння свободи як проблеми створення соціально-політичних інституцій, які змогли б захистити людину від зазіхань тиранії, а з іншого боку – як проблеми громадянської свідомості, відповідальності людини» [10, с. 179].

Таким чином, античні мислителі вбачали соціальну цінність людини в тому, що вона народжується вільною, що, своєю чергою, означало можливість користування привілеями громадянства: тобто брати участь у зборах, служити загальному благу. При цьому свобода громадянина – означала його відповідальність, адже громадянин не лише міг, але й був зобов'язаний здійснювати свої права. Саме у філософії античності віддзеркалювалось двоєдине розуміння свободи: по-перше, як проблема громадянської свідомості, відповідальності індивіда за свої вчинки; по-друге, як проблема створення соціально-політичних інституцій (зокрема, правосуддя), які змогли б оборонити її від зазіхань тиранії. Крім того, «античне поняття свободи спиралось на античний політеїзм, який не вбачав у кожній людині неповторної індивідуальності. Це була свобода абстрактна, споглядальна, слабо зорієнтована на природні інтереси людини, на її самозахист, на пізнання нею сенсу життя» [33, с. 16].

1.2 Свобода і детермінізм у відповідальності людини в епоху Середньовіччя

Розуміння античними філософами свободи набуває нового глибинного змісту у контексті християнської духовності, згідно з якою, життя людини лише тоді є буттям, коли свобода складає її сутність. Тому з принципів єдиного буття, котре розуміється як абсолютне добро, повинна бути виділена система умов і форм буття людської свободи [35, с. 21]. Ці ідеї отримали закріплення у Новому Заповіті, де було трансформовано та інтегровано «уявлення щодо прав людини, поєднавши їх із релігійно-моральними цінностями. Вимагалось поважати кожну людину як творіння Бога за його образом і подобою. Таке походження людей зумовлювало, згідно із християнським вченням, принципову рівність і свободу кожного у духовному вимірі – перед Богом (однак ще не поміж собою)» [36, с. 24].

Якщо в язичницькій релігії були визначальними ритуал і обряд, то в добу Середньовіччя на передній план виходить віра, чистота душі, життя, узгоджене з певними уявленнями про милосердя, благочестя, добродійність, відповідальність. Це слугувало однією з основ переходу від культури римської античності до культури Середньовіччя, коли вперше в європейській історії культура розділилась на світську і духовну, але не в ракурсі їх антагоністичного протистояння, а дуалістичного співіснування. Таким чином, загальнокультурні зміни та формування християнської картини світу мали вплив і на право. Юристи, які раніше надавали значення фактам, та поведінці суб'єктів права, обстоювали необхідність дотримання букви закону починають надавати перевагу волі та намірам людини, які впливали на її відповідальність. «Рациональність, як підґрунтя римського права, поступово відходить на другий план, поступаючись місцем емоційності, ірраціональності, суб'єктивності, втіленим у трьох основних теологічних чеснотах – вірі, надії і любові» [37].

Світогляд Середньовіччя був теологічним, причому антична культура відкидалися церквою як язичницька мудрість, непотрібна, а то й шкідлива у світлі вчення Христа. Заняття філософією допускалися тільки у церковних

школах, а тому шкільне (схоластичне) знання і наука були богословськими. Однією з центральних проблем схоластики було співвідношення віри і розуму, релігії і філософії, яке вирішувалося на користь віри і релігії, догми яких не можуть бути спростовані розумом і не вимагають філософського підтвердження. Вищим джерелом істини визнавалося Святе Письмо, тексти якого були найважливішим аргументом у схоластичних міркуваннях, причому схоластика орієнтувалася навіть не стільки на Святе Письмо, скільки на догмати офіційного віровчення католицької церкви, що опираються на строго визначені і витлумачені тексти, а також на церковний переказ (твори отців церкви, рішення всесвітніх і деяких помісних соборів). Ідеологи панівних станів посиленнями на Біблію прагнули обґрунтувати стану нерівність, привілеї феодалів, залежне становище селян. Цій меті служили тексти про покірність рабів своїм панам, боговстановленість влади, непротивлення злу насильством, що містяться у Новому заповіті [38, с. 53].

З іншого боку, християнство вчинило переворот у ставленні до людини, проголосивши рівність людей перед єдиним Богом, незалежно від соціального становища і національності. Поворотним пунктом у християнстві, що вплинув на західну правову традицію, у XI–XII ст.ст. стала григоріанська реформація. Вона породила «нове канонічне право», в якому відбулося, як вважає англійський правознавець Г.-Дж. Берман, поєднання іудейської теології, старогрецької філософії і римського приватного права. Наслідками стало відділення канонічного права від теології, посилення рецепції римського права, розробка формально-логічних інститутів схоластики, систематизація релігійних і правових текстів, уточнення ієрархії текстів і джерел права. У політичній сфері зміцнилися позиції папства і дуалізм духовної і світської властей, обмежувалася роль імператорів. Багато в чому, завдяки цьому перевороту, каноністика і діяльність церкви сприяли усвідомленню людиною своєї свободи і прав, а також обмеженню свавілля світської влади стосовно підданих [39, с. 75]. Варто підтримати думку про те,

що християнська дійсність, поряд з грецькою та римською, належить до найвпливовіших чинників, які історично визначили (спроєктували) зміст свободи, відповідальності та прав людини. Саме «християнська інтерпретація свободи виводить її осягнення поза чисто політичну і державну сфери. Утримання від політичної активності і кар'єри визнаються передумовою для набуття правдивої свободи, що є безпосередньою умовою спасіння від гріховності людини» [31, с. 29].

Водночас, висловлюються міркування, що церква та релігія прагнули заповнити все життя людини середньовічного суспільства: вони приймали людину при народженні та напучували на смертному одрі, а молитви могли полегшити долю душі в потойбічному світі. Через сповідь церква стежила за кожним вчинком, словом і навіть думками віруючого, тримаючи в стані постійного страху за долю душі. Храми вражали психіку людини, а урочисте богослужіння, музика і спів брали в полон її уяву, чудодійні ікони і моці святих вважалися кращим засобом від хвороб, а клятва на Біблії – найбільш надійним засобом забезпечення угод. Віровідступництво було найтяжчим кримінальним діянням, а позбавлення причастя вважалось однією з найсуворіших правових санкцій. Церква була місцем, де відбувалися найважливіші події в житті людини: весілля, хрещення дітей, відспівування рідних і близьких, а також там можна було сховатися від переслідування, рятуючи своє життя [38, с. 53].

Перше цілісне вчення про людину та її відповідальність на основі християнських ідей розробив Оріген (185–254 р.р.). На думку філософа, людина наділена від Бога свободою вибору і здатністю розрізняти добро і зло. Якщо вона слідує духу – то це правильний вибір в слідуванні до Бога, добра і благодаті. Якщо слідує тілу з його чуттєвими потягами і відвертається від духу – то це звернення до пороку і зла, за що настає відповідальність. Тому причина зла не в Бозі і не в природі, а в людині, яка зловживає своєю свободою, робить неправильний, безвідповідальний вибір. Філософ розвиває

найважливіший християнський догмат про відплату, тобто відповідальність, згідно з яким грішник отримує вічні муки, а праведник – вічне блаженне життя в Бозі. Слід зауважити, що середньовічне тлумачення посмертного буття душі відрізняється від античного. Воскресіння після вищого суду має відбутися у фізичному тілі – цю думку розділяють не усі християнські філософи. Так Оріген дотримувався гностичного вчення про постійне перевтілення душі з одного тіла в інше, як прояв відповідальності за минулі життя [40, с. 98].

Початок Середньовіччя характеризувався ліберальним ставленням до проблеми відповідальності. Так, християнський чернець кельтського походження Пелагій (близько 360 – після 418 р.р.), основоположник пелагіанства, яке отримало розповсюдження в країнах Середземномор'я на початку V ст., повністю заперечував спадкову силу первородного гріха. Як наслідок, він толерував повну свободу людини у вчинках, оскільки інакше людина не може бути відповідальною за те, що чекає її після смерті. Таким чином, у вченні Пелагія порятунок людини розглядається як результат її морально-аскетичних зусиль. Однак, у своїй концепції Пелагій зіткнувся з іншою важливою проблемою: якщо первородний гріх не успадковується, то жертва Ісуса не мала значення, оскільки вона нічого не відкупила. У зв'язку з цим Третій Вселенський Собор (431 р.) засудив пелагіанство як єресь [41].

Ідея відповідальності розглядалась з погляду вищої Божої справедливості у творах Аврелія Августина (354–430 р.р.). Головною ідеєю його релігійної філософії є пізнання Бога і Божої любові як мети і змісту людського духу. Свободу Августин інтерпретує як основу і початок самої людини та джерело блага в суспільстві. Особливо наголошується, що людина повинна мати сумління, функціональне призначення якого – «контролювати людську поведінку зсередини, а отже, бути своєрідним моральним законом, який Бог вкарбував у людському серці» [42, с. 85]. На його думку, кожна істота є доброю за своєю суттю. «Все, що існує – добре, а зло, джерела якого

я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром» [43, с. 118]. Причинами зла є слабкість волі людини, її хибний духовний вибір, безвідповідальність. «А яке ж то буде блаженство, коли пропаде будь-яке зло, – писав Августин, – не буде потаєне ніяке добро і заняття складатиме уславлення Бога, який буде весь в усіх» [44].

У концепції Августина всі соціальні, державні установи і право постають як наслідок гріховності людини. У роботі «Про град Божий» філософ зазначає, що злочин Адама і Єви, від яких походить весь людський рід, призвів до того, що змінилася в гіршу сторону сама людська природа і передана потомству вина, гріх, який наділив людину вільною волею, тобто здатністю жити по-людськи, а не по-божому. Не тим людина зробилась схожою на диявола, що має плоть, якої диявол не має, а тим, що живе сама по собі, тобто по людині. Отже, коли людина живе по людині, а не за Богом – вона уподібнюється дияволу. При цьому саме побажання людини жити не по-людськи, а по-божому породжується лише Божою благодаттю, яка посилається обраним.

Гріховність земного державно-правового життя проявляється, за Августином, у пануванні людини над людиною, в існуючих відносинах управління і покори, панування і рабства. Такий стан справ, що виник внаслідок первородного гріха і гріховної природи людини, Августин називає природним порядком людського життя. Різниця між проступками і злочинами проводиться Августином таким чином: «Коли неприборкана пристрасть псує душу і тіло – це проступок; коли вона діє на шкоду іншому – це злочин». Покарання ніколи не є зовнішнім свавіллям, оскільки справедливе покарання, за Августином, вже міститься в самій вині і неминуче впливає з неї. «Ти наказав адже – і так і є, – писав Августин, – щоб всяка неупорядкована душа сама в собі несла своє покарання». В іншому творі він уточнює, що «справдливе покарання за гріх полягає в тому, що людина втрачає те, чим вона не захотіла добре користуватися..., той, хто не

захотів поступати правильно, коли міг, втрачає цю можливість, коли захоче поступати правильно» [45, с. 116].

Августин вважав, що вічний закон, як вираження божественного розуму і волі, визначає природний порядок і природне право. Тим самим природне право у вченні Августина має теономний характер. «Хто інший, як не Бог, – риторично запитує Августин, – вписав у серця людей природне право». Августин розділяв уявлення античних мислителів про природно-правовий принцип як відплату, відповідальність людини за її діяння. Водночас, філософ розглядав відповідальність з погляду християнсько-теологічного вчення, розглядаючи Бога як її джерело. Філософ критикує погляди Цицерона щодо характеристики народу як з'єднання багатьох людей, пов'язаних між собою «згодою в питаннях права» і «загальним правопорядком». В язичницькому суспільстві і в язичницьких народів, за Августином, Бог не віддає кожному, що йому належить, а тому там немає ні справжнього права і закону, ні народу як правової спільності [46, с. 31].

На думку Августина, єдність людського і божественного проявляється у протилежних, але нероздільних сферах, змістом яких є протистояння двох «градів»: божого «*civitas Dei*» і земного «*civitas terrena*». Божий град представляє меншу частину людства – людей морально та релігійно відповідальних, які заслужили у Бога порятунк і милосердя. В земному граді залишаються люди безвідповідальні: самолюбні, жадібні, егоїсти, які забувають про Бога [47]. Тобто головною передумовою належності до граду божого є покірність перед Богом і церквою, що проявляється у смиренності, відмові від гріха та відповідальності людини.

Основною проблемою середньовічної морально-релігійної філософії була суперечність між ідеєю божественного провидіння та принципом свободи волі людини, яка обмежує свободу волі Бога. Однак, якщо божественна воля є абсолютною, то тоді люди – маріонетки, а Бог відповідальний за їх думки, емоції, поведінку. Вирішуючи цю суперечність

Августин визнав за людиною можливість порушення Божих заповідей, що тягнуло за собою її відповідальність. При цьому найвищим призначенням людини визнавалось спасіння, яке неможливе без релігійної моралі.

Логічним наслідком такої християнської філософії стала одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної людини, що полягала у відмові від себе. «Людина, яка у процесі самопізнання усвідомлювала себе особистістю, спрямовувала свої внутрішні сили на применшення власної індивідуальності. Натомість слід було виявляти в собі типове, стандартне, чим наближатись до Абсолюту. Це перетворило прагнення загальної схожості на масовий процес, який набував ознак масової епідемії. У випадку порушення цих вимог, людина підлягала не лише зовнішнім жорстоким тортурам, які здійснювала церква, але й внутрішнім випробуванням, яких вона зазнавала, усвідомлюючи свою унікальність та неповторність» [48].

Людина Середньовіччя мала свободу лише в любові до Бога, що проявлялася у гіпертрофованій відповідальності – аж до ігнорування самої себе. Це пояснювалося тим, що два гради створені двома родами любові: земний – любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, а небесний – любов'ю до Бога, доведеною до презирства до себе [49, с. 8].

Августин Блаженний підкреслював, що ніхто не може порушити природне право, якому повинні підкорятися королі, тому що «Бог стоїть над усім; адже й у людському суспільстві більша влада ставиться над меншою, і ця остання їй підкоряється». Однак, духовно та релігійно обґрунтоване право, засноване лише на переконаннях, не могло зреалізуватися без світського законодавства. З іншого боку, державному правопорядку не вистачало релігійного обґрунтування для довговічного панування детермінованого значення права. Взаємне доповнення природного і позитивного права обґрунтовувалося ще й тим світоглядним уявленням, що людина складається з тіла і душі. Відповідно церква безперервно нагадувала імператору, що

королівський шлях підпорядкований принципам християнської віри. Королі обумовлювали своє правління вищим правом, про що свідчила, зокрема, клятва на коронації нести відповідальність перед судом Божим [50, с. 104].

Аніцій Манлій Торкват Северин Боецій (близько 480 – 524 р.р.) у своїй книзі «Втіха» ставить питання, чому існує зло та чому порочні люди уникають покарання. Відповідь на нього, на думку філософа проста: «Спалахнеш жадібною заздрістю до мародерів і користолюбців чужого багатства – не помітиш, як уподібнишся вовку лютому. Налаштуєш язика на жовчний манер, нападаючи на всіх без розбору і пощади, – встанеш поруч з ланцюговою собакою. Віроломний шахрай ситий буває лише своїми обдурювання і вдалим грабежами: він подібний до старої лисиці. Піддайся неприборканій люті до втрати самовладання: скажуть про тебе – інстинкти лева дикого. Покажеш страх перед чимось нешкідливим: тебе будуть вважати полохливим оленем ..., нескінченна нерішучість – ознака осячого існування. Змінюєш часто свої пристрасті – у своїй мінливості нічим не різнишся від метелика. Лізеш сам і штовхаєш інших у смітник похоті: вже ніхто не відрізнити тебе від брудної свині».

Людина, втративши образ людської істоти, перетворюється на бестію, однак в житті порядні люди підлягають покаранню, а порочні душі здобувають визнання. На думку Боеція, це не випадок, а Провидіння, тобто божественний розум, що спочиває на вершині буття, управляє всім, утримує кожну істоту на своєму місці. Люди не розуміють цього порядку, тому їм все уявляється вивернутим і збоченим. Таким чином, все зорієнтоване до блага, ніщо не створене на лихо, і навіть лиходії насправді шукають блага, хоча і помилковим шляхом.

Щоб відрізнити добру людину від недоброї, для цього слід проникнути вглиб її душі, а на це спроможне лише божественне пізнання. «Якби ти захотів оцінити точний зміст Провидіння, яким володіє воно відносно всіх речей, то необхідно зрозуміти, що мова не йде про знання

наперед чогось, спроектованого майбутнього, але про знання сьогодення, яке ніколи не минеться. Тому й іменується воно не передбачення, але провидінням ... Чому ж ти бачиш необхідне як освітлене божественним світлом? Може, і справді, твій погляд робить необхідним все, що ти бачиш явним?» [51]. Отже, події майбутнього присутні в Бозі, і вони дані так, як вони трапляються, тому ті з них, які залежать від вільної волі людини, присутні як можливість. Таким чином, за діяння людини, які залежать від її волі, вона повинна нести відповідальність. Боецій вважав, що милосердям можуть очищатися порочні люди, так само, як для інших порочних засобом морального оздоровлення будуть страждання у зв'язку з їх покаранням [52, с. 261].

В добу пізнього Середньовіччя проблема нетотожності закону і права розглядається в системі правопорядку. В цьому ракурсі визначальною є творчість Томи Аквінського (Аквіната) (1226–1274 р.р.), яка знаменує перехід від надприродного, божественного розуміння сутності права до природного його пояснення. «Схоластика середньовіччя зі своїм догматизмом і логікою доведення правильності Святого Письма рухалась, хоч і повільно, в напрямі визнання сили людського розуму, його здорового глузду, що спрямовують людську владну і підвладну волю» [53, с. 57].

Тома Аквінський найбільш очевидною ознакою суспільного статусу особи вважав свободу, яка має бути підпорядкована чесноті і не повинна існувати лише сама для себе, оскільки це вело б людину хибним шляхом безвідповідальності і вседозволеності [54, с. 22]. Свобода витікає із раціональності, котра притаманна людині за природою. Щоб досягти спільного блага людина повинна йти за задумом власної розумної природи, котра обумовлює її свободу волі. При цьому людина мусить керуватись предвічним законом, ідеєю божественної премудрості, котра призначена для управління усіма діями і рухами. Предвічний закон не може бут пізнаний людиною у всій його повноті – вона може пізнати лише його

випромінювання. Тому природний закон є відбитком предвічного закону в людині. Всі істоти несуть на собі цей відбиток, але різним чином. Відбиток вічного закону в людині є глибшим і більш явним, ніж на інших створіннях природи: людина причетна до предвічного закону не зовнішнім, а внутрішнім чином. Вона не лише керується цим законом, але і сама управляє, сама передбачає свою долю [55, с. 37].

Людина спроможна порушити предвічний закон, який одержує з божественного одкровення, впадаючи при цьому в гріховність [56, с. 153]. Відхід від одкровення веде до порушення «людського закону», що регулює засади спільного життя і загального блага. Порушення «людського» і «природного» законів викликають соціально негативні дії, такі як лихварство, пиятика, ненажерність, вбивство, самогубство, перелюб, гомосексуалізм і порушення обіцянок, безвідповідальність. Тома Аквінський вважав, що природний закон – це присутність вічного закону в розумному творінні. Основний припис цього закону полягає в тому, що треба робити добро, уникати зла, на чому базуються всі інші приписи природного закону [35, с. 25]. Інтуїтивно людина знає, що необхідно робити добро, уникати зла, і переконана в істинності цього твердження – тобто є від природи відповідальною.

Природний закон конкретизує позитивний закон, призначенням якого є примус людей, котрі створені за природою недосконалыми, за допомогою сили і страху уникати зла і досягати чесноти. На відміну від природного закону людський (позитивний) закон є імперативом з мінливим змістом. Філософ виокремлював і божественний закон, який прописаний у Біблії і необхідний з двох причин: по-перше, людський (позитивний) закон не здатний повністю винищити зло; по-друге, через недосконалість людського розуму люди самі не можуть прийти до єдиного розуміння правди, а тому Біблія покликана допомогти їм. «Дія, що втілює подібне прагнення і прирівняна до іншої дії, є правом. Врівноваження цих двох дій, що

відбувається на основі їх внутрішньої природи, дає природне право. Якщо порівняння здійснюється відповідно до людських законів, то має місце позитивне право. Як у своїй теорії закону, так і в концепції права Тома наполегливо відстоював думку: правовим (точніше, позитивно-правовим) людське становлення є тільки тоді, коли воно не суперечить природному праву» [46, с. 32]. Таким чином, вся концепція права Аквіната побудована на фундаменті етики. Право філософ вважав сферою правди, справедливості, постійним прагненням віддавати кожному своє, тобто сферою відповідальності.

Подальший розвиток ідея відповідальності знайшла у творчості Ансельма Кентерберійського (1033–1109 р.р.), на думку якого, джерелами відповідальності людини є віра і розум. При цьому знання (правильність) і буття (сутність) синтезуються в аспекті знання, або у його виразній сфері, тобто саме в істині. Тут безпосередньо, тобто до знання та буття як таких, додана Найвища Істина – Бог, що є початковим принципом будь-якого мислення і через свою безпосередність потребує не знання, а віри. З іншого боку, саме такої безпосередності позбавлена свідомість, що опосередкована актом віри, а також річ, яка опосередковується своїм уявленням у розумі [57].

Пізнання для християнина починається з акту віри, оскільки факти, які він хоче зрозуміти, дані йому в Одкровенні. На цій тезі засноване і Ансельмове тлумачення свободи волі: не слід розуміти, щоб вірити, а вірити, щоб розуміти». Будь-яка розумна істота прагне або до корисного, або до справедливого. Перше прагнення невіддільне від волі: все корисне – бажане, інше – віддільне. Справедливість – це правильний (справжнє, тобто належне) напрямок волі, який зберігається заради неї самої, а не чогось іншого, скажімо, користі. Правильний напрямок волі полягає в тому, щоб бажати тільки того, чого бажає Бог. Поки людина зберігає правильний напрямок волі – вона вільна, інакше кажучи, свобода є свободою від гріха. Як істота розумна людина має здатність вибору. Вибір гріха (під час гріхопадіння) –

означає втрату свободи, яка може бути відновлена тільки за допомогою благодаті» [58, с. 360–362].

Ансельм Кентерберійський ставить питання, як узгоджуються людська свобода і божественне всевідання, зумовленість і вільна воля, благодать та особисті заслуги, а також де місце відповідальності людини і її волі в контексті всезнання і всемогутності Бога. У своїй роботі «Про згоду» філософ відповідає на них так: «Якщо якась подія трапляється без необхідності, то Бог, який знає наперед будь-яку подію майбутнього, знає і це. Отже, необхідно, щоб щось сталося без необхідності». Таке пояснення допомагає Ансельму зробити перехід до твердження про два плани божественного призначення: у вічності, де ніщо не проходить; і в часі, де можливе випадкове, однак можлива і відповідальна поведінка людини. Його не може припинити навіть Всевишній – без того, щоб не анулювати мети, заради якої була створена людина, і її перевагу над усім створеним. Вищенаведене не означає, що людина є самодостатньою і може досягти мети без допомоги Бога. Головним залишається божественний дар, однак вірність йому залежить від людини, від її сили, що утримує людську істоту від падіння. Оскільки благодать і свобода знаходяться в злагоді, то звідси виникає необхідність згоди, висхідного руху душі [51]. Таким чином, відповідальність людини пов'язується зі знанням та свободою, які розглядаються як необхідні умови відповідальності.

Філософ П'єр Абеляр (1079–1142 р.р.) вважав, що людина не заражена в своїй основі вадами (хиттю, жадібністю і т. п.), присутність у ній зла не обов'язкова, а тому немає жодних підстав зневажати земне життя. Тілесні структури, людські пристрасті і схильності не несуть самі в собі гріха – між гріхом і волею немає фатального зв'язку. Філософ ставив під сумнів антропологічну теорію дуалізму, песимістично оцінюючи здібності людської істоти він повертає людині всю відповідальність за її ініціативи і дії [51].

У своїй праці «Етика, чи пізнай самого себе» Абельяр детально вивчає підстави відповідальності, зосереджуючись на розкритті змісту гріха. Він роздумує про те, що таке порок душі і що таке власне гріх. Порок, на його думку, – це те, завдяки чому людина стає схильною до гріха, що примушує її співчувати тому, чому співчувати не слід. Це співчуття називається гріхом чи недоліком душі, який заслуговує засудження, робить людину винною перед Богом і тягне за собою відповідальність. За Абельяром, є чотири компоненти гріха: недолік душі, котрий штовхає до гріха; сам гріх, який полягає у згоді на зло; воля, спрямована на зло; злий вчинок. «Так само як хотіти – значить не те саме, що виконати волю свою, так само і згрішити – не значить здійснити злочинне діяння. Гріх витікає зі згоди душі, завдяки якій ми грішимо; злочинне діяння потрібно розуміти на основі здійснення вчинку, тобто коли ми насправді здійснили те, на що перед тим дали згоду» [59, с. 575]. Таким чином, підставою для відповідальності, на думку філософа, ставав гріх.

Мислитель Іоанн Дунс Скот (1270–1308 р.р.), був представником метафізичного індивідуалізму і вважав індивідуальність суттєвою стороною буття. Він стверджував, що індивідуальне є досконалою і справжньою метою природи, останньою реальністю. Цим самим він не тільки зробив крок до номіналізму, але й одночасно передбачив індивідуалізм епохи Ренесансу з його акцентом на людській винятковості та індивідуальності. Філософ розвинув тезу про існування двоїстої істини, яка руйнує гармонію віри та розуму [48]. У творі «Про розділення природи» він змалював світовий космічний процес, який починається з першої природи, представленої абсолютною божественною єдністю, яка породжує другу природу – божественний Розум, третя природа є світом конкретних чуттєвих предметів. Центральною у космічному процесі є людина, оскільки саме її безвідповідальність та гріхопадіння призводять до подрібнення буття на

одиничне, а необхідність спокути визначає повернення до божественної єдності четвертої природи [60, с. 75].

На думку Д. Скота, створюючи людину Бог творить світ. Акт творіння людини не може повністю визначатися інтелектом, а лише вільною волею. Однак, результат творіння не може суперечити розуму, оскільки об'єктам чи діям, створюваним під час акту творіння, передуює існування їх можливостей у розумі Бога. В акті творіння воля здійснює вибір сумісних можливостей у ролі властивостей людини, а оскільки воля вільна, то цей вибір є випадковим, однак опосередкованим відповідальністю людини. У людині, як і в Бозі, знання є не причиною волі, а її умовою, при цьому розум забезпечує лише можливість вибору, обирає ж воля [58, с. 371–373].

У світогляді Марсилія Падуанського (1280–1343 р.р.) відповідальність людини розглядається як умова громадської справедливості, яка ґрунтується на законі. Закон філософ розумів як настанову і примусове правило, яке підкріплене санкцією. Закон набуває примусової сили завдяки відповідальності, яка проявляється у покаранні або заохоченні. Кінцевою метою закону є забезпечення громадянської справедливості.

За М. Падуанським, божественний закон не є законом у власному смислі – його метою є досягнення вічного блаженства. Цей закон визначає різницю між гріхами і заслугами перед Богом, а також встановлює відповідальність, покарання і нагороду в потойбічному світі, де суддею є Христос. Закон церкви не є законом у власному сенсі, так як відповідальність тут забезпечена лише духовними санкціями. Природний закон філософ розглядає як моральний закон, який також не є законом у власному сенсі, оскільки він є велінням справедливого розуму щодо людських вчинків і відповідальності за них.

У державі, на думку мислителя, мають переважати закони, бо там, де немає верховенства закону, там немає справжньої держави. Закон дозволяє здійснювати громадянську справедливість та загальну користь, уникнути

упередженості в суддівському рішенні, на яке може впливати особисте ставлення судді, а отже, забезпечує рівну відповідальність. Монарх, уряд, судді повинні правити на основі законів, які мають бути оприлюднені: «Всім державцям, а серед них, особливо, монархам, які з усіма нащадками правлять у порядку спадкування, слід, для того, щоб їх влада була безпечна і довготривала, правити відповідно до закону, а не зневажаючи його...» [61, с. 57].

Підсумовуючи слід погодитись, що беззаперечне домінування у середні віки теократичного світогляду змінило як спосіб життя громадян, так і нормативно-правові основи суспільних відносин. Суспільство, яке було спрямоване на розбудову феодалських відносин, детермінувало діяльність громадян беззаперечним дотриманням релігійних традицій та канонів. Церква виконувала не лише виховні, освітні, просвітницькі, але й нормативно-правові функції, встановлюючи відповідальність людини та механізми її реалізації. Спираючись на право, церква набуває можливостей впливу на всі суспільні відносини, тобто релігія переводить право із розряду абстрактно-теоретичного засобу регулювання суспільних відносин у систему закріплених догм впливу на процеси розвитку суспільства. «Спираючись на схоластичні вчення отців церкви та ортодоксальні релігійні догми, органи влади використовують право як інструмент канонізації власних інтересів та засіб примусу до дій, спрямованих на розбудову феодалських відносин» [62]. Критерієм припустимої поведінки на той час була Біблія і її офіційне тлумачення, що обумовило розуміння відповідальності як кари. Крім того, виникають і формуються релігійна ідея особистої відповідальності за спричинене зло, поняття внутрішнього самоконтролю, розуміння необхідності передбачати результати своїх вчинків і відповідати за них [14, с. 71].

Слід погодитись, що особливістю етичної концепції християнства щодо відповідальності була, з одного боку, любов до людини, оскільки вона

створена за образом та подобою Божою, і відповідно, повинна прагнути до ідеалу і любити навіть своїх ворогів та не спричиняти їм зла. З іншого боку, існувала жорстка вимога дотримуватись Божих заповідей, що вимагало не лише усвідомлення, а й віри. Вважалось, що людина створена за образом Божим, тому повинна володіти свободою волі, і під час вибору між світлом і темрявою, добром чи злом тільки віра допомагає вчинити правильно. Однак, відповідальність за вибір лежить на тому, хто обирає [1, с. 24].

Ідеї відповідальності у середньовічній філософії були характерні такі ознаки: 1) середньовічна філософська думка впевнена у відкритості істини в одкровенні Святого Письма. Людина народжена в істині, тому й зобов'язана досягнути її не заради себе, але заради самої істини – Бога, а тому повинна бути відповідальною; 2) підґрунтям середньовічної філософії став теоцентризм, опора на авторитети, нетерпимість до ересей. Основними філософськими методами були герменевтичний і дидактичний, які тісно пов'язані з аналізом слова. Будь-яка річ, у силу акту творення Богом, визнавалась суб'єктною, і відповідно, особистісною; 3) ідея суб'єктності перебувала у тісному зв'язку зі змістом втіленого Слова, що припускало можливість існування внутрішніх таємничих боголюдських відносин. Ідея втілення Слова означала, що зір і слух були найважливішими органами почуттів, а знання, як умоглядність, визнавалась умовою відповідальності людини; 4) вважалось, що загальнонеобхідне знання належить Богу, а на людському рівні роль необхідного знання повинна виконувати етика, метою якої було встановлення відповідальності людини для реалізації ідеї спасіння. Шлях до досягнення спасіння лежав через прагнення душі, що прямо ставить людину перед Богом, тобто самопізнання розумілося як богопізнання; 5) людина вперше розглядалась як особистість, котра наділена свободою волі, оскільки вона створена за образом та подобою Бога і їй дарована здатність розумного пізнання Бога. Зміст свободи волі пов'язувався не з

підпорядкуванням необхідності, а з детермінацією поведінки людини, її сумлінням та почуттям відповідальності [60, с. 76].

Таким чином, розвиток ідеї відповідальності в Середньовіччі слід пов'язати, передусім, з роллю християнства у формуванні відповідальних відносин між окремими людьми, соціальними групами, народами. Своїм виникненням і формуванням моральні й інші соціальні норми, як правила поведінки, на основі яких діють люди, багато в чому завдячують релігійним нормам. Водночас, у випадку порушення соціальної норми, «помста, покарання розглядалися як спокутування гріха. Таким чином, тенденція розглядати відповідальність як кару за неналежну поведінку посилилась» [17, с. 8].

Середньовічна морально-правова свідомість підготувала перехід до епохи Нового Часу, яка стала епохою свободи людського духу і розуму. Характерною особливістю розуміння ідеї свободи і відповідальності стає моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб. Ця епоха «опускає моральність на землю, включає її в сукупність мотивів живого індивіда, намагається пов'язати в один вузол, з одного боку, індивідуальні вимоги, потреби, прагнення до щастя, а з іншого – суспільні зобов'язання, обов'язок» [63, с. 122].

1.3 Гуманістичні уявлення про відповідальність людини у філософії епохи Відродження та Реформації

Переломним періодом у розвитку ідеї відповідальності у праві виявилась епоха Відродження, духовною основою якої став гуманізм. Саме тоді відбулось повернення до античного розуміння людини, ідей її самоцінності. Епоху відродження характеризують соціокультурні зміни, серед яких: зміна моделі світу з середньовічної картини кінцевого всесвіту на

модель нескінченного космосу; зміна моделей культури – людина стає центром світобудови, теоцентризм змінюється антропоцентризмом; з'явився новий тип особи, яка прагнула до самореалізації та самоствердження; розширився простір соціальної свободи [7, с. 716]. В той час було закладено основи сучасного розуміння прав людини як норм взаємовідносин особи та влади, ідеї про те, що держава спирається на природні закони [36, с. 26].

Філософія Відродження прагнула зрозуміти сутність істини, яку неможливо досягнути лише раціональною свідомістю. У цей період стає поширеним трансцендентально-ідеалістичний метод пізнання, який, однак, не відкидав можливість ірраціонального. «Естетичне пізнання стало специфічним й адекватним втіленням типологічної цілісності ренесансного мислення. Культура Ренесансу прагнула досягти ідеалу гармонії, перетворення світу на кращий. Християнська теологія вступила в діалог з натурфілософією, що призвело до утвердження індивідуалізму. Ренесансні мислителі намагалися повернути цілісність і гармонійність людині через навернення її до естетичних ідеалів» [64, с. 438-448]. Мислителі Ренесансу доводили, що людина наділена Богом свободою волі, є творцем самої себе і своєї долі, а тому і відповідальною за неї. Ставлення до людини як до природної, а не божественної істоти визначило і розвиток філософсько-правової думки епохи. Через призму цієї концептуальної установки відповідальність людини починає розглядатися через її мотиви, свободу волі і природне право, тоді як її визначеність божественною волею відходить на другий план [6, с. 66].

У період Ренесансу виникає гуманістичний напрям у юриспруденції, представники якого зосереджували свою увагу на вивченні джерел чинного права. Процес рецепції римського права потребував узгодження його положень з новими умовами суспільно-політичного життя і нормами національного права, а отже, відбувається зародження історичного розуміння та тлумачення права. Зосередження на позитивному праві не супроводжувалося

запереченням природного права, оскільки у позитивне право входило і римське право, що включало в себе норми природного права. Подальша діяльність філософів лише розширила предмет вивчення права [65, с. 68].

Одним з перших видатних гуманістів епохи Відродження був Данте Аліг'єрі (1265–1321 р.р.), який доводив, що сутність буття людини полягає у свободі волі, яка й зумовлює відповідальність людини. Крізь призму свободи волі філософ намагався переосмислити і характер відносин Бога та людини. Бога не можна протиставляти творчим можливостям людини, однак існування людини обумовлено Богом, тому воно можливе лише в єдності Бога і людини. Данте підкреслював, що людина є продуктом реалізації можливостей власного розуму, який обумовлює її відповідальність [66, с. 40].

Інтелектуал епохи Відродження П'єтро Помпонацці (1462–1525 р.р.) висловлює ідею, що поведінка людини визначається співвідношенням причин і наслідків, оскільки людина може вибирати. Оскільки вибір індивіда зумовлений зовнішнім середовищем і власною природою, філософ наголошує на особистій відповідальності людини. Бог не може судити про одиничне в людині, оскільки він є абсолютною причиною всього існуючого, а значить – і людини, тобто сам мав би бути відповідальним за гріхи та зло у світі. Однак, Бог не має вільної волі, він суворо детермінований природною необхідністю, а тому на нього не може бути покладена відповідальність за зло. Водночас, зло також належить до необхідності, оскільки боротьба добра і зла передає необхідну суперечливу гармонію світу [47]. Крім того, Помпонацці заперечував безсмертя душі як одну із основ християнської етики. На розвиток цієї тези він змушений був перекласти на людський розум функцію відповідальності. Таким чином, не страх перед потойбічним, не аскетизм заради спасіння душі, а добродійність у земному житті, котра обмежена природною необхідністю, повинна визначати моральну детермінанту життя людини [67, с. 53].

У філософії Піко де Мірандоли (1463–1495 р.р.) відповідальність людини визначає не надприродне – а вона є наслідком природної активності людина, яка є особливим мікрокосмосом, сама є творцем своєї долі, своє існування буде виключно завдяки власному волінню, вільному виборові та свободі. Людина постійно йде до божественної довершеності, однак, якщо Бог є постійним творінням гармонії, то людина, окрім здатності бути творцем гармонії, має ще й здатність руйнувати, творити хаос, бути творцем зла, за що несе відповідальність. Бог карає людину за заподіяне зло, або ж єднає з собою за створене благо. «Не даємо ми тобі, о Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не обмежений ніякими межами, визначаєш свій образ за своїм рішенням, під владу якого Я тебе надаю. Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у світі. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, аби ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, який ти обереш. Ти можеш переродитися у нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі й у вищі, божественні» [68].

Таким чином, природа людини відрізняється від природи тварини, є більш довершеною, оскільки вона сама спроможна творити гармонію або хаос. Людина розглядалась як істота, здатна за власною свободою волі єднатися з божеством. Ця здатність не дана людській істоті від народження, людина у собі її створює, оскільки сама – творець свого щастя, а тому є відповідальною за свої дії.

На думку Еразма Роттердамського (1469–1536 р.р.), людиною може називатися лише той, хто зможе досягти домінування морального начала і розуму над афектами і природними пристрастями, тобто відповідальна людина. Філософ звертав увагу на ірраціоналізм практичного життя, де

людина живе почуттями: керується як мудрістю, так і дурістю. Мислитель підтримує ідею відповідальної активності людини, яка впливає з принципів свободи волі та моралі. Доброчесність Е. Роттердамський розумів як наслідок виховання, самовдосконалення, праці людини над собою впродовж усього життя, що проявляється у формуванні відповідальної людини. Виховання доброчесності поєднувалося із набуттям мудрості людиною, яка повинна бути високоморальною, обдарованою великим розумом, досвідом та глибокими знаннями [69, с. 632–633].

Можна сказати, що епоха Відродження теоретично визначила самостійність людини, що знайшло своє вираження у свободі її дій, за яку потрібно нести відповідальність. Е. Роттердамський писав, що «якби воля не була вільною, то не можна було б ставити в провину гріх, тому що, якщо немає волі, то немає і гріха». Таким чином, головним носієм свободи і відповідальності було визнано людину, хоча велика увага приділялась складному характеру її відносин з суспільством, а також з Богом, адже, «де немає місця для заслуг, там немає місця ні для покарань, ні для нагород» [70, с. 260].

За Вернардіно Телезіо (1509–1583 р.р.), моральне життя та відповідальність людини виникають з її природного прагнення до самозбереження. Цим обумовлюються також усі критерії для визначення людських чеснот і вад, виходять почуття, настрої та емоції людини. Філософ був прихильником індивідуалістичної етики, яка розглядає людське співжиття і солідарність лише як інструмент для захисту людини від небезпек, які їй загрожують. Телезіо вважав, що крім природного, матеріального духу існує і нематеріальна душа, яка безсмертна та має божественне походження. Існуванням душі філософ обґрунтовував здатність людини до вдосконалення своєї свідомості та відповідальності [47].

Розвиток філософії і права, що був притаманний епосі Відродження та Реформації, яка слідувала за нею, зруйнував традиційні середньовічні засади,

які характеризувалась порушенням замкнутості соціальних груп, міграцією з одних сфер діяльності в інші та первинним накопиченням капіталу. Це зумовило необхідність формування нового типу людини, яка створює себе сама, яка шукає опору і обґрунтування своєї поведінки в самій собі і, передусім відповідальна перед собою. Щораз більша матеріалізація суспільних відносин викликала кризу ренесансного уявлення про людину та її відповідальність, що проходило під гаслом посилення релігійності, коли католицизм, як релігія особових відносин, змінювався протестантизмом, як релігією речових відносин. Відповідальність людини в період Реформації була зумовлена самооцінкою приниження: «не я, але Бог в мені», що передбачало повну залежність від Творця, який встановив людську систему загальної корисності. Перетворення людини на корисну для ближнього рід обґрунтовувалося як богоугодна справа, а теологічна максима любові до ближнього змінилась на «службу ближньому» [71, с. 75].

Реформація стала знаковим етапом переходу від теологічно-корпоративної спрямованості права до його доктринального розуміння, формування юридичного світогляду і була першим масовим проривом у правосвідомості. Декларована реформаторами свобода віри спричинила появу нових принципів свободи людини на базі нових моральних і соціальних орієнтирів. Реформатори проголошували нові теологічні постулати, серед яких: особисте ставлення кожної людини до Бога; можливість індивідуальних пошуків віри; священство всіх віруючих; заперечення станового відокремлення священнослужителів від мирян. Було проголошено невідчужуваність прав і свобод людини, котрі сприймалися не крізь призму антично-римської правової традиції чи ідеології хартій і вольностей, а через релігійний рух, який був спрямований проти авторитаризму феодалів та католицької церкви [37].

Філософії досліджуваної доби був властивий раціоналізм, який означав прагнення до панування розуму над почуттями та мав соціально-

психологічну детермінацію. Людина була зорієнтована на роботу над своїм внутрішнім світом, на формування його єдності, боротьбу з афектами, карбувала у свідомості такі риси, як дисципліна, самоконтроль та відповідальність, оскільки в них бачилися основні причини того, що відбувається в житті індивіда. З позицій раціоналізму було переглянуто і саме уявлення про віру в Бога, що увійшло в мислення науковців і втілилось у принципі: «піддавай все сумніву». Протестантська ідеологія запропонувала прагматизм, як ще одну ознаку мислення того часу: люди епохи Реформації були впевнені в існуванні порядку речей; світ розглядався ними як такий, що влаштований за відповідними правилами, законами; ці закони слід пізнавати і жити відповідно до них, отже – бути відповідальним [72, с. 119].

Водночас, головним змістом Реформації стала теза про «призначення людини бути вільною» [64, с. 121]. Так, у основі вчення тогочасного мислителя Мартіна Лютера (1483–1546 р.р.) лежить конфлікт індивідуального і суспільного. З одного боку, воля держави як вияв розуму, з іншого – сумління, відчуття справедливості, відповідальності, що властиві кожній людині. За Лютером, «політика і економіка – підлеглі розуму. Розум займає перше місце. В ньому зосереджені цивільні закони, цивільна справедливість». Проте, з іншого боку, розум не абсолютний, оскільки є сумління – «релігійна підстава людини», «носій відносин людини з Богом», яка істотно впливає на розум. Якщо сумління перебуває в стані гріха, то і розум буде «затемнений, збочений і збитковий». «Ні Папа, ні єпископ, ні будь-яка людина не має права встановити жодну букву над християнином, якщо не буде на те його власної згоди» [39, с. 87].

У праці «Про свободу християнина» Мартін Лютер закликає людей повернутися до свого внутрішнього світу і триматися чимдалі від влади та соціальних форм життя. Однак, такий поворот суджень відкривав цілком нові можливості для усвідомлення суті соціальної дійсності. Християнин визнається як особа, цілковито вільна від будь-якої підлеглості, в т. ч. й

церковної. Людина – вільна, але водночас відповідальна перед всіма і покликана служити людям своїм праведним життям, істина якого перебуває у «внутрішній людині» [31, с. 38].

Мартін Лютер був першим, хто поставив проблему свободи совісті, проте у його вченні вона поєднувалася із запереченням свободи волі. Згідно з філософом, людина не може діяти за своєю волею, не заглушивши в собі совість – голос Бога. Формула «у людини нема своєї волі» рівнозначна «на тому стою і не можу інакше», тобто є виразом незалежності від всякого зовнішнього впливу і тиску. Формула «на тому стою і не можу інакше» виражає принцип внутрішньої достовірності, своєрідний моральний імператив, якому повинен слідувати кожен християнин [73, с. 101]. Саме цей моральний імператив повною мірою відображає розуміння Лютером відповідальної людини.

Відповідальність людини, за М. Лютером, опосередкована виконанням обов'язку перед Богом, що реалізується у суспільстві, але ним не визначається. Суспільство і держава мають надати правовий простір для реалізації такого обов'язку, а людина повинна домагатися від влади священного і незаперечного права на дії, що починаються в ім'я спокути провини перед Богом [66, с. 72].

«Тут ми повинні підкреслити, що все Письмо Боже розділене на дві частини: заповіді й обітниці. Хоча заповіді і вчать тому, що добре, те, чому вони вчать, не виконується відразу ж, бо заповіді показують, що слід робити, але не дають нам сил зробити це. Вони призначені для того, щоб вчити людину пізнавати себе, щоб через них вона могла визнати свою нездатність здійснювати добре і могла повністю розчаруватися в своїх здібностях. Ось чому вони названі Старим Заповітом та складають Старий Заповіт. Наприклад, заповідь: «Не пожадай [чужого]» (Вих. 20, 17) доводить, що всі ми грішники, бо жоден [з нас] не може уникнути бажання знайти щось чуже, скільки б він сам з цим не боровся. Таким чином, намагаючись не побажати і

виконати заповідь, людина змушена впадати у відчай від самої себе і шукати допомоги, якої вона не знаходить ні в собі, ні в комусь іншому. (...) Настільки ми далекі від [можливості] виконання [цієї] одної заповіді, наскільки ми далекі від виконання їх усіх, бо для нас однаково неможливо виконати будь-яку з них» [59, с. 664].

На думку Мартіна Лютера, існує два види праведності: зовнішня і внутрішня праведність. Зовнішня праведність складається із зовнішніх справ та здобувається через праведну поведінку, її також можна назвати громадянською праведністю, оскільки вона розглядає людину як члена суспільства і оцінює її поведінку як відношення до інших людей (праведна або неправедна). Порушення зовнішньої праведності, таким чином, призводить до виникнення соціальної, в т. ч. й юридичної, відповідальності. Внутрішня праведність полягає у чистоті і досконалості серця, тому її не можна знайти через зовнішні справи. Для людини це так само неможливо, як зробити себе Богом, оскільки ця праведність є божественною і з'являється лише, коли дарується за вірою в Ісуса Христа. Вона передбачає оцінку не перед людьми, але перед судом Божим. Внутрішня праведність виникає у відповідальній людині та зумовлюється страхом і повагою до Бога. Оскільки людина грішна, вона для нього недосяжна і суперечить всякому розумінню, перевершуючи все, що можна подумати або вчинити людськими силами. Така праведність з'являється лише тоді, коли людина упокорюється перед Богом і визнає, що вона грішна. Тоді людська істота приписує собі лише гріх, брехню, безумство, негідність, погибель перед Богом, а Богові – всіляке благо. У цій вірі і молитві її серце стає єдиним з Божою праведністю і чеснотою, а Христос стає її виправданням, освяченням і відкупленням [74]. Таким чином, праведність є проявом позитивної відповідальності і характеризує людину як відповідальну.

Ульріх Цвінглі (1484–1531 р.р.) продовжив ідеї Мартіна Лютера, однак був не таким категоричним і в інтерпретації божественного

зумовлення, свободи волі, первородного гріха, більш терпимо ставився до суджень античних філософів і середньовічних схоластів [29, с. 314]. Цвінґлі підтримував вчення Августина про первородний гріх, проте відхиляв уявлення про успадковану вину. На думку філософа, вина з'являється лише за умов порушення закону, але вона не є наслідком успадкованого стану зіпсованості. Вивчаючи Святе Письмо, У. Цвінґлі, осягавши істину, укладену в ньому, головним чином роздумував над темами відповідальності людини, її гріхопадіння та спокути. Філософ писав, що «у Адама ми всі вмираємо під тягарем своїх провин, приречені на виродження й осуд. Христос придбав для нас вічне відкуплення. Його страждання – це вічна жертва, принесена заради зцілення душі і яка задовольнить Божественне правосуддя щодо всіх тих, хто з твердою і непохитною вірою сподівається на неї» [75, с. 314]. Однак, У. Цвінґлі підкреслював, що благодать Божа не дає людям свободи грішити: «Де є віра в Бога, там є і Бог; де є Бог, там є і гаряче бажання робити добрі справи».

Жан Кальвін (1509–1564 р.р.) вважав, що існує жорсткий принцип Божого визначення поведінки людини та її відповідальності, за яким все відбувається згідно з провидінням, а отже, жоден злочин не чиниться без втручання Божої волі. Однак, злочинці повинні бути покарані, оскільки під час скоєння злочинів вони, прагнучи задовольнити свої злі бажання, керуються не Божою волею, а власними злими намірами. Воля звичайної людини підпорядкована владі диявола, однак це не означає, що людина примушена чинити зло. Бог вимагає дотримуватися того, що встановлено у Його заповідях, хто ж суперечить Його вимогам, той опиняється у владі диявола, а отже підлягає відповідальності перед Богом.

Однак, навіть у цьому випадку, людина все одно служить справедливому порядку, оскільки завдяки безкінечній Божій мудрості «погана зброя застосовується для хорошої справи» [76, с. 331]. Так знаходить свій прояв подвійне визначення долі людей Богом: вічне засудження чи

порятунок. Ж. Кальвін зазначав, що «коли мова йде про Боже провидіння, то зовсім не мається на увазі, що Бог бездіяльно спостерігає з небес за подіями на землі. Швидше Він подібний до того господаря корабля, котрий має управляти і розпоряджатися всім на борту, так що Провидіння – це і рука Бога, і його очі. Іншими словами, Бог не тільки спостерігає за подіями, але і керує, щоб могло здійснитися те, що йому завгодно... Важливо тому коротко торкнутися тут цілі біблійного вчення про те, що все, що відбувається, здійснюється з Божої волі. По-перше, необхідно зауважити, що божественне провидіння визначає все суще та відбувається таким чином, що в одних випадках потребує проміжних засобів, а в інших – обходиться без них. По-друге, божественне провидіння діє наперекір будь-яким обставинам. По-четверте, воно має на меті відкрити людям турботу Бога про рід людський... Необхідно також додати, що хоча доброта і милосердя Боже або його суворий суд найчастіше наочно явлені і направляються божественним провидінням у події, однак, причини часом приховані від нас... У Бога завжди є вагомі підстави визначати згідно зі своїм планом те, що Він здійснює, або для того, щоб навчити вірних Йому терпінню, виправити їх погані схильності, стримати їх надмірні претензії, аж до самозречення, і пробудити їх від лінощів; або навпаки, для того, щоб зруйнувати гордих, знищити хитрощі і прийоми та зруйнувати підступи злих. Нарешті, хоча причини подій перевершують наше розуміння або далекі від нього, слід безсумнівно вважати, що всі вони заховані в Бозі» [59, с. 675]. Таким чином, відповідальність перед Богом, на відміну від відповідальності перед людьми, не може оминати жодну людину, вона найбільш точно відображає її заслуги чи гріхи.

Філософія епохи Відродження та Реформації стала сполучною ланкою між середньовічним теоцентризмом і науковим мисленням Нового часу, яка супроводжувалась революційними ідеями, зверненими до внутрішньої божественності людини. Було зроблено поворот до античної культурної

спадщини, спрямовано дослідження у бік гуманізму та антропоцентризму, водночас заперечувалась і критикувалася схоластика. Антропоцентризм звільнив людину «із пут різних колективностей та відкрив горизонти набуття індивідуально-особистісних визначеностей чи на рівні реалізації свого соціального статусу, організації сімейного життя, чи утвердження своєї неповторності у сфері духовної творчості. Це була епоха, коли набуття людиною індивідуально-особистісних визначеностей ставало проявом достоєнності власне людського буття. Набуття цих визначеностей пов'язувалося не стільки зі ставленням до суспільних обов'язків, відповідальністю за дотримання пенітенціарних норм чи жорстко визначених дозволів та табу, скільки з індивідуально-особистісною самореалізацією, максимальним розкриттям притаманних індивіду здібностей та здатностей» [77, с. 135-139]. У той час мала місце криза релігійного раціоналізму – це проявилось у відмові підкорення людини божественному порядку життя. При цьому не відкидалася сама ідея Бога, а, здебільшого, заперечувався середньовічний характер релігійності та була відкинута жорстка детермінація відповідальності людини релігійним догмам.

Для представників філософії Ренесансу вище благо містилося у душі людини, яка зневажала випадкові блага і була вдоволена добродієністю, досвідчена у справах, відповідальна. Гідною визнавалася людина, яка була відповідальною та вправлялась у добродієності. Отже, «блаженне життя створює вільний дух, який позбавлений страху і бажання, для якого єдине благо є честь, а все інше – купа негідних речей, що не віднімають нічого від блаженного життя і нічого до нього не додають, що з'являються і зникають без користі і шкоди для вищого блага» [78, с. 176].

Визнавши рівність усіх людей перед законами природи, філософія епохи Відродження, водночас, зберегла принцип підпорядкування людини суспільству, який, щоправда, було розширено пізнавальними і діяльними характеристиками людини. Це дало можливість зробити висновки, що

свобода і відповідальність мають інший бік свого існування: не тільки розуміння проблеми, але й діяльності щодо її здійснення [79, с. 28]. Проголосивши рівність всіх носіїв відповідальності, гуманістична філософія цього часу з новою силою поставила питання про природу відносин свободи і детермінізму, свободи і відповідальності в суспільстві.

Гуманізм вніс вирішальну лепту й у розвиток Реформації, що найбільш яскраво було виражено у протестантизмі, з погляду якого Бог існує тому, що він потрібен людині, котра в нього вірить. Послідовники протестантизму проголосили Біблію єдиним джерелом віровчення, а її вивчення, тлумачення і використання у щоденній поведінці було визнано обов'язком кожного віруючого, підставою його відповідальності.

Відповідальність людини у віровченні протестантизму базувалась на наступних принципах: «виправдання вірою», за яким спасіння людини залежить від віри у спокутну жертву Христа; «абсолютного визначення наперед», за яким Бог ще до створення світу вирішив питання про спасіння кожної людини, богообраність якої виявляється у доброчесності, побожності, успішній діяльності, покірності тощо; «загального священства», за яким кожний християнин, будучи вибраним і хрещеним, отримує посвячення на надприродне спілкування з богом, право проповідувати і здійснювати богослужіння без посередництва церкви, і через це виявляти свою відповідальність [80, с. 110-117].

Таким чином, найважливішою ідеєю Реформації стала особиста відповідальність людини перед Богом – без посередництва церкви – що дало можливість поєднати релігію із гуманізмом епохи Відродження.

Висновки до першого розділу

У розділі досліджуються антропосоціальні засади зародження ідеї відповідальності в праві. Формування відповідальності як ідеї соціального

інституту та феномена соціокультурного розвитку суспільства пройшло низку закономірних етапів, кожен з яких обіймав цілу епоху. Кожна історична епоха відображала систему пов'язаних між собою показників, критеріїв та регуляторів суспільних відносин, серед яких першочергова роль належала праву.

Починаючи з Античності право виступало базовою умовою регулювання суспільних відносин, хоча природа права визначалась рівнем розвитку суспільства. Слід погодитись, що властиве початковим етапам розвитку суспільства харизматичне за походженням право сили поступово змінювалось спочатку риторичним правом як мистецтвом змагання у красномовності, згодом правом догматичним, адміністративним та конституційним як принципово різними засобами вирішення проблеми відповідальності людини. На зміну натуралістичному за природою праву, з властивими йому нормами регулювання відносин на основі тваринного страху перед невідомим, прийшло архаїчне право часів Античності – з притаманними йому нормами регулювання звичаєвих відносин у системі аристократичних цінностей та ідеалів. Саме генеза натуралістичних та архаїчних правових відносин призвела до формування якісно нової системи догматичного за походженням і патріархального за суттю права в епоху Середньовіччя.

Детермінованість суспільством відповідальності людини завжди супроводжувалась, з одного боку, обмеження її свободи, а з іншого – гарантування безперешкодного її здійснення в окреслених суспільством межах. Це проявлялося у балансі прав, свобод та обов'язків людини, а також у гарантуванні правом можливості реалізації цих прав і свобод. Правова відповідальність розглядалась як обмеження з метою безперешкодної реалізації гарантованої правом свободи.

Вже від періоду Античності право виступало базовою умовою регулювання суспільних відносин, хоча сама природа права визначалась

рівнем розвитку соціуму. Властиве початковим етапам розвитку суспільства харизматичне за походженням право сили поступово змінювалось спочатку риторичним правом як мистецтвом змагання у красномовності, потім правом догматичним, адміністративним та конституційним – як принципово різними засобами вирішення проблеми відповідальності людини. На зміну натуралістичному за природою праву з властивими йому нормами регулювання відносин на основі тваринного страху перед невідомим прийшло архаїчне право часів Античності з притаманними йому нормами регулювання звичаєвих відносин у системі аристократичних цінностей та ідеалів. Саме генеза натуралістичних та архаїчних правових відносин призвела до формування якісно нової системи догматичного за походженням і патріархального за суттю права в епоху Середньовіччя.

Формування раціонально-логічних, філософських, а пізніше і наукових, способів підходу до оточуючого світу поставили розвиток ідеї відповідальності на теоретичну та філософську основу. Початкові міфологічні уявлення, які представляли Гомер і Гесіод, змінились філософським підходом, представниками якого були Піфагор, Геракліт, Демокріт.

Подальший розвиток теоретичних уявлень тривав завдяки реалістичній інтерпретації софістів, логіко-понятійному аналізу Сократа і Платона та початковим формам емпірико-наукового дослідження відповідальності, представленим Аристотелем. Завершальним етапом розвитку ідеї відповідальності у давньогрецькій філософії права можна вважати утвердження поглядів Епікура та стоїків.

Це зумовлюється тим, що в умовах переоцінки попередніх цінностей, безумовна цінність моральної основи полісу і колективного полісного життя ставиться під сумнів з позицій індивідуалістичної етики та духовної свободи окремої людини. Свобода починає трактуватися не як соціально-політичне, а як духовне явище, і на цій основі проголошується великий принцип загальної

свободи і рівності людей за божественними законами природи. Таким чином, більш індивідуалістичного забарвлення набуває і відповідальність людини, проте її залежність від колективу залишається доволі великою.

Характерною особливістю розуміння ідеї свободи і відповідальності того часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб.

Середньовіччя поклато початок суперечностям між розумом і вірою, свободою і детермінізмом, запропонувавши їх примирення через визначеність подій божественним приреченням, однак наділивши людину свободою волі: Бог не входить в кожную дію людини, надаючи їй свободу вибору. Способом реалізації взаємин Бога і людини, суспільства та індивіда, залишається підпорядкування, яке, однак, супроводжується раціональним началом. Середньовічне уявлення про відповідальність принципово відрізнялося від античного розуміння відповідальності, однак, в обох випадках вона усвідомлювалася і здійснювалася як покарання. Це пояснювалося тим, що продовжувало існувати підпорядкування індивідуального спільному як принцип взаємодії людини зі світом.

Філософія епохи Відродження та Реформації стала сполучною ланкою між середньовічним теоцентризмом і науковим мисленням Нового часу, яка супроводжувалась революційними ідеями, зверненими на внутрішню божественність людини. Було зроблено поворот до античної культурної спадщини, повернуто дослідження у бік гуманізму та антропоцентризму, при цьому заперечувалась і критикувалась схоластика. У той час мала місце криза релігійного раціоналізму – це явище проявлялося у відмові підкорення людини божественному порядку життя. При цьому не відкидалася сама ідея Бога, а заперечувався здебільшого середньовічний характер релігійності та була відкинута жорстка детермінація відповідності людини релігійним догмам.

Для представників філософії Ренесансу вище благо містилося у душі людини, яка зневажала випадкові блага і вдовольнялася добродетеллю, була досвідченою у справах, відповідальною. Визнавши рівність усіх людей перед законами природи, філософія епохи Відродження, водночас, зберегла принцип підпорядкування людини суспільству. Цей принцип, щоправда, було розширено пізнавальними і діяльними характеристиками людини. Проголосивши рівність всіх носіїв відповідальності, гуманістична філософія цього часу з новою силою поставила питання про природу відносин свободи і детермінізму, свободи і відповідальності в суспільстві.

Ідеї гуманізму сприяли розвитку й епохи Реформації. Вони знайшли своє яскраве вираження у протестантизмі, з погляду якого Бог існує, тому що він потрібен людині, котра в нього вірить. Ідеологи протестантизму проголосили Біблію єдиним джерелом віровчення, а її вивчення, тлумачення і використання у щоденній поведінці було визнано обов'язком кожного віруючого, підставою його відповідальності. Найважливішою ідеєю Реформації стала особиста відповідальність людини перед Богом, без посередництва церкви, що дало можливість поєднати релігію із гуманізмом епохи Відродження.

РОЗДІЛ 2

ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

2.1 Розвиток філософсько-правових поглядів на ідею відповідальності в епоху Нового часу та Просвітництва

Новий час відкриває наступну після епохи Відродження сторінку в історії розвитку філософської думки, що пов'язана зі зміною феодального суспільного устрою буржуазним. Започаткований епохою Відродження процес руйнування Середньовічної феодальної системи цінностей тривав. Розвиток нового суспільства призвів до послаблення впливу церкви, однак релігійний світогляд все ще зберігав свою значну ідеологічну владу. З іншого боку, філософія Нового часу запропонувала програмне вираження нового світогляду, в якому головною цінністю є людина. У цей час максима суспільної свідомості XV – XVI ст. ст. «людина вільна і дорівнює Богові» була змінена більш земною – «людина лише маленька ланка у величому механізмі природи, тому вона повинна жити за законами природи». Якщо в середні віки філософія розвивалася на межі з богослов'ям, в епоху Відродження – поряд з мистецтвом та гуманітарними знанням, то в XVII ст. філософія розвивалась поряд з природничими і точними науками [81, с. 152–154].

Однак, було б складно, знайти чітку межу між філософією Ренесансу і філософією Нового часу, оскільки у період формування філософських систем Бекона і Декарта майже у всій Європі ще були актуальними ідеї епохи Відродження. Остаточна розбіжність мислення Ренесансу зі схоластичним Середньовіччям проявилась через відкидання прогресивною частиною

суспільства феодальних стосунків і відповідного мислення. Філософія Нового часу стала їх програмним вираженням, містила в собі вже усвідомлені інтереси та погляди, котрі вперше в цілісній теоретичній формі й були виражені у філософії Бекона і Декарта. Період формування їх філософських систем є часом поступової стагнації економіки італійських міст, а центр розвитку переміщується в Англію, Голландію і частково до Франції [47, с. 345].

На людину епохи Нового часу великий вплив мав християнський та стоїчний індивідуалізм, тому великого значення набувало природне право як таке, що тлумачило людину не як соціальну істоту, а як індивіда. Індивідуалізм передбачав наявність рівності і свободи, а людина, котра створена за образом і подобою Бога, вважалась діяльним вмістищем розуму. Природний стан логічно передував свідомому і політичному життю, з перспективи яких розглядалася окрема людина. Держава більше не виводилась у вигляді часткового цілого з гармонії загального цілого, як така, що дарована Богом. Державу тлумачать виходячи не з людської сукупності, а як суверенну, індивідуальну самодостатню Державу, яка ґрунтується на впорядкованому за допомогою природного права об'єднанні індивідуальних людей в общину, наділену верховною владою [82, с. 94]. Взаємовідносини людини і суспільства продовжували базуватись на принципі підпорядкування, однак це підпорядкування розглядалося як розумне та діяльне.

Ідейний та інтелектуальний настрій аналізованої епохи концентрувався навколо ідеї універсального, що торкнулось і права, а тому універсальним правом почали визнавати філософію, а не римське право. Під впливом філософії раціоналізму Нового часу правові вчення зробили своїм головним предметом розробку природного права. Вчення про природне право дістає нове забарвлення: по-перше, воно звільнилося від богословських трактувань; по-друге, природне право в цей час не зміщується з правом

загальнонародним, у ньому починають вбачати сукупність ідеальних норм, які повинні служити ідеалом для будь-якого законодавства. Такий новий напрям у правознавстві оформився у школу природного права, яка домінувала в юриспруденції протягом XVII–XVIII ст. [65, с. 74].

Висловлюються міркування, що у Новий час було створено модель, яка побудована на «дихотомії» природного і цивільного станів, при чому засобом переходу від одного стану до іншого був суспільний договір. Теоретичний задум цієї моделі здійснював реальний вплив на свідомість і поведінку людей: людина, перебуваючи під враженням нової дійсності і надихаючись цією картиною, своїми вчинками змінює соціальний світ, користуючись при цьому символами і категоріями проекту. Так і природно-правове мислення перетворило політико-філософську систему, докорінно змінило практику державно-правового життя [83, с. 158]. Ці ідеї знайшли своє відображення у «Біллі про права», «Декларації прав людини і громадянина» та «Конституції США». Більшість прогресивних мислителів цієї доби виступають з ідеєю невідчужуваних прав і свобод особистості, правової організації державної влади. Водночас, правове мислення спрямовується на захист і ствердження юридичного праворозуміння, відповідно до якого людина-атом повинна мати державу і закони, які служать їй, тобто правову державу і правові закони [72, с. 116–121].

У філософії Нового Часу сформувалися два підходи до вирішення питання про відповідальність, свободу та необхідність – детермінізм і лібертаризм. З'ясування природи відповідальності, обмежень, причин, зовнішніх і внутрішніх меж поведінки людини в суспільстві вимагало дослідження соціальної необхідності, детермінізму. Соціальна відповідальність розглядалася як засіб необхідного обмеження вільної волі людини, накладення – ззовні або зсередини – меж, умов, що перешкоджають безконтрольному прояву її волі. Для прибічників радикального детермінізму стало очевидним те, що недоліком теорії було виправдання злочинності:

якщо людина не могла поступити інакше, то немає підстав притягувати її до відповідальності за скоєне. Для радикального лібертаризму, який проголошував абсолютність свободи, було очевидним, що свобода обмежується практикою конкретного соціального життя. «В умовах панування метафізичного методу у філософії мова про вирішення антиномії свобода – детермінізм у суспільстві могла йти лише як про компроміси, про спроби обійти її найбільш серйозні труднощі» [79, с. 31].

Мислитель Гуго Гроцій (1583–1645 р.р.) був одним із засновників школи природного права, об'єктом дослідження якої стала природа людини та її соціальні якості. До таких вихідних властивостей людини філософ відносить, насамперед, потяг до спілкування та розумність, бо «що ж стосується людини дорослої, здатної діяти подібним чином за однакових обставин, то поряд з властивою їй схильністю до спілкування... слід визнати властиву їй здатність до пізнання та діяльності у відповідності до загальних правил» [84, с. 46]. Взаємодія цих двох природних властивостей людини призводить до виникнення права в загальному значенні, тобто дотримання правил спільного існування з іншими людьми як прояву відповідальності людини.

Специфіка права проявляється у тому, що воно не потребує будь-яких зовнішніх санкцій чи будь-якого зовнішнього авторитету, тому воно не є формалізованим, а постає виключно у вигляді сукупності правил, які виводяться людським розумом безпосередньо з ідеї спільного існування. Як приклад, Г. Гроцій наводить такі правила: утримання від привласнення чужого майна, повернення власникові його майна, дотримання угод та обіцянок, покарання за провину, компенсація завданої шкоди тощо. Однак, уточнює філософ, взаємодія природних властивостей людини в такому випадку є частковою, оскільки розум лише відображає ті умови, які уможливають спільне існування людей, що виявляється через прояв

взаємної відповідальності, але ще не виступає причиною, яка б спонукала людину діяти відповідно до цих правил.

В цьому, на думку Г. Гроція, полягає відмінність між поняттям природного права та нормативним поняттям права, коли право виступає не просто наслідком усвідомлення необхідних для спільного існування правил, але й є об'єктивним фактором впливу на людську поведінку, тобто об'єктивною підставною відповідальності. Нормативне право мало чим відрізняється від природного права, оскільки зміст приписів є той самий: непорушення угод, незазіхання на чуже майно, утримання від навмисного завдання шкоди іншим тощо. Головною відмінністю між ними є спосіб, яким вони діють на людину: природне право є не більш ніж порада здорового глузду; нормативне право – це чітка норма, яка вимагає від людини безумовного її дотримання, навіть у тих випадках, коли під загрозою страху, спокуси або пристрасті людина радше схиляється до протилежних вчинків [85, с. 39–44]. Таким чином, згідно з природним правом відповідальність сприймається суб'єктивно через розум людини, її сумління. За нормативним (людським) правом відповідальність полягає у дотриманні вимог норми, а у випадку її порушення – в обов'язку зазнати негативних наслідків, передбачених цією нормою.

Матір'ю природного права вчений вважав природу людини, яка спонукає її до взаємоспілкування; матір'ю ж внутрідержавного права є зобов'язання, прийняті за взаємною згодою. Оскільки зобов'язання отримують свою силу від природного права, то природа є праматір'ю позитивного права. «Право природне є приписом здорового розуму, яким та чи інша дія, залежно від того, чи відповідає вона чи суперечить природі, визнається або морально ганебною, або морально необхідною; а звідси – така дія або заборонена, або ж приписана самим Богом, Творцем» [42, с. 96]. Це дає можливість зробити висновок, що відповідальність людини визначалась, передусім, нормами природного права.

Правове мислення цього часу було яскраво раціоналістичне, теорії та концепції пронизані ідеєю розумних законів, що здатні докорінно перетворити людське життя. Справедливість як необхідна ознака права і відповідальності тлумачилась як вимога розуму, веління природи розумної істоти. Аналізуючи проблему співвідношення права та закону філософ так само вдається до раціоналістичної аргументації. За Г. Гроцієм існує два способи доказів буття природного права: доказування апріорі (з перших начал), яке полягає у виявленні необхідної відповідності або невідповідності якоїсь речі розумній природі; доказування апостеріорі (від наслідків), яке полягає в установленні природного права шляхом відшукування того, що визнається таким у всіх або найбільш цивілізованих народів [72, с. 116–121]. Філософ був переконаний, що існують загальні начала, властиві розумній природі людини, якими їй слід керуватися у своїй поведінці, а порушення яких є підставою для відповідальності людини.

Френсіс Бекон (1561–1626 р.р.) основним завданням філософії вважав конструювання нового методу пізнання з метою принесення користі людству. На думку Бекона, науку слід розвивати «не заради свого духу, не заради якихось вчених суперечок, не заради того, щоб нехтувати останніми, не заради користі і слави, не для того, щоб досягти влади, не для якихось інших низьких намірів, але заради того, щоб мало від неї користь і успіх саме життя» [81, с. 155]. Практична спрямованість знань була виражена Беконом у відомому афоризмі: «Знання – сила».

Матеріалізм Ф. Бекона відзначався певним компромісом, що виявлявся в теорії прийняття двох істин та в поглядах мислителя на подвійну душу людини. Філософ вводить розмежування розумної і чуттєвої душі: розумна душа входить у людину «божим натхненням» і є предметом дослідження теології; чуттєва душа має всі характеристики тілесності і є предметом дослідження філософії. Цим поділом Бекон відкриває для науки можливість дослідження людської поведінки та відповідальності, а також

вивчення людської психіки. Вихідним моментом будь-якої пізнавальної діяльності для філософа є почуття, тому його часто називають засновником емпіризму (напрямок, який будує свої гносеологічні посилання переважно на чуттєвому пізнанні і досвіді). Основний принцип цієї філософської орієнтації в області теорії пізнання виражений у тезі: «Немає нічого в розумі, що б до цього не пройшло через почуття» [47, с. 349]. Підхід Бекона до чуттєвого пізнання не є його абсолютизацією, а спрямований проти схоластики середньовічного мислення. З цього приводу філософ писав: «Я не переоцінюю занадто безпосереднє і власне чуттєве сприйняття, але роблю так, що почуття оцінюють лише експеримент, а експеримент сам говорить про речі ... адже тонкощі досвіду далеко перевершують тонкощі самих почуттів» [86, с. 68]. Таким чином, первинну достовірність Бекон знаходить в чуттєвій очевидності, в емпіричному, смисловому пізнанні.

Самюель Пуфендорф (1632–1694 р.р.) вважав, що моральні позиції і воля людини диктуються законами природи, котрі наділяють її певними правами і покладають на неї певні обов'язки. Першим серед цих обов'язків є зобов'язання людини щодо самої себе: турбота про свою душу, своє тіло і своє життя [87, с. 40]. Природна, а не божественна сутність людини доводиться просвітителями на основі здорового глузду і раціонального знання про людину. Попередній спосіб мислення було зруйновано: створювались нові погляди на людину, котрій була притаманна самостійність і здатність приймати рішення. Заміна сліпої віри власними судженнями, звернення до здорового глузду стверджували в правах суверенну особу, котра покладає всі надії і всю відповідальність лише на себе [88, с. 67].

Основною метою, що найповніше відповідала інтересам буржуазії, яка приходила до влади в той час, було ослаблення залежності від станової держави, посилення самостійності окремої людини, розпорядження нею своїми здібностями та майном [35, с. 33]. Ця мета була відображена в працях філософів. Зокрема, Томас Гоббс (1588–1679 р.р.) вважав, що особисті

здатності людини, а не заслуги предків, не захист общини повинні стати мірилом її цінності. Визначальним мотивом людської поведінки, за Т. Гоббсом, є корисливість, що регулюється бажаннями і розумом, а «всі великі і вільні людські суспільства мають своїм джерелом не взаємну доброзичливість, а взаємний страх людей» [89, с. 287]. Саме взаємний страх визначає природну рівність людей. Свобода ж розглядається у співвідношенні з необхідністю, оскільки все у світі взаємопов'язане. Філософ вважав, що воля є необхідною причиною добровільних дій, проте через її пов'язаність з іншими речами всі добровільні дії обумовлені необхідними причинами і є вимушеними [89, с. 582]. Тому свобода – це не відсутність необхідності, а відсутність будь-яких перешкод для дії, оскільки вони перебувають у природі й у внутрішніх якостях людини. Найповнішу свободу людина може отримати у державі, без неї свобода не дає користі, бо «всі потерпають від того, що кожному прийде на гадку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боятися» [89, с. 373].

Т. Гоббс визначає природне право як свободу будь-якої людини використовувати свої сили на власний розсуд для збереження своєї природи, тобто як свободу робити все, що для цієї мети прийнятне. Природне право, однак, не слід плутати з природним законом, який розглядався філософом як розпорядження або загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що є негативним для її життя, а діяти так, як буде краще для збереження життя. Людина, за Т. Гоббсом, – істота розумна, тому загальним правилом і настановою розуму є пошук і дотримання миру, що становить фундаментальний природний закон. З нього, використовуючи дедукцію, філософ виводить цілий ряд інших природних законів, які конкретизують правило пошуку громадянського миру, зокрема: у разі готовності інших до миру людина зобов'язана в інтересах миру

задовольнятися таким ступенем свободи і відповідальності стосовно інших, який би вона припустила в інших стосовно себе; люди повинні виконувати укладені ними угоди; той, хто отримав благодіяння, повинен зробити так, щоб благодійник не покався у своїй доброті; кожний повинен пристосовуватися до всіх інших; помста повинна орієнтуватися на благо, яке має настати за нею; ніхто не повинен нічим виявляти ворожості до іншого; кожний повинен визнавати інших рівними собі від природи; посередникам миру мають бути надані гарантії недоторканності; ніхто не може бути суддею самого себе тощо. Інші закони вимагають дотримання морально-правових правил християнської цивілізації (милосердя, благочестя, скромності та ін.) [65, с. 77]. З вищенаведеного можна зробити висновок, що виконання правил природного закону вимагало високого ступеня відповідальності учасників суспільного життя, що, з іншого боку, гарантувало їм широкий обсяг свободи.

Т. Гоббс вказує на дві крайнощі регулювання людської поведінки, наводячи алегоричний приклад з водою, яка може зіпсуватися будучи обмеженою з усіх боків, або розповсюдитися скрізь за наявності виходів. В першому випадку «громадяни потерпають, якщо не роблять нічого без прямої вказівки закону, якщо ж останній дозволяє їм все – розбігаються у всі сторони; найбільша вільність, коли законом багато залишено на їх розсуд» [33, с. 17]. Під відповідальністю Гоббс розумів також загальну відповідальність співгромадян, які об'єднані суспільним договором, за дії своєї держави [17, с. 8]. Слід особливо наголосити, що термін «відповідальність» у науковий обіг ввів саме Т. Гоббс.

В епоху Просвітництва свобода починає набувати чітко вираженого нормативного характеру і розуміється як усвідомлена необхідність. Джон Локк (1632–1704 р.р.), як це зробив до нього Т. Гоббс і після нього Ж.-Ж. Руссо, припускає природний стан, в якому жили люди не знаючи ні законів, ні суспільних установок. Однак цей природний стан не є станом

боротьби, як це уявляв Гоббс, і не диким станом, як його уявляв Руссо, – це стан свободи, котра не обмежена нічим, і завдяки цій свободі виникає стан абсолютної рівності між людьми. Свобода розглядається Дж. Локком як природний стан, оскільки людина народжується істотою вільною, так само як вона народжується й істотою розумною. Отже, свобода є однаковою для всіх, вона існує чи не існує тому, що немає законів, які обмежують її та встановлюють правила користування нею. З цього випливає істотний висновок: якщо люди за своєю природою є вільними, то всі люди за природою рівні між собою (рівні за правом, хоча можуть бути і не рівні за силою). На його думку, свобода і рівність є умовами, на яких ґрунтуються права людини [90, с. 79].

Дж. Локк апелює до ідеї природних моральних характеристик людини. Джерела моралі філософ шукає в елементарних психічних реакціях людини, прагненні до приємних відчуттів і униканні болю. Ідея природної основи моралі була спрямована проти теологічної етики феодального абсолютизму, котра оголошувалась неправдивою. Природна мораль постає як життєве відчуття простої, добродісної людини, яка сама створює своє щастя, душевна рівновага якої гарантована її власною скромністю. Прагнення до щастя об'єднує фізичні, емоційні та інтелектуальні можливості людини і як цілісність стає законом природи [63, с. 133].

Дж. Локк вважав, що стан, який притаманний усім людям за природою, – це стан повної свободи в керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та собою так, як вони вважають за потрібне в межах закону природи. Природний стан повної свободи філософ розглядає як стан рівності, з якого виводяться принципи справедливості та милосердя, і стан взаємної любові. Станові природи притаманний закон природи, а розум, який є цим законом, навчає людство дотримуватися закону природи, що полягає в збереженні миру і безпеки людини та людства [91, с. 135]. Розмежування природної свободи і свободи людини в суспільстві полягає в тому, що в

першому випадку особа є вільною від будь-якої влади людини, тоді як в другому – вона повинна визнавати ту законодавчу владу, що встановлена за згодою всіх [31, с. 71].

Свобода в суспільстві відповідає створеному спільно законодавству – це свобода чинити за власною волею в усіх діях, коли це не суперечить загальновстановленим правилам добровільності і визнання гідності особи. Визнання гідності Дж. Локк пов'язує зі схильністю шукати спілкування й товаришувати з іншими, вважаючи це першою причиною об'єднання людей у політичні суспільства. Свобода людини і свобода діяти згідно зі своєю волею ґрунтується на тому, що людина має розум, що здатен навчити її закону, яким вона повинна керуватись, й примусити її зрозуміти, якої мірою в неї залишається свобода на власну волю. Надати людині необмежену свободу, перш ніж вона матиме розум, здатний керувати нею, – не означає надати їй привілей бути вільною за своєю природою. Таким чином, свобода – це сила діяти чи не діяти, згідно з приписами розуму. Сила спрямовувати здібності до дії в одних випадках на те, щоб викликати рух, а в інших – спокій називається волею. Дж. Локк наголошує, що оскільки «люди за своєю природою всі вільні, рівні й незалежні, то нікого не можна вивести з цього стану й підкорити політичній владі іншого без його на те згоди» [91, с. 180].

Тривалий час у науковій літературі свободу і відповідальність пов'язували з дією об'єктивної необхідності та її пізнанням відповідно до започаткованої Бенедиктом Спінозою (1632–1677 р.р.) традиції, яку в подальшому підтримали Г. Гегель і Ф. Енгельс. Раціоналізм Спінози базувався на тезі, що все існуюче пов'язане логічною необхідністю. Дійсність у всіх формах її проявів, у т. ч. соціальна, на думку філософа, є розумною і не випадковою, оскільки якщо у світі існує випадковість, тоді неможливо вести мову про закономірності. Вчений стверджував, що в такому логічно впорядкованому світі Бог прирівнюється до природи, тим самим проповідуючи пантеїстичний світогляд. Б. Спіноза прагнув по-новому

тлумачити людську свободу, висуваючи на перший план свободу від пристрастей, оскільки, на його думку, в міру поглиблення пізнання речей пристрасті втрачають силу [65, с. 79].

Досліджуючи право, мислитель зауважує, що мати природне право – означає здатність розповсюджувати свою владу на все, на що вона може бути розповсюджена. З цього випливає, що носієм «максимального природного права» є Бог, оскільки його владу ніщо не обмежує, а отже, він має природне право на все. Щодо людини, то слід вести мову про обмеження природного права, при чому мінімальною межею є право на існування, яке не може варіюватись залежно від суб'єктивних властивостей людини, оскільки носієм цього природного права однаковою мірою виступають як розумні, так і нерозумні, як сильні, так і слабкі, як свідомі, так і несвідомі. На думку філософа, припущення можливості заперечення цього права руйнує будь-які основи, на яких взагалі можна розбудувати цілісну та несуперечливу правову теорію. Право на існування є верховним, оскільки воно зумовлюється самою природою людини і не може бути запереченим державною волею, яка є сукупністю індивідуальних воль та індивідуальних прав. Водночас, право на існування є універсальним правом, яким керується людина, що живе за законами розуму, і людина, що слідує виключно законам власного бажання. Таким чином, Б. Спіноза окреслив природні межі відповідальності і свободи людини в суспільстві, які не можуть бути порушені навіть державною волею, і цією межею було визнано право на існування.

На думку філософа, право на існування з формального боку – означає лише свободу застосування належної індивіду могутності на збереження власного існування, а з матеріального боку воно може набувати будь-якого змісту, залежно від того, наскільки могутнім є конкретний індивід та його здібності. Перехід від природного до позитивного права філософ пояснює за допомогою моделі внутрішньої генези самого права, яке, крім індивідуального, набуває ще й колективного виміру. В цьому процесі

відбувається конкретизація змісту формально визначеного природного права на існування, яка спричиняє виникнення системи прав людини (право на життя, право на свободу думки, право на власність тощо); юридична формалізація права в системі державних законів [85].

Б. Спіноза вважав, що «свобода – це усвідомлена необхідність», яка виражається через пізнання закономірностей існування життєвого світу для узгодження дій людини з об'єктивними законами природи і суспільства. Мислитель показав відрив між уявленням про те, що зазвичай називають свободою і тим, яка вона є насправді. Філософ зробив центральним і домінуючим в онтологічному плані питання про свободу волі, нерозривно пов'язуючи його з принципом детермінізму і категорією необхідності [33, с. 17].

Продовжуючи цю думку Жан-Жак Руссо (1721–1778 р.р.) писав: «Відмовитися від своєї свободи – значить, відмовитися від своєї людської гідності, від прав людини, навіть від обов'язків... такий підхід несумісний з людською природою» [39, с. 91]. Філософ критикував сучасні йому суспільні порядки, що не відповідали принципам рівності, справедливості. Руссо вважав можливою і необхідною зміну людини шляхом зміни суспільного середовища. Водночас в його поглядах поєднувалося визнання природних прав людини з можливістю впливати на неї ззовні з метою її поліпшення [63, с. 129]. Згідно зі вченням Ж.-Ж. Руссо, через суспільний договір людина втрачає свою природну свободу та необмежене право на все, що її приваблює і чого вона спроможна досягнути, замість чого вона отримує громадянську свободу та право власності. Загальна свобода є наслідком людської природи, з якої випливає турбота про самозбереження, «і як тільки людина досягає розумного віку, вона стає єдиним суддею засобів, придатних для її самозбереження» [92, с. 137].

Ж.-Ж. Руссо вказував на те, що прогрес розуму не лише не супроводжується відповідним прогресом морально-гуманістичних початків

людського співжиття, а скоріше втрачає і ті паростки, що розвинулись до того. Здатність до морально-етичної рефлексії філософ вважав вродженою, інстинктивною реакцією природного індивіда, яка втрачається з розвитком раціональних форм мислення і дії. Це викликає занепад узвичаєних морально-етичних норм співжиття і є основним фактором, що призводить до появи і ствердження соціальної нерівності, а отже, нерівності щодо міри свободи та відповідальності. Таким чином соціальний порядок сприймається філософом як закріплення на користь привілейованої частини суспільства вже створеної чи сформованої соціальної нерівності, що утримує сумнівну моральну легітимацію. На думку Ж.-Ж. Руссо, суспільство за природою не може бути побудоване на раціональних засадах, а їх наявність скоріше роз'єднує ніж об'єднує людей. При цьому егоїстичному інтересу, як об'єднуючому і рушійному началу, слід протиставляти засновану на етичних засадах загальну волю, а на естетичних засадах – прагнення до природного, як до єдино можливої форми прекрасного [93, с. 20]. Лише таким чином може бути віднайдений втрачений зв'язок індивідуального і універсального і, відповідно, уникнути нерівності у свободі і відповідальності людини в суспільстві.

Подібних поглядів дотримувався Поль Анрі Гольбах (1723–1789 р.р.), який визначав свободу як можливість робити для свого щастя все, що допускає природа людини, котра живе у суспільстві. Соціальну необхідність, яка пронизує свободу кожного індивіда, він вбачав у вихованні, законі та суспільній думці, що є причинами, які повинні змінювати людей, впливати на їх волю, примушуючи сприяти загальному благу.

На думку Гольбаха, коли говорять, що природа створює всіх людей вільними, цим зовсім не хочуть сказати, що люди народжуються незалежними один від одного. Як тільки між людьми встановлюються певні взаємини, вони підкоряються твердим нормам, або регламентації; все своє життя вони підвладні законам, що наказують їм природою і розумом;

нарешті, на них поширюються закони суспільства, які, якщо вони справедливі, є нічим іншим, як правильним тлумаченням законів природи і розуму. Коли ці закони справедливі, вони дають громадянам можливість насолоджуватися настільки повною свободою, наскільки це можуть допустити природа і розум відповідно до потреб і умов життя суспільства. Таким чином, свобода – це можливість робити для свого щастя все, що допускає природа людини, котра живе в суспільстві. Це визначення дозволяє, на думку філософа, відрізнити дійсну свободу від тієї повної, але нездійсненої незалежності, яка не була долею людини; воно показує, настільки свобода відрізняється від нерозважливого свавілля, прояв якого може принести лише шкоду [94, с. 339]. Раціональний сенс цих міркувань полягає у спробі довести, що свобода неможлива без усвідомлення необхідності, однак Гольбах не просто обмежив суть свободи лише підпорядкуванням необхідності, але й підкреслив її творчу особливість.

Отже, підкреслимо, що Гоббс, Локк, Спіноза дотримувалися поглядів, що детермінація у суспільстві і в природі – тотожна і, вони не заперечували свободи взагалі, але вважали, що вона полягає лише в здатності розумно діяти відповідно до необхідності. Збіг свободи і необхідності в поглядах матеріалістів принципово відрізняється від учення стоїків: в стоїків природна необхідність відповідає об'єктивним законам, які потрібно пізнати; в матеріалістів природна необхідність ототожнювалась з долею [79, с. 33].

Така відмінність в уявленнях про характер взаємодії людини і суспільства є наріжною в розумінні соціальної відповідальності філософією Нового часу: принцип пізнання людиною законів буття, який передбачає не сліпе підпорядкування людини цих законам, а їх пізнання, і поведінку людини, що відповідає цим законам. Таким чином була розкрита сутність вільної людини, що віддзеркалюється у соціальній відповідальності.

Давид Юм (1711–1776 р.р.) вважав, що основним недоліком гуманізму є ідеалізація людини, оскільки людська істота схильна до помилок і афектів

та мало керується у своїй поведінці розумом, бо в її моральному житті велику роль відіграє чуттєвість. Розум людини філософ відокремлює від моральності, адже мотиви вчинків людини визначаються їх причинами, звідси можна зробити висновок, що у людини відсутня свобода волі [95].

Юм не повністю підтримував природно-правову парадигму, хоча й теоретично погоджувався з багатьма її положеннями та концептами, які перетлумачував у контексті власних міркувань. Юм визнавав доцільність і необхідність для функціонування суспільства саме тих регуляторів, що містяться у природних законах. Він вважав, що суспільство абсолютно необхідне для благополуччя людей, а природні закони настільки ж необхідні для підтримування суспільного ладу. Однак, філософ не поділяв уявлення про людську природу як цілісність, що дорівнює самій собі в усіх індивідах, – для нього вона представлена сукупністю афектів, комбінація яких завжди індивідуалізована, а їх дія передує будь-яким раціональним визначенням. Природні закони Юм тлумачить як пізніші закони раціоналізації, що самі походять з афектів і мають на меті їх приборкати. Вони мають конвенційну природу і цілковито штучне походження. «Ті правила, за допомогою яких встановлюється власність, права і обов'язки, не містять в собі однак природного походження, але натомість мають багато ознак штучного винаходу» [96, с. 568]. Вони є цілеспрямованими встановленнями людської волі задля суспільного блага. Отже, виправдані, необхідні і корисні як саме суспільство, але позбавлені безумовності природної вимоги.

Загальним принципом, що виправдовує суспільну інституцію, закон або систему відносин є їх корисність для суспільства. Отже, моральним, законним, приємним вважається те, що корисне. Юм визнає договірну форму управління суспільством, і спрямованість цього договору на примирення індивідуальних егоїзмів у суспільному житті. Філософ, однак розглядає цей договір як цілковито волевстановлену конвенцію, позбавляє його того

безумовного і усталеного змісту (а разом й онтологічного статусу), який суспільний договір отримував на основі природних прав. Це закономірно приводить Юма до визнання примусу і насильства як головних чинників створення і існування суспільства [97, с. 26–36].

Каузальність, на думку Юма, з'єднує усі чуттєві враження у єдину та цілісну в часі та просторі картину світу, але досвід ніколи не дає чогось більшого за просту послідовність окремих чуттєвих вражень, з якої принципово неможливо вивести логічно необхідний зв'язок одного враження з іншим. Останнє було б можливим лише у разі, якби ми спромоглися довести, що якесь наше чуттєве враження є логічно неможливим за відсутності якогось іншого попереднього враження; але така перспектива видається явним абсурдом. Казати ж, що «кожен наслідок повинен мати причину, оскільки це передбачається самою ідеєю наслідку», – це так само, як казати, «оскільки кожен чоловік повинен мати дружину, всі люди мають бути одруженими»: якщо причина навіть і міститься у самій ідеї наслідку, то це ще не доводить, що «будь-якому буттю має передувати якась причина» [98].

Юм висунув тезу, що причинність у суспільних явищах інша, ніж у природних, чим намагався знайти вихід із труднощів і протиріч детерміністської позиції. Філософ виходив з того, що в праві і моралі діяльність людини залежить від інтелекту і волі та запропонував розрізнити два види причинності: об'єктивну – в природі; частково суб'єктивну – у сфері людської діяльності. Причинність розумілася Юмом не як примус, а як регулярна послідовність причин і наслідків.

Таким чином, введення в детермінізм суб'єктивного елементу було спробою знайти більш гнучке вирішення антиномії детермінізму й свободи волі і поєднання свободи та необхідності. Оскільки вільні дії – це детерміновані, але не вимушені дії, то морально підзвітний індивід лише у тому випадку, коли вчинок є результатом активності його власного

характеру, схильностей. Тобто індивід відповідає за те, що було детерміноване його власною, індивідуальною природою. Звідси веде свій початок напрям, який в сучасній філософії розглядає свободу як самодетермінацію [79, с. 35].

Логіка революційних перетворень Нового часу потребувала теоретичного й морального обґрунтування, що поставило перед філософією нове соціальне завдання. Формування нової моделі суспільного життя потребувало нового переосмислення проблеми людини. Відродження та Реформація поставили цю проблему, але не розв'язали її: Ф. Петрарка, М. Фічіно, П. Помпонацці започаткували розгляд людини як істоти, яка сама забезпечує себе; Н. Макіавеллі знайшов головну спонукальну силу соціальної енергії – матеріальний інтерес; реформатори М. Лютер, Ж. Кальвін, У. Цвінглі та інші спробували вивести людину з-під влади церкви [99, с. 237].

Проте реальне життя з його невирішеними соціальними проблемами залишалося поза межами теоретичних пошуків розв'язання проблеми людини, її свободи та відповідальності. Новий час поставив проблему людини на реальний ґрунт практичних соціальних, політичних, економічних та моральних відносин. У загальному вигляді вона постала як проблема «природних прав» людини, котрі і окреслювали межі свободи та межі відповідальності особистості. Французькі матеріалісти XVIII сторіччя проголосили, що людина має від народження природні права, а завдання суспільства полягає в тому, щоб сформувати умови для їх реалізації. Таким чином, філософія Нового часу постає як теорія реалізації природних прав людини в різноманітних сферах життя.

Саме в період Нового часу в європейській правовій думці основні положення теорії природного права набули систематизованого вигляду та всебічного теоретичного обґрунтування. Ідея права постала не як сукупність можливостей, дарованих Богом людині, як це було в середньовічний період становлення правової думки, а «у вигляді логічно розбудованої понятійної

конструкції, що включала в себе цілий ряд базових для сучасної правової теорії понять і дозволяла обґрунтувати їхній взаємозв'язок через звернення до універсальної людської природи, а не до певного трансцендентного принципу, чий вплив на право можна було лише постулювати, але жодним чином не можна було довести» [85, с. 39–44].

Філософсько-правове мислення Нового часу відчуло на собі вплив натуралістичних поглядів, атомістично-механістичного мислення. Так, соціальна проблематика того часу досліджується Г. Гроцієм, Ф. Беконом, Дж. Локком, Т. Гоббсом, Ш. Монтеск'є та ін. з позицій природного права, крізь призму ідей та вимог природно-правової справедливості, що мають панувати у відносинах між людьми. Кожна людина розумілась як природна істота і за законом природи має право відстоювати своє життя, свободу і власність. Людина відповідно до закону природи та веління розуму має жити так, щоб не нашкодити іншому – в цьому містився один із основних принципів відповідальності того часу. Слід погодитись, що погляди мислителів цієї доби на людину доволі механістичні: людина розглядалась цілком розумною істотою, що має жити відповідно до велінь власного розуму і таких самих розумних законів природи. Особливо прямолінійно тлумачив людину і право Т. Гоббс, а слідом за ним Ж.-Ж. Руссо: людина має жити так, як наказує суверен, держава, вдовольнятися тим обсягом свободи, який вона окреслить, жодного вільного вибору для неї не передбачено [72, с. 116–121].

У міру розвитку суспільних стосунків і філософської думки складається виразне розмежування понять цивільної чи зовнішньої і моральної або внутрішньої свободи. Однак, головним досягненням розвитку філософсько-правової думки Нового часу було визнання того, що в обох випадках єдиним суб'єктом свободи і відповідальності є людина. «Визнавалася цивільна рівність за кожною людиною у суспільстві в прагненні зберегти свою свободу, щоб стикаючись вони мінімально заважали

один одному, всі в рівній мірі відмовлялися від своєї свободи на користь суспільства. Це було єдиним, задовільним поясненням вторгнення суспільства в справи індивіда і називалося теорією суспільного договору» [79, с. 42].

2.2 Філософсько-правова проблема відповідальності у Німецькій класичній філософії

Німецька філософія права другої пол. XVIII – поч. XIX ст. являє собою єдине духовне утворення, що вбираючи досягнення сучасної з нею культури та цивілізації, була покликана здійснити критичну рефлексію права, суспільства і держави. Представникам німецької філософії вдалося задовольнити вимоги свого часу, при цьому зберігши ідею високої культурної, гуманістичної місії філософії і права, що остаточно здолала механістичний та метафізичний характер світогляду, котрий панував до цього часу у вченні про людину, суспільство і мислення. Враховуючи наукові досягнення минулого, філософи цієї доби відновили діалектичний спосіб мислення, що склався ще в класичну епоху античності, для якого характерне тлумачення світу як єдиного цілого, що розвивається через вирішення протиріч між такими протилежними початками, як природа і суспільство, особа і держава, право і моральність і т. д. [100, с. 37]. Погоджуємось, що філософи цієї доби кардинально змінили вихідні парадигми з протиставлення людини природі до визнання людини як головної мети і сенсу пізнавальної діяльності [101].

Цей етап розвитку правової відповідальності пов'язаний з новим теоретичним обґрунтуванням, запропонованим Гегелем, Гете, Кантом, Фейєрбахом, Фіхте, Шеллінгом, Шопенгауером, котрі прямо чи опосередковано досліджували феномен відповідальності у філософській науці із позицій категорій свободи та необхідності. Підкреслимо, що саме

філософська проблема діалектики свободи і необхідності стала важливою методологічною основою розуміння феномену відповідальності. Свобода, розглянута поза рамками необхідності, породжує не відповідальність, а свавілля, уседозволеність, волюнтаризм. Таким чином, чим більше важлива і масштабна виконувана особою соціальна роль, тим вище повинна бути її соціальна відповідальність як у розумінні усвідомлення значущості своєї діяльності, так і щодо тих несприятливих наслідків, що повинні впливати за діяннями, котрі суперечать соціальним вимогам [1, с. 25].

Крім того, вчення про свободу і відповідальність доповнювалися вченням про поєднання свободи і примусу, початком розвитку правових інститутів свободи. Так відповідальність з морально-політичного поняття перетворювалась у правове.

Представники ідеалізму, одним із яких був Іммануїл Кант (1724–1806 р.р.), «розвивали поняття відповідальності як почуття обов'язку, усвідомленого розуміння морального завдання людства, змісту і призначення його діяльності» [20, с. 22]. Кант дав обґрунтування суб'єктоцентристської картини світу, де в центрі світу людина і її ставлення до оточуючого світу. При цьому людина первинна, а світ є результатом розумних вчинків людини, котра усвідомлює свій обов'язок [63, с. 153]. Відповіді на питання «що таке людина» можна лише подивившись, що вона робить. Основними формами діяльності людини, за І. Кантом, є: пізнання; практика; пізнання, поєднане з практикою, що породжує творчість. Філософ стверджує, що людина – творець, який знаходиться у двох світах: у світі явищ, де вона є лише ланкою причинного ланцюга і заручником обставин, оточення і виховання; у світі свободи, який даний їй зсередини і який ріднить її з Богом. У творчості людини реалізується зв'язок між двома світами. Людина, яка наділена частинкою божественної сутності – творчістю, повинна діяти, а володіючи свободою волі, брати на себе ризик самостійного рішення і відповідальність за наслідки своїх вчинків [34].

Для І. Канта характерним є ствердження свободи людини, дії якої зв'язуються з вищою моральною вимогою – категоричним імперативом. Така моральна вимога містить приписи щодо вчинку, який виступає засобом для досягнення результату як цілі і є продуктом здатності людини до свободи дії на основі вищих безумовних принципів. «Що ж це за закон, уявлення про який, навіть безвідносно до очікуваного від нього результату, має визначити волю, щоб остання могла вважатися неодмінно і безумовно доброю?», – запитує філософ. І відповідає: «Це значить, я завжди повинен діяти тільки так, щоб я також міг бажати перетворення моєї максими в загальний закон» [102, с. 238]. Це є об'єктивним принципом та імперативом, як форма, відповідно до якої повинна діяти людина. Уявлення про об'єктивний принцип, який розглядається Кантом як примусовий для волі, називається велінням розуму, а формула веління – імперативом. «Всі імперативи виражені через обов'язок і цим визначають відношення об'єктивного закону розуму до такої волі, яка за своїм суб'єктивним характером не визначається цим з необхідністю (примусом)» [102, с. 251].

Імперативи, за І. Кантом, поділяються на гіпотетичні та категоричні. Гіпотетичні являють практичну необхідність можливого вчинку як засіб досягнення певної мети. Гіпотетичний імператив говорить лише, що вчинок добрий для якої-небудь можливої чи дійсної мети. Категоричний імператив представляє який-небудь учинок як об'єктивно необхідний сам по собі, безвідносно до якої-небудь іншої мети. Він стосується не змісту вчинку і не того, що за ним слідує, а форми і принципу, з якого випливає сам учинок. Цей імператив філософ називав імперативом моральності, оскільки суттєво добре в цьому вчинку полягає у переконанні, а наслідки можуть бути будь-які. Вищий моральний закон Канта має кілька формулювань, наприклад: «дій тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»; «дій так, щоб ти завжди ставився до людства й у своїй особі і в особі всякого іншого так само, як до

мети і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу»; «дій так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу загального законодавства». Проте імперативи є лише формулами для вираження відношення об'єктивних законів взагалі до суб'єктивної недосконалості волі людини. Таким чином, Кант виділяє об'єктивні закони веління (імперативи) як формули чи принципи та суб'єктивну волю особи. Це дає підставу стверджувати, що категоричний імператив проявляється у категоричності не дії у відповідності до морального принципу, а у категоричності дії відповідно до доброї волі щодо досягнення добра, що проявляє сутність імперативу в ім'я цього добра [103, с. 31].

Кант розумів волю як здатність визначати саму себе до здійснення вчинків згідно з уявленнями про ті чи інші закони. Вільна свобода волі, опосередкована категоричним імперативом, є моральною свободою, свободою доброї волі. «Автономія волі є єдиним принципом всіх моральних законів... Автономія волі є такою якістю волі, завдяки якій вона для себе – закон (незалежно від будь-яких властивостей предметів веління)» [102, с. 283]. Якщо воля шукає закон, який її буде визначати, то це спричиняє гетерономію. Воля в цьому випадку не сама дає собі закон, а її дає об'єкт через своє відношення до волі. Моральний закон, вважав І. Кант, виражає не що інше, як автономію чистого практичного розуму, тобто свободи, що сама є формальною умовою всіх максим, лише за якої максими й можуть відповідати вищому практичному закону [104, с. 351].

Моральна свобода людини полягає в усвідомленні і виконанні обов'язку перед собою й іншими людьми, коли існують свобода волі і воля, підпорядкована моральним законам [105, с. 55]. Кант вважав, що для того, хто звик до свободи, немає більшого нещастя, ніж бути відданим у владу такої ж істоти, яка може примусити людину відмовитися від своєї волі. Автономія людини визначається у свободі від зовнішнього примусу, насильства, неволі чи маніпуляції та від внутрішніх мотивацій, спонуканих

бажаннями, пристрастями чи упередженнями. Свобода є відсутністю зумовленості як такої, що діє в природі як форма детерміністичних взаємозв'язків чи законів. Вільна людина вчиняє дії, що є наслідком її вибору, основою якого є розум [31, с. 150].

Поведінка, закон якої співпадає із законом природи, за Кантом, не має жодного відношення до морального закону. Те, чого немає в природному законі, – це внутрішній примус. Моральну спроможність «вільного самопримусу» Кант називає доброчесністю. «Доброчесність є твердість максими людини при дотриманні свого обов'язку – будь-яка твердість пізнається через ті перешкоди, які вона може подолати, для доброчесності ж такі перешкоди – це природні схильності, які можуть зіштовхнутися з моральним наміром» [106, с. 329].

Слід зауважити, що визначення свободи Канта має подвійний характер. З одного боку, це визнання прагнення людини до самовияву і самореалізації, з іншого – це певний ідеал чи принцип, з яким повинні узгоджуватися вчинки особи. Однак, самі вчинки набувають «ознак необхідності, або ж належності до правильного вибору», тобто свобода як повинність залишається лише формальним виявом людської здатності до неї. Якщо формально свобода виявляється у формі прав людини, то реально вона може бути реалізована чи здійснена лише будучи пов'язаною з практичними діями та правовою відповідальністю перед іншими [35, с. 44].

Моральні закони виступають як імперативи, що заохочують чи забороняють певні дії як морально можливі чи неможливі. Це призводить до появи концепції обов'язку. Дотримання чи недотримання обов'язку супроводжується моральним почуттям, задоволенням чи до певної міри болем. Однак моральні почуття являють собою лише суб'єктивні наслідки, а не основу цих законів [107, с. 115]. Справжній моральний настрій людини повинен полягати в тому, щоб не очікувати нагород ані в цьому, ані в іншому світі, а виконувати свій обов'язок безвідносно до яких-небудь надій [108]. На

відміну від умовних правил поведінки, обов'язок виступає за своєю суттю абсолютною вимогою, слідувати якій потрібно безумовно. Однак, оскільки свобода волі становить найвищу засаду моральності Канта, то цінним є те, щоб в основі виконання обов'язку, тобто відповідальності, була добра воля людини [109, с. 56]. Тому моральну цінність діяльності потрібно вбачати лише в тому, що вчинок здійснюють через почуття обов'язку тому, що людина є відповідальною. Обов'язок людини щодо самої себе полягає в тому, щоб вона зберігала людську гідність в самій собі.

I. Кант аналізує проблему свободи у світлі визначальної для його філософської системи протилежності між світом явищ і світом речей у собі. Перший – безпосередньо спостерігається людиною, є предметом її досвіду, другий – перевершує її пізнавальну здатність, проте має пряме відношення до її власної глибинної сутності. Як явище емпіричного світу людина є цілком обумовленою, абсолютно невільною істотою, проте як річ у собі, тобто у своєму сутнісному аспекті, вона незалежна від будь-яких емпіричних детермінацій і є, відповідно до свого сумління, вільним і відповідальним суб'єктом. Зумовленість чинниками повсякденного досвіду формує в людини емпіричний характер, цілком придатний для раціонального осмислення, проте як громадянин світу надемпіричного, світу речей у собі, кожен має характер розумово осяжний, за який і несе відповідальність. Що ж до конкретних закономірностей і механізмів, які роблять можливими феномен свободи волі, то намагатися їх пізнати й описати неможливо і непотрібно. За Кантом, про свободу свідчить людині її моральна свідомість: ти можеш, оскільки ти мушиш виконати свій обов'язок [110, с. 70–82].

Підсумовуючи вищесказане слід підкреслити, що Кант дає обґрунтування відповідальності виходячи із вчення про свободу волі. Філософ різко розмежовував сферу необхідності, яку поширив на природу, і свободи, яку розповсюджував на суспільство та мораль. Стверджуючи несумісність законів свободи і необхідності, Кант вводить поняття обов'язку,

яке розуміє як моральну необхідність, самопримус вільної волі, внутрішню необхідність. У вченні Канта сформувалися дві важливі проблеми: з одного боку, визнаючи несумісність сфер свободи і необхідності, філософ сформулював, що вільна воля обмежується моральною необхідністю. Отже, немає антиномії, а просто в кожній сфері є своя специфічна необхідність, що вимагає свого осягнення. Таким чином, моральна необхідність є не природним, а соціальним феноменом. З іншого боку, Кант розглядає обов'язок як вищу відзнаку вільної, розумної істоти, через яку виявляється специфіка людини. Людина є відповідальною лише тоді, коли її дії залежать від її волі, коли у вчинку людина була суб'єктом, тобто активним, творчим початком [79, с. 41].

Слід погодитись, що для І. Канта етична свобода – це автономія практичного розуму, його самовизначення за допомогою етичного закону. Тому вільна та людина, в якій етичні мотиви відіграють вирішальну роль під час вибору. Невільним є той, хто слідує зовнішній хвилиній спонуді або пристрастям, які є постійними спрямуваннями волі, однак розвиваються із зовнішніх спонук [111, с. 573]. Таким чином, хоча Кант не використовує термін «відповідальність», він зробив вагомий внесок у її розвиток своїм вченням про обов'язок, зокрема про внутрішнє ставлення людини до обов'язку. Розглядаючи належне як обов'язок доки воно є зовнішньою вимогою філософ стверджує, що належне стає внутрішньою моральною свободою, коли поведінка людини свідомо підпорядкована виконанню належного.

Ідеям Канта співзвучні філософсько-правові погляди Йогана Готліба Фіхте (1762–1814 р.р.), який вважав, що люди не можуть існувати разом, доки кожен з них не обмежить свою свободу свободою інших людей. Якщо збирається разом мільйон людей, то кожна окрема особистість може побажати для себе стільки свободи, скільки це взагалі можливо. Проте людина об'єднує волю всіх в одному понятті, і сума можливих свобод

ділиться на рівні частини. Тобто, щоб вільними були всі разом, свобода кожного була обмежена автономією всіх інших людей. Саме це обмеження, завдяки якому реалізується єдина воля всіх, здійснюється за допомогою юридичних норм [112].

За Фіхте, людина як така визначається не шляхом співвідношення з речами світу, а за допомогою співвідношення з іншими людьми. Одного «Не-Я» (речей, що не володіють свідомістю) недостатньо для визначення людини як розумної та вільної істоти. Інтерес до речі і до Іншого відрізняються не у формальному, але в змістовному плані: «Не-Я», рід виступає як чуже; «Інший» сприймається як подібний, але не тотожний. Людина як індивід, як природне тіло визначається у відношенні до чужого, як особа – за допомогою обмеження подібними до нього Іншими. Вони не зневажають його свободу, але «відображають» її. Взаємодія з Іншим формує вихідний феноменальний образ людини. «Я» визначається не лише через протиставлення до «Не-Я», але і через рід як сукупність інших «Я». Щоб самовизначитися в теоретичному плані, людина, за Фіхте, повинна сконструювати таку систему стосунків і себе саму в рамках цієї системи на основі свободи і відповідальності. Фіхте у дусі німецького ідеалізму вважає все подібне тотожним. Не виділяючи в рамках «подібного» протистоячі категорії «своє» і «інше», він спекулятивно «знімає» будь-яку індивідуальність тотальністю родового. Фіхте розмірковує не про людську індивідуальність, а визначає суть людини взагалі, а тому він вважає поняття людини невіддільним від поняття роду. Людина стає людиною лише серед людей і не може бути тут чимось іншим. Якщо має бути людина, то мають бути і люди – без цієї умови не було б людини. Таким чином, поняття людини не є поняттям окремого, бо це неможливо, навпаки, воно, за Фіхте, тотожне поняттю роду [113, с. 124–125].

Фіхте переніс аналіз поведінки людини на процес історичного розвитку суспільства, включивши в необхідний порядок детермінації увесь

історичний досвід. Хоча, на думку філософа, емпіричний зміст історичного життя є ірраціональним, він від цього не стає випадковим і не випадає із загального детермінізму всього, що відбувається й існує. Якщо здається, що історичне буття могло б бути іншим, то це лише видимість випадковості, яка походить від того, що воно не є зрозумілим. Однак послідовність, з якою філософ стверджував принцип всезагального детермінізму, створювала труднощі для вчення про свободу людини. Це вимагало вирішення питання, яким чином у світ індивідуальної і соціальної необхідності могла увійти свобода. Фіхте вважав, що свобода можлива для людини у тому самому світі, де панує необхідність. Відмовляючись від кантівського протиставлення надчуттєвого світу чуттєвому, філософ стверджував, що свобода і необхідність співіснують в одному світі. Необхідність стає свободою завдяки акту пізнання. Пізнана і осягнута необхідність дій людини перестає бути зовнішньою силою, що примусово нав'язує людині образ її поведінки і долі. Таким чином, Фіхте дійшов до висновку, що необхідність, яка панує в житті людини та в історичному розвитку суспільства, будучи пізнаною, перестає протистояти свободі [114].

Фіхте підійшов до нового розуміння людини, а саме, вказував, що людина є результатом творення самої себе. Проте наприкінці своєї кар'єри, заперечуючи самого себе, філософ доходить до висновку, що прагнення людини до самостійності є вираженням корінного зла в людині, самоутвердженням егоїстичного індивідуалізму, тому свободу він став тлумачити як звільнення від усього індивідуального, як відмову від самості. Доти, поки людина прагне бути сама по собі, Бог не приходить до неї, бо ніхто з людей не може стати Богом. Як тільки вона усуне себе повністю, залишиться Бог і буде всім у всьому, завдяки чому людина зможе перейти до вищого життя. У Фіхте розуміння самореалізації протягом його творчого життя кардинально змінюється: від західного індивідуального уявлення щодо

можливостей людини до східного самозречення людини від своєї індивідуальності [115, с. 129–132].

Фіхте вважав суперечність між необхідністю і свободою головною проблемою етики, визнаючи, що воля людини і уся її духовна діяльність взагалі детерміновані таким же чином, як і фізична природа. Людина підкоряється законові причинової зумовленості не тільки як частина або явище природи, а й як суб'єкт громадянського історичного процесу. Така детермінованість позиціонується настільки жорсткою, що Фіхте визнає усі поняття про випадковість лише удаваними, такими, що виникають з недостатнього розуміння суті справи, з необізнаності. Фіхте вбачає в свободі не безпричинний акт, а дію, що ґрунтується на пізнанні необхідності. Однак, на відміну від Спінози, Фіхте вводить поняття ступеня свободи, що фіксує доступність свободи людям залежно від рівня історичного розвитку суспільства, в якому індивід перебуває, а не від індивідуальної мудрості. Свобода складається не з вилученої природної чи суспільної необхідності, а з добровільного підкорення людини законам та цілям людського роду. Таке підкорення базується на суспільному пізнанні необхідності [114]. Таким чином, філософ розумів відповідальність, передусім, як добровільне підпорядкування людини нормам права.

Далі своїх попередників еволюціонував Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831 р.р.), який вважав, що одиничне підкоряється загальному, інтереси особи підкоряються інтересам суспільства. Людина може бути лише тоді вільною, коли й інша людина – також вільна і визнається нею вільною. «Ця свобода одне в одному з'єднує людей внутрішнім чином: тоді як, навпаки, потреба і необхідність зводить їх разом тільки зовнішньо. Тому люди повинні прагнути до того, щоб віднайти себе одне в одному. Однак, це не може статись до того часу, доки вони залишаються під владою своєї безпосередності, своєї природності, оскільки ця остання якраз є тим, що їх роз'єднує і перешкоджає їм бути одне щодо одного вільними» [117, с. 241].

Гегель виходить з того, що людина повинна бути більш, ніж щасливою – вона повинна бути вільною. Свобода віднесена філософом до сутнісних основ буття людини, вона має більш важливе значення навіть ніж щастя, оскільки щасливою особа може бути або не бути, прагнути до нього чи ні, а от позбутися свободи вона може лише разом із своєю сутністю. У визначенні свободи Гегеля, важливим є не просто можливість чогось бажати і отримувати бажане, а те на що це бажання спрямоване, що воно собою стверджує. Свобода є не просто нічим не утиснутою свободою волі, а й змістом бажання, тим, що воно несе у собі. Якщо свавілля – є теж нічим не утиснуте воління, але воно несе у собі хибний зміст, є не розумним, порушує свободу й права інших і тому свободою не є. Інакше кажучи, свобода – це не лише форма, а й зміст, який повинен бути розумним. Для Гегеля важливим є не тільки зміст свободи, але і його форма, оскільки людина повинна не лише мислити як вільна особа, а й діяти у відповідності до свободи, проявляти цей зміст назовні, тільки поєднання форми і змісту становить справжню свободу. Справжня свобода волі виражається не тільки у свободі бажання, а й в розумному самообмеженні. Свобода волі особи може як відмовитися від всіляких меж, так і їх встановити – і перше, і друге буде проявом свободи. Свобода волі повинна увесь час співвідносити свою суб'єктивність із загальним, тільки у їх гармонійному поєднанні може бути свобода взагалі. Таке співвідношення виражає самоконтроль, самооцінку особи щодо своїх бажань та прагнень, щодо відповідності своєї суб'єктивної волі загальній [118].

Висловлюються міркування, що у філософії Гегеля право, мораль, традиція, соціальна і державна організація є наукою про свободу волі. Усвідомлення свободи формується у переходах від права до моралі, а від неї – до конкретної моралі, і нарешті, до держави. Важливим тут є ствердження, що тільки свобода волі може задовольнятися, коли людина усвідомивши шукає і завжди знаходить свободу у загальній і розумній

організації свободи. Свобода є позитивною і діє тільки у той спосіб, у який об'єктивно вона розумна, тобто є загальною: конкретна свобода – це не свавілля індивіда, яке неможливо усвідомити, неможливо здійснити, і людина вільна тією мірою, в якій вона бажає свободи людини у вільній спільноті [119, с. 61–63].

Свобода – це закон рівно ж настільки, наскільки він є розумним, мірою того, як він виражає зміст індивідуальної розумної волі, по змозі того, як він постає осмисленим принципом, який, відповідно, може визнаватися і визнається громадянами.

У моральності свобода набуває своєї загальності, а індивідуальна воля визнає її існування і цінність. Гегель зазначає, що якби воля не була загальною, то не існувало б ніяких дійсних законів, нічого, що могло б справді зобов'язувати всіх. Кожен міг би чинити так, як йому заманеться, і не звертати увагу на свободу інших. Те, що воля є загальною, витікає з поняття її свободи. Свобода якраз і полягає у невизначеності волі, інакше кажучи, у тому, що воля не має всередині себе ніякої природної визначеності. Воля сама по собі, відповідно, є загальною волею [120, с. 27–28]. Саме завдяки усвідомленню цінності загальної волі стають можливими зобов'язання і відповідальність, оскільки загальність волі включена до її поняття.

Суб'єктивна розумна воля людини не виступає як дещо протилежне загальній волі або свободі, вона теж складає її зміст. Таке взаємне визнання суб'єктивної і загальної волі набуває особливого значення щодо найважливіших питань суспільного життя. Ці питання регулює право, тому гармонійне поєднання суб'єктивної і загальної волі має місце і необхідне саме у праві, оскільки у ньому діють формально визначені зобов'язання. Свобода виступає як сутність людини, її вище право, однак вона також є частиною загальної свободи і процесу її розвитку у навколишньому світі та розвитку об'єктивного духу. Свобода може бути пізнана не через свою абстракцію, а через конкретні об'єктивні форми свого прояву. На прикладі

людини, свобода може бути втіленою у її вчинках, на прикладі розвитку об'єктивного духу – у праві, яке і є реалізованою свободою. Завдяки своїй універсальності, воно відноситься до всіх, хто йому підпорядкований, і у той же час може застосовуватися до кожного окремого випадку. Гегель зазначає, що істина робить дух вільним, а свобода робить його істинним [117, с. 25]. Свобода виступає необхідною умовою істинності духу, у свободі проявляється його сутність.

Право, яке Гегель називає свободою, постає як система підпорядкування. Свобода є знанням і усвідомленням такого підпорядкування. При цьому Гегель виділяє три основні форми конкретизації поняття свободи і права: абстрактне право, мораль і моральність. У сфері абстрактного права воля безпосередня, це право абстрактно вільної особи для себе. Визначеність свободи волі постає тут як самоусвідомлення про себе в якості абстрактного і вільного «я». Така одинична воля є особою. Абстрактне право має своїм змістом те, що в основі права лежить свобода окремої людини. За Гегелем, основна заповідь права є такою: «Будь особою і поважай інших як осіб» [121, с. 65].

У сфері моралі воля із зовнішнього наявного буття переходить у суб'єктивну одиничність, котра протистоїть загальному, що роздвоєне у вигляді внутрішнього добра і зовнішнього світу [122, с. 56]. Мораль розглядається як подальший розвиток свободи, тобто підготовка реалізації свободи в об'єктивному світі. «Цінність людини визначається її внутрішньою поведінкою, і точка зору моралі є, таким чином, свободою, що існує для себе» [121, с. 128]. У сфері моральності досягається поєднання двох попередніх сфер. Свобода постає не лише як право суб'єктивної волі, але як дійсність і необхідність [122, с. 56].

Сприймавши основні положення Канта про те, що моральна необхідність є соціальним феноменом і про активну роль суб'єкта в суспільстві, Гегель розвинув їх з діалектичних позицій. Філософ

стверджував, що «юридичні закони – закони, що мають своїм джерелом людей ... Людина не зупиняється на тому, що наявне, а стверджує, що усередині себе самої вона володіє масштабом права. Вона може підкорятися необхідності і владі зовнішнього авторитету, але ніколи вона їм не підкоряється так, як вона підкоряється необхідності природи, бо їй завжди говорить її внутрішній голос, як повинно бути, і в собі самій вона знаходить підтвердження або не підтвердження того, що має силу закону. У природі найбільшою істиною є те, що взагалі існує закон. У правових же законах розпорядження має силу не тому, що воно існує, а кожна людина вимагає, щоб воно відповідало її власному критерію» [121, с. 18]. Підкреслюючи, що в суспільстві діє специфічна необхідність – неприродна, Гегель стверджує, що соціальна необхідність створюється самими людьми. Таким чином було закладено абсолютно новий підхід до розуміння взаємин загального і одиничного, людини і суспільства, до розуміння вмісту соціальної відповідальності. «Принцип розумного підпорядкування тут не підходить і, як наслідок, відповідальність лише як підзвітність не відповідає характеру зв'язку» [79, с. 41].

Йоган Вольфганг Гете (1749–1832 р.р.) присвятив цілком своє життя поясненню природи людини, з'ясуванню її можливостей. Й. Гете можна назвати прикладом людської універсальності та всебічності, що межує з фантастичністю. Філософ запропонував правила життєвого шляху: справжній індивідуалізм можливий тільки через універсалізм; бачити – значить завжди бачити ціле; істина – це плідність. Й. Гете наголошував, що у людському дусі, як і у Всесвіті, немає нічого ні вгорі, ні внизу, оскільки все вимагає рівних прав відносно до загального центру, приховане існування якого виявляється саме у гармонійній співвідносності з ним усіх частин. Відповідь на запитання, як стати «всім» і при цьому залишитися собою, Гете дав у «Фаусті», де він вказував, що бути собою – значить бажати і бути здатним змінювати свій вчорашній образ. Встояти перед життям, наголошував

філософ, можна лише починаючи кожний божий день так, ніби це найперший день, але, водночас, всі духовні образи повинні бути з'єднані в ціле, що можливо лише завдяки творчій діяльності. Власним життям Гете продемонстрував приклад творення людиною самої себе, реалізації свого потенціалу на шляху до тих висот, на які тільки здатна людина. У ХХ ст. П. Валері написав про Й. Гете, що він є однією з найкращих спроб людини уподібнитися богам [34].

Пізніше Ніцше писав, що «Гете – це явище не німецьке, а європейське... Він носив у собі його найсильніші інстинкти: чутливість, ідолатрію природи, антиісторичне, ідеалістичне, нереальне, революційне... Він не звільнявся від життя, він входив до нього... Гете створив сильну, високоосвічену людину, у всіх відносинах фізично спритну, що тримає саму себе в шорах, що поважає саму себе, яка може наважитися дозволити собі всю повноту і все багатство природності, що є досить сильною для цієї свободи... Такий дух, що став вільним, перебуває з радісним і довірливим фаталізмом серед Всесвіту, віруючи, що лише одиничне є непридатним, що в цілому все інше затверджується, – він не заперечує нічого більше... Така віра є вищою з усіх можливих: я охрестив її на честь Діонісу» [123, с. 627].

Фрідріх Вільгельм Шеллінг (1775–1854 р.р.) паралельно з Гегелем опускає свободу на землю, переводить її в конкретну історичну площину і ставить питання її реалізації. Детальний аналіз співвідношення свободи і необхідності філософ здійснює через діалектику свідомого і безсвідомого. Необхідність, на відміну від свободи, на думку Шеллінга, є безсвідомим виявом абсолюту, тоді як свобода – це свідомий акт розуму. Безсвідоме не можна звести до некерованого розумом зрізу свідомості окремої людини, який проявляється в інстинктах та афектах. Безсвідоме виявляється об'єктивною закономірністю, яка є основою свободи – суб'єктивного прояву сваволі. Суб'єктивність свободи обумовлюється ще й тим, що її не можна пояснити за допомогою об'єктивних законів. Гармонію між необхідним і

вільним забезпечує вище начало, яке є загальним джерелом розуму і свободи [124].

Шеллінг розробив «філософію тотожності»: на відміну від дуалізму Канта і Фіхте, він зосереджує увагу на діалектичному характері взаємозв'язку свободи і необхідності, розкриваючи не лише умови їх протилежності, але і можливість та важливість їх гармонії. Свобода існує «виключно у якості внутрішнього явища, тому ми і стаємо такими, проникаємося внутрішнім переконанням в тому, що нам дана свобода, не зважаючи на те, що свобода наша в її здатності проявлятися, тобто тією мірою, якою вона стає частиною об'єктивного світу, так само підкоряється законам природи, як і будь-яка інша подія» [125, с. 355–356]. Шеллінг стверджує, що кожний окремий вчинок людини випливає із її внутрішньої сутності як вільної істоти, а тому людина сама виявляється необхідністю. У ній здійснюється ототожнення абсолютної свободи з абсолютною необхідністю, оскільки лише те має свободу, що діє лише відповідно до законів своєї власної сутності і не визначається нічим іншим – ні зовнішнім, ні внутрішнім [126].

Шеллінг вбачає свободу у пізнанні історичної необхідності, причому її носієм виявляється не окрема людина, а рід. Більш визначено, ніж Фіхте, філософ вказує на історичну діалектику свободи і необхідності, зводячи її до діалектики свідомого і безсвідомого. Співставляючи спінозівське та кантівське тлумачення цього співвідношення, Шеллінг дійшов висновку, що кожен, хто розмірковував про свободу і необхідність, неминуче прийде до думки, що ці принципи в абсолюті повинні бути поєднані: свобода повинна бути властива абсолюту тому, що він діє з безумовної власної потужності, необхідність – тому, що він в силу цього діє лише у відповідності до законів свого буття, внутрішньої необхідності своєї сутності. За Шеллінгом, свобода, яка здійснюється в історії, базується на причинності, однак, водночас, він виключає можливість механістичного розуміння причинного зв'язку

історичних явищ. На відміну від І. Канта, який розумів сутність вільної волі як слідування моральному обов'язку, Шеллінг звертається, до ціннісного аспекту, а саме до розрізнення добра і зла. Таким чином, кантівська морально-правова свобода у філософії Шеллінга перетворюється на морально-аксіологічну. «Реальне і живе поняття свободи полягає в тому, що вона є здатністю до добра і зла. Доброю чи злою може бути лише людина, оскільки інші живі істоти не потребують мотивації своїх вчинків, вони чинять за природною необхідністю, тоді як людина має свободу волі. Воля людини – це прихований зародок Бога, який існує ще тільки в основі, прихована в глибині іскра божественного життя. У волі людини відбувається відокремлення начал, які нерозривно існують у Бозі» [116]. Таким чином, відповідальність розглядається як риса людини, яка мотивує свої вчинки, керуючись свободою волі.

Шеллінг заглиблюється у дослідження онтологічних передумов людської свободи волі, яку філософ пояснює у зв'язку з історичним поглядом на буття загалом, насамперед, на його божественну основу. Філософ звертається до вчення німецького містика Я. Беме, який передбачає історичний розвиток сутності божества. У Беме Шеллінг запозичує поняття «безосновного», що передує як існуючому, так і самій основі його існування й дає змогу зрозуміти діалектику визначеного та невизначеного, на якій, як вважає філософ, базується свобода. Онтологічні конструкції Шеллінга підсилюють пафос людської свободи, акцентують глибинний вимір буття людини, наявність у її існуванні «темної основи», а головне, підкреслюють її здатність приймати відповідальні рішення. Як пише Шеллінг, «людину піднесено на таку вершину, на якій вона однаково містить у собі джерело свого руху у бік добра і в бік зла; зв'язок начал у ній є не необхідним, а вільним. Вона перебуває на роздоріжжі: що б вона не обрала, рішення буде її вчинком, а не прийняти рішення вона не може...» [127, с. 176].

Трансцендентальний ідеалізм доводить, що як тільки ми визнаємо Я, то одночасно ми повинні визнати і все інше – світ, природу та інші Я. Його основна мета полягає в тому, щоби пояснити незалежну від свободи людину, і обмежуючи цю свободу, появу зовнішнього світу у процесі, до якого залучається і Я завдяки своєму самопокладанню. В цьому полягає відмінність системи Шеллінга від системи Фіхте. Самопокладання Я є нічим іншим, як його обмеженням. За Фіхте, Я обмежує не-Я, тоді як для Шеллінга цей процес обмеження є самообмеженням, а тому він стверджує вихідну тотожність суб'єкта та об'єкта. Таким чином, вся історія Я складається з двох етапів: від суб'єкт-об'єктної тотожності до самовизначення та від самовизначення до подолання суб'єкт-об'єктної диференціації. Першому етапові відповідає система трансцендентального ідеалізму, а другому – практична філософія свободи [128].

Артур Шопенгауер (1788–1860 р.р.) виділяв такі основні підвиди свободи: фізичну, як відсутність матеріальних перешкод для здійснення вчинків відповідно до волі людини; інтелектуальну, як реакція волі людини на усвідомлені розумом мотиви, які спонукають до дії. Філософ допускав безкарність злочинів, скоєних в стані неосудності або алкогольного сп'яніння. Закон є превентивним мотивом у вигляді покарань за протиправний мотив, якщо ж людина вчинила діяння без змоги передбачити його наслідки, то вона була інтелектуально невільною і не підлягає покаранню. І моральну – свободу засновану на хотінні, «співмірну з волею». Останній підвид проявляється в наступній формі: я можу робити те, що я хочу, але я не в змозі хотіти, якщо протилежний мотив сильніший за моє хотіння. Звідси виникають такі явища, як вина і відповідальність. Шопенгауер доходить висновку, що будь-який вчинок визначається двома факторами – характером людини (його індивідуальною волею) і мотивом [129].

Шопенгауер, розглядаючи волю як абсолютне начало життя і світотворення, підкреслює водночас її внутрішню сліпоту, вічну невдоволеність. Для людини воля є невичерпним джерелом страждань, збудником егоїзму й жорстокості. Усвідомлення цього веде до висування принципу співчуття як головної засади етики. Саме співчуття уможливорює для людини справжню свободу волі, яка є вже скоріше свободою від волі, – свободу звільнення від її невідступного тиску, а відтак і нищення волі як такої [127, с. 176]. Про свободу, вважав Шопенгауер, свідчить «почуття відповідальності людини за свої вчинки» [130, с. 34], однак вони також підпорядковані невлловимому закону мотивації.

Слід погодитись, що післякантівський німецький ідеалізм вибудовує схему світорозуміння, згідно з якою діяльність світового начала і благо людини збігаються. Люди, розуміють вони це чи ні, спільно здійснюють заздалегідь раціонально зрозумілий план. Шопенгауерівська «воля до життя» як світовий принцип – несвідома і не має жодної розумної мети; це зле, саморуйнівне устремління, гола й голодна агресивність. І тому світ явищ, породжуваний волею, – безвихідний і не розвивається [131]. Сам мислитель означив своє вчення терміном «песимізм».

Шопенгауер писав: «Якщо ми хочемо приписати фізичному світу ... найбільшу відому нам реальність, то ми повинні надати йому ту реальність, якою для кожного є найреальніше. Але якщо ми піддамо аналізу реальність цього тіла і його дій, то, крім того, що воно є нашою уявою, ми не знайдемо в ньому нічого іншого, крім волі: цим вичерпується вся його реальність. Отже, ми ніде не можемо знайти іншу реальність для фізичного світу. Якщо, таким чином, фізичний світ має бути чимось більшим, аніж просто нашою уявою, то ми маємо сказати, що він, крім уяви, тобто в собі і за своєю внутрішньою суттю, є тим, що ми в самих собі знаходили безпосередньо як волю» [132, с. 316].

З антропологічних і матеріалістичних позицій досліджує феномен свободи і її прояви Людвіг Фейєрбах (1804–1872 р.р.). Суть його тлумачення зводиться до того, що свобода людини полягає в тому, щоб жити в гармонії з природою. Філософ висловлює думку про те, що справжнє звільнення людини від панування природної стихії досягається за допомогою людської діяльності, яка змінює природу. «Багато рослин, навіть тварини, – пише Фейєрбах, – так змінилися завдяки людській турботі, що їхнього прототипу більше вже не знайти у природі» [133, с. 266]. Людину Л. Фейєрбах тлумачить як природно-споглядальну істоту з розвиненими чуттєвими властивостями, підґрунтям буття якої у світі є природа. Споглядання природи й наслідування її філософ розглядає як головне правило самовизначення людини у світі. При цьому він цитує Анаксагора («людина народжена для споглядання сонця, місяця та неба») та стоїків («людина народжена для споглядання світу й наслідування його»), протиставляє їхні судження ідеям творення як ідеалістичним.

Фейєрбах продовжує й поглиблює традиційні античні погляди на людину як природну, тілесну, фізичну, просторово-часову істоту, яка лише в такій іпостасі спроможна споглядати й мислити. Людина, вважав філософ, є істотою цілісною, її душа (розум, мислення) невіддільна від тіла. Відрив мислення від тілесності, тлумачення духу як первинно-творчої субстанції є витвором спекулятивної філософії та релігії. Такому погляду на людину, на думку мислителя, слід покласти край. «Справжнє відношення мислення до буття, – підкреслював Л. Фейєрбах, – є таким: буття = суб'єкт, мислення = предикат» [134, с. 128].

У побудові антропологічної концепції філософ заперечує погляди Канта та Гегеля. Людина, на думку Л. Фейєрбаха, керується не абстрактним категоричним імперативом, як вважав І. Кант, а власним прагненням до щастя. Свобода – це не абстрактна категорія мислення, як навчав Г. Гегель, а реальний порух людини до щастя. Щасливою людина може бути лише за

певних умов (як птах у польоті чи риба у воді), а умови для щастя їй слід створити. Отже, головна засада філософії Л. Фейєрбаха полягає у створенні умов життя, які відповідали б людській природі, в обґрунтуванні необхідності зробити умови людяними. Попри те сутність людини Фейєрбах бачив незмінною. Почуття та пристрасті, що визначають її поведінку, філософ розглядав як головні чинники історичного процесу [99]. Свобода полягає в тому, щоб дати людині можливість реалізувати свою цілісність у повному обсязі. Якщо ж держава протиставляє себе як об'єктивно справжнє суб'єктивному духу, то «людина деградує до рівня машини, приноситься в жертву державі як абстрактна кількість» [133, с. 266].

Багатоманітні суспільні зв'язки, що виникають між людьми, Фейєрбах розглядав як міжособистісні – як відносини між «Я» і «Ти», а мораль виникає там, де людина у своїх вчинках зорієнтована на іншу людину. Він писав, що дійсна мораль «не знає ніякого власного щастя без щастя чужого, не знає й не хоче ніякого ізольованого щастя, відокремленого й незалежного від щастя інших людей... вона знає лише товариське, загальне щастя» [134, с. 621]. Розбіжності інтересів, що виникають у процесі суспільної діяльності та спілкування людей між собою, повинні долатися загальним почуттям любові людини до людини. Любов у соціальній концепції Л. Фейєрбаха постає як найвищий вияв чуттєвої природи людини, як принцип організації соціального та досконалий механізм регулювання суспільних відносин. Дійсна людяність та взаємна відповідальність виникає лише на засадах глибинного внутрішнього шанобливого почуття людини до людини.

Підсумовуючи викладене вище, варто погодитись, що питання про свободу залишається відкритим, якщо навіть соціальне мислення кожної людини буде «клонівано» правовою діалектикою (за Гегелем), що зв'язує поняття свободи з ієрархією моральних соціальних цінностей шляхом самого розуму (за Кантом), необхідність присутності та реалізації якого також генерує уявлення про «зв'язаність» людини, людської спільності

фундаментальною ідеальною якістю. Отже, питання про свободу є питанням про причину (для одних природно, а для інших штучно) порушеної цілісності самого суб'єкта соціального запитування, про можливості та наслідки міжсуб'єктної взаємодії в контексті початкової невпевненості кожного з суб'єктів у стихії власного дискретного існування, що повністю не зникає навіть тоді, коли самі індивіди в своїй сукупності з іншими усе ж таки визначають для себе правила гри з назвою «свобода» [135, с. 93].

Німецький класичний ідеалізм активізував питання про свободу як про постулат морально-творчої відповідальності. У цей час поняттю свободи надається особливого значення: загальноприйнятною стає думка, що у проблемі свободи фокусуються усі інші філософські проблеми. Експлікативний простір свободи позначений з'ясуванням таких концептуально важливих понять, як свобода, необхідність, фаталізм, причина, випадковість, свобода волі, сваволя та ін.

Метафізична традиція підкреслює думку, що людина створює світ, у якому все детерміновано, усе розвивається за необхідними законами, але саме цей світ і є світом її свободи. Свобода не перекреслює сферу необхідного, не діє всупереч законам природи. Це обґрунтовує думку про межі свободи, оскільки свобода реалізує себе у сфері можливого. Природна необхідність не диктує людині свої умови, а людина створює власний порядок у світі необхідності на основі реалізації свободи. Суперечлива сутність свободи знаходить свій вияв у протистоянні негативної та позитивної свободи, що означені як свобода «від» і свобода «для».

Однак, попри усі намагання класичної філософії зберегти раціональні межі реалізації людської свободи, метафізичний дискурс виявився неспроможним експлікувати певні позиції, що окреслилися у межах класичної раціональності. Це, передусім, несвідома діяльність «Я», про яку писав Фіхте, та можливість здійснення свободи в актах несвідомого. Таким

чином, вибір, який не створюється, а покладається вірою, і є дораціональним, непідвладним розуму [136].

2.3 Розвиток ідеї відповідальності у філософії права XIX ст.

Вперше в історії правової науки, як уже зазначалось, термін «відповідальність» ввів Т. Гоббс, який вжив його у розумінні абстрактної відповідальності співгромадян, об'єднаних суспільним договором за дії своєї держави. Серед відомих випадків застосування цього терміна можна назвати «Фрагмент про правління» (1776 р.) Ієремії Бентама, де поняття «відповідальність правителів» характеризується як право вимагати публічної підзвітності влади щодо громадянина. В той же час Джеймс Медісон приводить аргументи на користь того, що «відповідальність, щоб бути розумною, повинна обмежуватись лише тими речами, які знаходяться під владою відповідальної сторони». У XIX ст., коли Вільям Баталер дав назву «Відповідальність» (1914 р.) збірнику віршів про «невловиме сумління», що розбуджене звільненням від ілюзій і мирськими обов'язками, це стало початком визнання тієї центральної ролі, котру поняття «відповідальність» відіграє у сучасному житті, де воно стало критерієм у дискусіях щодо моральних чи правових питань [137, с. 92]. Таким чином, будучи спочатку пов'язаним з функціонуванням політичних інституцій епохи англійської і французької революції, поняття «відповідальність» не зникає із вжитку у XIX ст., коли конституційна форма правління отримує своє закріплення [138].

Висловлюються міркування, що введення у політичний дискурс поняття «відповідальність» стало результатом розвалу старого соціального порядку, що ґрунтувався на принципах ієрархії і обов'язку, а також жорсткими умовами нового суспільного устрою, заснованого на строгій рівності і приватному інтересі. Старий суспільний лад вже не знаходив собі

обґрунтування у науковому світогляді, а утвердження нового устрою супроводжувалось посиленням експлуатації. В надрах цієї кризи почав утворюватись ідеал взаємовідносин, що слугував не лише для задоволення приватного інтересу, але й заради інтересів інших. Відпала необхідність громадянина виконувати свій обов'язок, згідно з правилами, котрі визначали його місце в суспільстві. Соціальна ієрархія розпалась, але в той же час неконтрольоване отримання власної вигоди призвело до хаосу. Коли зникли твердо встановлені соціальні ролі і правила, що слугували регуляторами людської поведінки, з'явилась необхідність рахуватися з інтересами інших людей і нести відповідальність на горизонтальному рівні. На місце громадянина добропорядного прийшов громадянин відповідальний [137, с. 102].

У XIX ст. європейське суспільство епохи класичного капіталізму пережило декілька глибоких криз. Вони змусили філософів по-новому осмислити людину, її можливості, місце в природі і соціумі, а також подальші шляхи розвитку цивілізації. В цей час на основі основних напрямів класичної філософії утворилися нові школи і концепції, які в одних питаннях виявилися схожими, а в інших – зайняли протилежні, взаємовиключні позиції. Цей період характеризується виникненням гострої полеміки між двома протилежними способами розуміння світу – раціоналізмом та ірраціоналізмом [139, с. 119].

У цей час виникає певна обмеженість розуміння свободи як усвідомленої необхідності. Індустріальне суспільство та капіталістичний спосіб виробництва «суттєво змінили характер фізичної та інтелектуальної праці, поховавши надію на гармонійний розвиток людини з орієнтиром на рівновагу між її внутрішнім світом і зовнішнім світом її існування» [140, с. 26]. Розвиток ідеї відповідальності у цей час пов'язують із іменами таких вчених, як: Д. Бентам, Д.С. Міл, Г. Спенсер, Ф. Енгельс, К. Маркс,

К.О. Неволін, В.С. Соловйов, П.І. Новгородцев, С. К'еркегор, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Марсель, А. Камю та ін.

Джеремі Бентам (1748–1832 р.р.) – класик англійського утилітаризму, який заклав підвалини позитивістського підходу до аналізу природи права та останнім з філософів англо-американського напрямку запропонував теорію права, що є загальною. В його працях можна знайти концептуальну і нормативну частини загальної теорії права, чітко виражені теорії легітимності, законодавчої справедливості, судочинства та оспорювання, причому, всі вони належним чином пов'язані в рамках політико-моральної теорії утилітаризму та більш загальної метафізичної теорії емпіризму. Кожен компонент цієї загальної теорії у подальшій історії філософії був розвинутий і відшліфований цілою низкою теоретиків-юристів, проте домінуюча теорія права і в британській, і в американській правових школах залишається бентамістською [141, с. 9].

За Д. Бентамом, поведінку людини може бути пояснено через два первинні мотиви: насолоду й страждання. Філософ припускає, що не існує прямих доказів саме щодо такої структури людської мотивації, проте він переконаний, що на практиці всі люди приховано керуються саме цими мотивами. «Природа віддала людство під владу двох суверенних володарів – насолоди й страждання. Лише вони вказують, що ми мусимо робити, так само як визначають, що ми зробимо. Норми добра і зла, з одного боку, та ланцюг причин і наслідків, з іншого, припнуті до їхнього трону. Вони правлять нами в усьому, що ми робимо, в усьому, що ми кажемо, в усьому, що ми мислимо: будь-які наші зусилля, спрямовані на те, аби позбутися цієї залежності, слугують виключно її демонстрації та підтвердженню» [142]. Таким чином, за Бентамом, насолода та страждання не лише пояснюють поведінку людини, але й визначають її особисте благо. Воно може мати виключно індивідуальний характер і знаходити відображення в шкалі

цінностей, що її людина вибудовує на фундаменті особистих мотивів насолоди й страждання.

Д. Бентам вважав, що основою моралі є задоволення, користь, вигода, а вищою метою – щастя всіх людей і між ними немає суперечностей. Оскільки утилітаризм спрямований проти ототожнення поняття добра із задоволенням власних інтересів, то «на людей впливає не одна тільки особиста користь того чи іншого зобов'язання, але у випадку, коли зобов'язання стає обтяжливим для однієї зі сторін, на них впливає загальна користь зобов'язань, довіра, яку кожна освічена людина бажає викликати до свого слова, щоб вважатися людиною надійною й користуватися вигодами, пов'язаними з чесністю та повагою» [143, с. 33].

Основою поведінки й моральності людини утилітаризм вважає врегульований егоїзм, який установлює паритет між задоволеннями й стражданнями та допомагає визначити істинні межі морального. Сприймавши беконівський метод індукції як припустимий для будь-якої науки, Д. Бентам спробував визначити поведінку та мораль людини. На його думку, виходячи з цих розрахунків, можна було б сформулювати закономірність поведінки людини, а вже потім визначити конкретні правила моральної поведінки. Для виконання такого завдання потрібно було знайти передумови людської діяльності й вирішити, як спонукати та як запобігати певній поведінці людини. Д. Бентам здійснив спробу вирватися з етичного марнослів'я за допомогою моральної арифметики, будучи переконаним у тому, що будь-яку організовану діяльність слід оцінювати за її наслідками для людини. Такі наслідки він уявляв як деякі атомарні одиниці щастя та нещастя, котрі можна алгебраїчно підсумувати: добродесний вчинок є правильним розрахунком, тимчасовою жертвою, яка дасть максимум задоволення; аморальний вчинок є наслідком неправильного розрахунку [144, с. 37]. Ці положення повною мірою можна перенести і на

відповідальність людини, яка тлумачиться через розрахунок і передбачення наслідків поведінки індивідуума.

Таким чином, вихідним завданням філософа було надання нового статусу моральним нормам та нового сенсу ключовим моральним концепціям. Бентам намагався замінити формальні імперативи моралі чітко визначеними принципами поведінки, застосувати ретельний аналіз для вивчення моралі. П. Сорокін вважав, що це спроба «введення індуктивного методу у вивчення моральних явищ і тому заслуговує тільки схвалення» [145, с. 352].

На думку Джона Стюарта Міла (1806–1873 р.р.), сфера поведінки, за яку людина несе відповідальність перед суспільством, зумовлена інтересами інших людей. У сфері, що стосується самої людини, її свобода за правом, є абсолютною. Тому свобода включає в себе такі елементи: внутрішні володіння свідомості, що вимагають свободи совісті, свободи думки й почуттів, абсолютної свободи міркувань та ставлення щодо будь-яких предметів – практичних чи теоретичних, наукових, моральних чи теологічних; свободу смаків і занять, свободу формувати плани свого життя, що відповідає характеру людини, свободу робити те, що людина хоче і приймати можливі наслідки без жодних перешкод з боку інших людей, доки це не заподіює їм шкоди, «навіть якщо така поведінка здається їм дурною, збоченою чи хибною»; свободу сукупності індивідів, тобто свободу об'єднуватися з будь-якою метою, що не завдає шкоди іншим.

Жодне суспільство, за Дж. Мілем, де немає цих свобод загалом, не є вільним, хоча би якою й не була його форма правління; і не є повністю вільним суспільством, де вони не існують в абсолютній і безумовній формі. «Свобода заслуговує на своє ім'я лише тоді, коли досягнення нашого блага відбувається у наш власний спосіб – доки ми не намагаємось позбавити інших людей їхніх благ або перешкодити їхнім зусиллям тих благ досягти» [146, с. 426]. Таким чином, людина не повинна звітувати перед суспільством

за свої власні дії, доки вони не стосуються інтересів інших. При цьому суспільство може виражати своє незадоволення поведінкою людини через поради, переконання та ін. «За дії, що шкодять інтересам інших, індивід несе відповідальність і може зазнати соціального чи судового покарання, якщо суспільство вважає, що воно повинне вжити для власного захисту перше чи друге» [147, с. 106].

Таким чином, якщо Кант ототожнював відповідальність людини з її обов'язком, Гегель – з розумним усвідомленням особою необхідності певної лінії поведінки, то Дж. Міл використовував поняття відповідальності в значенні покарання за скоєне діяння. Таке розуміння юридичної відповідальності отримало своє відображення в роботах А. Бена, Ф. Бредлі, М. Шлика та багатьох інших [17, с. 8].

Висловлюються міркування, що Дж. Міл у філософію привніс розуміння відповідальності як надійності (*responsibility*), засноване на принципі взаємин загального і одиничного як творіння. Нове розуміння відповідальності як надійності супроводилося формуванням інших ролі і місця людини в суспільстві. На місце розумної підлеглості людини законам навколишнього світу прийшло усвідомлення своєї високої ролі – ролі творця. «Коли ми люди, виявилися не настільки розумними, як наївно вселяв нам світлий XVIII вік у своєму шануванні Розуму, для іменування нашого вигляду поряд з *Homo sapiens* поставили ще і *Homo faber*, людина-творець» [79, с. 48].

Герберт Спенсер (1820–1903 р.р.) розкрив поняття свободи через концепцію справедливості, яку побудував базуючись на етичних позиціях утилітаризму, що оцінює поведінку людей з погляду індивідуальної та суспільної корисності. Для вченого основа справедливості і права полягає в корисності, що розуміється ним як прилаштування внутрішніх умов організму до зовнішніх умов існування. Саме право є найбільш повним виразом цієї біологічної рівноваги, що повільно досягається шляхом

еволюції. Мета права в своїй сутності є утилітарною і полягає у підтримці оптимальних умов для вільної діяльності людей, а метою правової норми є індивідуальна свобода. В праві Г. Спенсер виділяє дві частини: позитивну, що включає права будь-якого індивіда на вільний розвиток особи, на вільну діяльність і на користування її результатами; негативну, що включає обмеження цих прав, які встановлені через повагу до свободи інших [35, с. 125].

На думку Г. Спенсера, справедливість можна виразити формулою: «кожен вільний робити все, що хоче, припускаючи, що він не порушує такої ж свободи іншого» [148, с. 476]. Запропонована формула «повинна об'єднати позитивний елемент з негативним. Вона повинна бути позитивною, наскільки в ній стверджується стосовно кожної особи, що їй слід надати можливість діяти, оскільки кожен повинен зазнати добра і зла, що витікає з його дій. Формула має бути негативною, наскільки в ній розуміється, що кожному слід дозволити діяти не інакше, як за обмежень, що покладає на нього присутність інших осіб, які мають такі ж претензії на діяльність» [148, с. 475]. Обмеження свободи філософ пов'язує з правами людини, які «є наслідком із закону рівної свободи» [148, с. 478].

До 40-х р.р. XIX ст. відбулися буржуазні революції в Нідерландах, Англії, Франції, Північній Америці, що підготували ґрунт для швидкого розвитку капіталізму в цих країнах, який супроводили економічні кризи та загострення класової боротьби. У 30-х р.р. розгорнувся потужний рух чартистів в Англії, загострилася класова боротьба у Франції і Німеччині.

На цьому соціально-політичному фоні виникає марксизм як ідеологія міжнародного пролетаріату. Марксистське вчення про право з'явилося як наступник революційних течій, що розвивалися до нього і втілило у собі мрію про свободу, рівність та соціальну справедливість [149, с. 71].

У філософії марксизму необхідність не вичерпує уявлення про свободу, оскільки йдеться не просто про пізнання необхідності, а про

практичну діяльність на базі такого пізнання і про «здатність приймати рішення зі знанням справи». Отже, навіть виходячи з традиційних марксистських уявлень, пізнання й усвідомлення необхідності є лише передумовою людської свободи і в жодному разі не вичерпують її власну сутність. Пізнання потрібне на практиці саме для того, щоб позбутися рабської залежності від тих чи інших речей або явищ і навчитися використовувати їх у власних цілях. Таким чином, усвідомлення необхідності розкриває свій справжній сенс лише в перспективі набуття людиною свободи дії – свободи реалізувати свої наміри, досягати власної мети, використовуючи потрібні для цього знаряддя та засоби. До свободи дії долучається свобода творчості – право людини втілювати свої мрії й задуми, створювати щось нове, підвладне лише власним законам. Свобода самореалізації постає своєрідним спільним знаменником обох зазначених різновидів свободи. Можливість бути собою, реалізувати своє життєве призначення – становить основу невід’ємних прав людини [150, с. 261].

Водночас, свобода і відповідальність розглядалися як шлях до вивільнення особи через подолання правом індивідуалізму. Фрідріх Енгельс (1820–1895 р.р.) у роботі «Анти-Дюрінг» розглядав свободу як продукт історичного розвитку і як умову відокремлення людини від тваринного світу. На його думку, свобода полягає в заснованому на пізнанні необхідності природи пануванні над людьми і над зовнішньою природою, тому вона є необхідним продуктом історичного розвитку. «Люди, які першими відокремились від тваринного царства, були такі ж невольні, як і тварини, але кожен крок вперед на шляху до культури був кроком до свободи» [151, с. 112].

Карл Маркс (1818–1883 р.р.) вважав, що свобода реалізується в цілому як звільнення людини від усіх видів експлуатації та пригнічення, тобто розглядалась виключно в соціальному вимірі. Людина стає вільною у міру того, як вона вчиться володіти як силами природи, так і

закономірностями суспільного розвитку. «Не в уявній незалежності від законів природи полягає свобода, а в пізнанні цих законів і в можливості, що ґрунтується на цьому знанні, планомірно спрямовувати закони природи діяти для досягнення певних цілей» [152, с. 116].

З іншого боку, якби людина в процесі своєї життєдіяльності не замикалась на суспільстві, то її свобода була б лише виразом її волі і дорівнювала б сваволі. Поєднання волі, свободи та сваволі є небезпечним для людського співжиття, де свобода однієї людини передбачає свободу інших людей. У межах суспільства свобода проявляється не лише як самовизначення, хоча існує думка, що саме воно ототожнює свободу з самокерованістю, тобто «з реальним здійсненням керівництва над своїм життям» [153, с. 605]. За таке самовизначення значною мірою свобода проявляється і як міра відповідальності. Саме у співвідношенні «самовизначення і відповідальності проявляється парадокс феномена свободи. Свобода одночасно вимагає самоствердження і самообмеження» [140, с. 27].

В межах практично орієнтованого розуміння відповідальності, що розглядається в контексті соціальних, групових та міжособистісних відносин, відповідальність не очікується від особи, але приписується їй, незалежно від того, вважає вона себе вільною чи ні. Це відбувається на підставі співвідношення поведінки людини і стандартів поведінки, критеріїв оцінки (схвалення чи осудження) і санкції (нагороди чи покарання). Як вираз моральності і основа поведінки відповідальність відрізняється від переконання. Виокремлення «етики переконання» і «етики відповідальності» дозволило Максу Веберу (1864–1920 р.р.) розмежувати два типи поведінкової орієнтації, котрі доповнюють одна одну. Етика переконання є абсолютною у безвідносному прагненні до досконалості (прикладом може бути релігійна етика): її послідовники переймаються, наскільки високими є їхні цілі – відповідальність за наслідки своєї діяльності для них є не цікавою.

«В етиці відповідальності світ приймається зі всіма його недоліками, а тому її прихильник приділяє особливу увагу засобам реалізації цілей і повністю готовий відповідати за наслідки своїх дій, котрі він повинен був передбачити» [29, с. 172].

На відміну від І. Канта, М. Вебер не зводить відповідальність до суб'єктивних конструкцій, таких як сумління. Для нього відповідальність є відношенням, що виводить за межі суб'єктивного, оскільки «...ми маємо усвідомити собі, що будь-яке етично орієнтоване діяння може підкорятися двом фундаментально різним, непримиренно протилежним максимам: воно може бути орієнтованим або на «етику переконання», або на «етику відповідальності». Дії за «етикою переконання» не передбачають звітування за їхні результати. Коли людина діє за максимою «етики відповідальності», вона розуміє, що «необхідно розплачуватися за (передбачувані) наслідки своїх дій» [154, с. 183–188].

У своїй роботі «Політика як покликання та професія» Вебер відзначав, що діяльність «політичного вождя» завжди підкорюється принципу відповідальності. На думку вченого, честю державного діяча є відповідальність, яка є виключно особистою та яку він не має права відхилити чи скинути з себе. Філософ вважав безвідповідальність та відступ від суті справи двома смертними гріхами у сфері політики. Відсутність відповідальності у політиці, на його думку, зумовлює втрату змістової мети влади та призводить до насолоди владою як такою.

Розглядаючи проблему відповідальності Вебер звертає увагу на те, що існує дві протилежні максими, яким підкорюється кожна етично орієнтована дія, а саме: етика переконання та етика відповідальності. Діючи відповідно до максими етики переконання людина чинить так, як повинно бути, і відповідальність, у разі негативних наслідків таких дій, перекладається на світ, безглуздість інших людей, чи волю Бога. Етика відповідальності передбачає необхідність нести відповідальність за передбачувані наслідки

своїх дій [155, с. 696–697]. Таким чином, відповідальність у Вебера розглядається невідривно від діяльності та передбачає наявність у людини прогностичних здібностей. У сфері політики відповідальність є найважливішою складовою, а її відсутність спричинює втрату змістової мети влади [156, с. 197].

Згідно з філософською доктриною К.О. Неволіна (1806–1855 р.р.), свобода складає основне визначення волі. Сутність правди може бути визначена лише у філософії, де у безперервному зв'язку умовиводів розвиваються начала буття – від найбільш повного до найбільш обмеженого. Перший і вищий образ буття – це буття Божественної істоти в самій собі. Це божество відкриває себе в світі і постає, з одного боку, як фізичне, а з іншого – як моральне, за посередництва волі. До сутності волі належить: здатність в будь-яку мить відмежовуватись від будь-якого визначеного стану, позитивного або негативного, в якому вона знаходиться; до сутності волі належить перебування в певному стані, вона в кожному мить знаходиться в певному стані, щось робить – це і є стороною її особливості; у волі поєднуються обидві вищенаведені сторони, вона визначає саму себе. У той же час, воля перебуває в самій собі, в своїй тотожності з собою, у всезагальності і робить себе протилежною своєму визначенню. Вона сама визначає свій світ і володарює над ним [157, с. 26].

Владу однієї особи щодо іншої, яка ґрунтується на верховенстві правди, К. Неволін називає правом, а відношення особи підвладної до владної – обов'язком. На його думку, права і обов'язки можуть виникати із таких відношень: між членами суспільства, членів суспільства до свого суспільства, самого суспільства до інших суспільств. Звідси і три види прав та обов'язків у суспільстві: права та обов'язки приватні; права та обов'язки суспільно-внутрішні; права та обов'язки суспільно-зовнішні. Права та обов'язки в суспільстві визначаються і охороняються законом, що є правилом, за яким що-небудь виникає за необхідністю. Правило, згідно з

яким має відбуватися діяльність моральних істот, якщо вони не хочуть відмовитись від своєї моральної гідності, хоча фізично і можуть вчиняти по-іншому, називаються моральними законами. Правило, за яким мають вчиняти моральні істоти в суспільстві, якщо вони не хочуть відмовитись від власне суспільного життя, є суспільним законом. Суспільний закон визначає як права та обов'язки членів суспільства щодо суспільства, так і суспільства щодо його членів та інших суспільств. Суспільний закон або наказує щонебудь робити і називається законом наказів, або забороняє і називається забороненим, або дозволяє і називається дозвільним. Всі види законів за своєю суттю завжди є відображенням вічних начал правди. Необхідність закону виражається в встановленні міри щодо можливості порушення або взагалі недотримання законів. Марним був би сам закон, якщо б його виконання та здійснення не були б забезпечені. З цією метою закон піклується про те, аби попередити порушення прав, встановлює відповідальність, карає порушення прав, якщо таке відбувається, знищує порушення прав вже здійснених, поновлює права в їх силі та дії. Як зазначає К. Неволін, метою світу як моральної субстанції є «істинна свобода духу – живе усвідомлення людини того, що природа не повинна мати жодної над нею влади», тому людина повинна діяти не за потягом природних інстинктів, а відповідно до ідеї розуму, втіленої державою [158].

Під час створення законодавства діють два начала: необхідність і свавілля. Оскільки всі істоти у світі утворюють безперервний ланцюжок причин і дій, то кожне явище є необхідним наслідком різних причин. Стосовно законодавства можна розрізняти декілька видів необхідності, а саме: необхідність фізична, необхідність моральна, необхідність історична, необхідність всесвітньо-історична (кожен народ бере участь у здійсненні ідеї людства, має при вирішенні цієї справи свою особливу справу і призначення та повинен обов'язково виконати його), необхідність логічна. Окрім необхідності людина має також власну волю, і від неї залежить – приймати

вимоги необхідності або не визнавати їх. Людина може відсторонитися від будь-якого закону, накладеного необхідністю. Воля людини має вибір між різними способами задоволення своїх потреб, за наявності тих випадків, коли вони не можуть бути вирішені із начал того або іншого виду необхідності, тоді воля приймає рішення виходячи із самої себе [157, с. 57].

Закони слугують для теоретичних та практичних цілей: теоретичні цілі обумовлюють пізнання істини у всіх її видах, що складає одну із суттєвих потреб людського духу; практичні цілі обумовлюють пізнання законів як значний додаток у житті, це правила згідно з якими члени держави звіряються у своїй діяльності. Закони можна вивчати з метою пізнання та розуміння як можливості краще орієнтуватися і діяти у суспільстві – як для себе, так і для інших; як в приватному житті, так і в публічному. На кожній людині лежить обов'язок здійснити ідею правди, що виражається у персональній відповідальності людини. Кожна людина є частиною суспільства, як одиниця цілого, з одного боку, а з іншого – здатна не лише підкорятися визначеним вказівкам, а й брати на себе відповідальність і нести своїми діями правду. На цьому рівні важливо збагнути ідею і виконувати свій обов'язок [159, с. 22–29].

Російський філософ В.С. Соловйов (1820–1879 р.р.) у своїх працях одне із центральних місць відводив свободі людини, на основі чого розвинув філософське вчення про єдність моралі та права. Філософ стверджував, що в основі людської природи лежить темна природна сила, зла за своїм виключним егоїзмом і божевільна в нестримному прагненні його здійснити. В основу ж права «покладена свобода як характерна риса особи, бо зі здатності свободи впливає вимога самостійності, тобто її визнання іншими, котра і знаходить своє втілення у праві». А оскільки свобода як право, а не тільки сила, прямо залежить від визнання такого ж за іншими, на думку мислителя, «право це свобода, зумовлена рівністю» [160, с. 17–18].

Філософія права В. Соловйова побудована на довірі до ідеї права, на прагненні підкреслити етичну цінність правових установ, їх значення для морального прогресу. Він стверджує, що для розвитку людської свободи і моральності, безумовно, необхідне упорядковане суспільство. Без існування суспільства, на думку Соловйова, моральність є лише відкинутим поняттям. Проте існування суспільства залежить не від досконалості людей, а від безпеки всіх. Ця безпека не може охоронятися одним етичним законом, який залишається недійсним для людей із переважаючими антигромадськими інстинктами. Тому необхідна така суспільна організація, яка б гальмувала розвиток звірячих інстинктів у людей і виключала можливість їх безперешкодного прояву. Ідеальне суспільство повинне бути утворене шляхом поступового етичного переродження певних осіб, виникнення в них відповідальності. Етичне завдання права – упокорювати злі схильності, приборкувати наполегливий егоїзм осіб, боротися з несправедливістю і свавіллям сильних, забезпечувати загальну рівність і свободу [161].

На думку В. Соловйова, у праві індивідуалістичне начало, яким є свобода, нерозривно пов'язане із суспільним началом, яким є рівність. Право ж виступає синтезом свободи і рівності, однак може суперечити моралі. Юридичний закон може передбачати і допускати певну аморальність, оскільки є примусовою вимогою певного мінімуму добра чи такого порядку, який не допускає крайніх виявів зла. Люди в суспільстві мають бути в безпеці, але моральними нормами цю безпеку не завжди забезпечено, оскільки для частини людей етичні заборони й імперативи не діють, вони керуються антисуспільними інстинктами чи мотивами. Тому суспільство вимушене відгороджуватися від таких індивідів примусовими законами із санкціями, що мають негативний характер щодо порушника. Право в інтересах свободи дозволяє людям вільно вибирати між добром і злом, однак в інтересах суспільства закон, прийнятий на підставі права, є перешкодою для людини, яка чинить зло. Завдання права не в тому, щоб загрузлий у злі

світ перетворити на Царство Боже, а лише в тому, щоб він до часу не перетворився на пекло [162, с. 555].

Філософсько-правова концепція П.І. Новгородцева (1866–1924 р.р.) спрямована на затвердження етичного ідеалізму у філософії права, з чим пов'язані його заклики до відродження природного права як етичної основи права. Природне право філософ тлумачить не в контексті історичної еволюції, а як вічне невід'ємне право людини, що має етичну природу і характер абсолютної цінності. Тому він високо цінував кантівське моральне обґрунтування права і з цих позицій критикував Гегеля. П. Новгородцев не згоден із гегелівським співвідношенням особистості і етичного цілого й заперечує проти того, щоб ставити суспільство вище за особисту свідомість, як це робить Гегель. Російський мислитель вважає, що етичний закон щодо його застосування не може служити для особи безумовною етичною опорою. Людство завжди стоїть перед вибором між суспільною гармонією і свободою, роблячи вибір на користь свободи, рівності і прав людини та самоцінності особи. П. Новгородцев акцентує увагу не на державі, як Гегель, а на людині. Уявлення філософа про ідеальний суспільний устрій мали релігійний характер. Проте через конфлікт між розумом і людською природою суспільний ідеал у вигляді гармонії всіх відносин він вважав принципово недосяжним [163, с. 421].

XIX ст. характеризується також появою нової парадигми, що тлумачить людину через відмінність від самої себе: екзистенціалізм – філософія існування людини, її буття на межі, буття в межових станах. Витоки екзистенціалізму слід шукати в антрополого-персоналістичному підході.

Найбільший вплив на виникнення та розвиток екзистенціалізму мали праці датського релігійного філософа сер. XIX ст. Серена К'єркегора (1813–1855 р.р.). Філософ, намагаючись визначити шляхи людини до Бога, пропонує екзистенціальну діалектику – діалектику людського існування,

діалектику свободи, основний сенс якої полягає у розв'язанні сумнівів людини і породженні віри. Ввівши категорію страху у філософію, С. К'єркегор пояснює його як стан людини, яка підійшла до своїх меж і готується вийти за ці межі, що є провісником змін у її душевному і тілесному бутті [115, с. 158–162]. Філософ розуміє свободу як передумову і чинник духовної самореалізації людини, оскільки, як тільки почуття стає абсолютно позаособистісним, відтворюючим можливе, людина віддаляється від свого Я, ризикуючи втратити його остаточно. Тому свобода характеризується ним як «відображення можливості і тремтіння співучасті у всьому творінні людської істоти» [164, с. 158].

На думку С. К'єркегора, дух людської істоти і її майбутнє виявляється як страх. Оскільки можливе цілком відповідає майбутньому, то для свободи можливе є майбутнім, а для часу майбутнє є можливим. В індивідуальному житті їм обом відповідає страх, який визначається філософом як самовияв свободи в можливості, коли предметом страху є дещо визначене. Осягнення свободи в межах екзистенціального за допомогою феноменів страху, провини має у своєму підґрунті реальні підвалини людської психології та гносеологічні особливості. Сутність останніх полягає у тому, що самоспостереження, яке виступає основою психометафізики С. К'єркегора, потребує інших методів, ніж спостереження (пізнання) зовнішнього світу. У цьому випадку філософ реалізував тезу Платона, який стверджував, що для пізнання внутрішнього світу людської істоти потрібно «розкрити очі душі». З іншого боку, свобода тлумачилась філософом як «жива можливість», негативні наслідки якої передбачаються у страсі, а позитивні – в надії [165].

Найбільш відомими представниками цього напрямку є німецькі філософи Е. Гуссерль, М. Хайдеггер і К. Ясперс, французькі мислителі та письменники Ж.-П. Сартр, Г. Марсель та А. Камю. Спираючись на засади С. К'єркегора екзистенціалісти ставили за мету замінити стару класичну філософію сутностей новою філософією людського існування.

Фундаментальною рисою екзистенціалізму, яка визначає його вклад у розвиток вчення про людину та її можливості, є усвідомлення її як унікальної, неповторної істоти. При цьому буття кожної людини розглядається як абсолютне. Головною ідеєю екзистенціалізму стала ідея знаходження сутності лише через існування, осмислення людини за межами її раціоналізму, в самопереживанні і співпереживанні, які відкривають двері до таємниць істинного людського Я [34].

Концепція самоактуалізації стала організаційним ядром, яке об'єднало зусилля екзистенціальних філософів щодо нового виміру свободи людини постіндустріальної доби, яка дає простір для втілення свободи, проте не вказує шляху, як до неї дійти. Гуманістична філософія наголошує на наявності і бажаності людської свободи тому, що кожна історична доба базується на певному наборі цінностей. Для сучасної доби такими цінностями, на думку екзистенціальних філософів, є цінності, які несе в собі концепція самоактуалізації. Позитивна роль екзистенціальної філософії в тому, що вона несе в собі потужний стимул до самоусвідомлення, особистісного росту, вчить не зупинятися на досягнутому. Важливим є також такий аспект цієї концепції, що вона дієво втілюється на практиці, зокрема в новому підході до свободи і відповідальності.

Висновки до другого розділу

У розділі досліджується формування ідеї відповідальності у філософії права. У філософії Нового часу стало аксіомою те, що відповідальність і свобода є взаємозалежними і взаємозумовленими. Існування свободи доводилося наявністю почуття відповідальності у людини через докори сумління, почуття провини, розуміння неправильності свого вчинку, або ж навпаки, через гордість, задоволення від результатів своєї правомірної поведінки, вчасне виконання обов'язку, спокійне сумління. Відповідальність

у цей час вже не ототожнювалась з покаранням, оскільки це звужувало її сутність. Таким чином, співвідношення свободи і відповідальності упиралося в з'ясування загального принципу взаємодії людини і суспільства, зміну соціальних пріоритетів і цінностей. Зокрема, це виявлялось у визнанні рівності людей у суспільстві, хоча і носило на той час здебільшого декларативний характер.

Французькі матеріалісти визнавали вирішальну роль суспільства у формуванні особи, а тому покладали відповідальність за всі правопорушення на суспільство, а отже, розширювали розуміння соціального примусу до меж соціальної системи. Закони права і моралі розглядалися як особливі форми примусу, а розуміння детермінації людських вчинків як примусу позбавляє моральні і правові оцінки підстави. Таким чином, якщо поведінка людини (соціально корисна чи шкідлива) детермінована виключно соціальними факторами, то немає жодних підстав (моральних чи правих) давати оцінку поведінці людини та притягувати її до відповідальності.

В епоху Нового часу утверджувалась ідея активності людини у її прагненні пізнання світу та самої себе, яке вважалось вищим проявом людської духовності та спонукало людину до морального розвитку. Філософія свободи і відповідальності того часу не була однорідною за своїм змістом, однак вона була об'єднана ідеєю автономії людини. Під впливом християнського індивідуалізму та стоїцизму природне право розглядало людину не як соціальну істоту, а як індивіда, що передбачало необхідність рівності та свободи в суспільстві.

Представники німецької класичної філософії стверджували, що соціальна необхідність створюється самими людьми, закладаючи цим новий підхід до розуміння відносин між загальним і одиничним, людиною і суспільством, до нового розуміння змісту соціальної відповідальності. У цьому випадку принцип розумного підпорядкування вже не міг бути

використаним, а тому відповідальність не могла бути витлумачена як підзвітність.

Початок XIX ст. характеризувався розвитком концепції відповідальності крізь призму нового підходу, який полягав у визнанні того, що справді людське в людині визначається стосунками з іншими людьми та з буттям в цілому. Відповідальність і свобода починають розумітися крізь призму самовизначення особи. З іншого боку, в ірраціоналістичних концепціях мало місце перебільшення значення особливого, неповторного, висунення на перший план чуттєвих аспектів людської свідомості та волі людини. Відчуття неминучості історичних і соціальних катаклізмів, криза традиційних цінностей, поява правового нігілізму супроводжувалась, однак, пошуком нових зразків регламентації правової відповідальності. Посткласична філософія зруйнувала традиційне уявлення про підлеглий характер взаємодії суспільства і людини, підкресливши в людині творчі властивості.

РОЗДІЛ 3

СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ПРАВІ

3.1 Розвиток філософсько-правових підходів до відповідальності у філософії права ХХ ст.

Розвиток філософсько-правової думки ХХ ст. відбувався під впливом суперечливих соціально-політичних процесів: людство пережило дві світові війни, соціальні революції, протистояння політичних систем, світова цивілізація позбавилася від колоніалізму, мільйони людей пережили тоталітаризм, наполегливо відстоювали свої права і свободи як найвищі цінності буття. Тому твердження, що в оцінці філософсько-правової думки цього періоду необхідно застосовувати конкретно-історичний підхід, що дає можливість розширити тематику філософсько-правових досліджень, стимулювати нові пошуки у сфері права, на нашу думку, є правильним. Намагаючись дати ретроспективну оцінку філософії права ХХ ст., підкреслимо, що вона, «з одного боку, продовжила розробку низки плідних ідей у сфері права, поданих попередньою філософською думкою, немовби випередивши подальший розвиток на Заході цілого ряду ідей і напрямків, з іншого боку, висунула безліч сміливих і нових ідей, що вдало конкурують із старою «класичною» філософською системою» [24, с. 144].

Основні тенденції філософсько-правового мислення з ракурсу нового погляду на світ права і його пояснення полягають в наступному: концептуальний образ світу права (правової реальності) з'являється в єдності внутрішнього і зовнішнього досвіду права, його смислового і наочного аспектів; розширення підходів розгляду права «зсередини» як способу

людського буття, заснованого на співіснуванні суб'єктів. Іншими словами, йдеться про осмислення права в парадигмі інтерсуб'єктивності, що виражає тенденцію подальшої гуманізації і персоналізації права [166, с. 141].

Філософія права ХХ ст. як частина загальної філософії акцептувала її основні ідеї і підходи. На розвиток філософії ХХ ст. істотний вплив спричинили соціокультурні процеси, зокрема статус науки з її як позитивними, так і негативними результатами. Культура розділяється на тих, хто виступає за науково-технічний прогрес, і на тих, хто проти нього. Причому в основі такої позиції знаходиться не наука як така, а її образ, що склався в культурі.

В результаті в сучасній культурі формуються дві соціокультурні орієнтації, які із свого боку специфічно осмислюють цей абсолютизований образ науки: сцієнтизм і антисцієнтизм. Сцієнтизм (феноменологія, позитивізм, прагматизм, критичний раціоналізм) виявляється як світоглядна установка на те, що наукове знання є найвищою культурною цінністю, з якою повинні порівнювати свій вміст всі інші форми духовного освоєння буття. Цій позиції протистоїть антисцієнтизм (неокантіанство, філософія життя, фрейдизм, екзистенціалізм, персоналізм) – соціокультурна орієнтація, заснована на широкій критиці науки як соціального інституту та як форми досягнення світу, що розглядає її як загрозу існуванню людської цивілізації. Як альтернатива науці, науковому пізнанню, а в деяких випадках навіть раціональному погляду на світ висувуються різного роду позанаукові або ірраціональні способи досягнення буття [167, с. 191–193]. В межах цього напрямку презюмується, що найважливішою ознакою філософії є її ціннісний характер.

З поч. ХХ ст. почали складатися передумови для трансформації позитивістського мислення і придбання ним нової своєрідної форми. У ХІХ ст. позитивізм був, мабуть, найбільш адекватною формою, в якій наукове мислення приходило до самосвідомості як інтелектуальної

діяльності, пов'язаної не лише з так званими «точними науками», але і такими, що претендували на загальне наукове значення. А вже у ХХ ст. наука зберегла для себе деякі найбільш загальні принципи позитивізму: передусім, це завдання науки щодо більш точнішого опису спостережуваних явищ і в передбаченні можливих майбутніх спостережень [168].

З іншого боку, соціальні потрясіння початку і середини ХХ ст. поставили питання про свободу і відповідальність конкретної людини, про характер її взаємин з соціумом. Принцип жорсткого підпорядкування особи суспільству, одиничного цілому піддавався всебічній критиці, оскільки не можна підкорятися тому, що створюється зусиллями людини. Проголошення існування творчої сили людини в її свободі підривало старий соціально-детерміністський принцип взаємин суспільства та індивіда, однак не пропонувало нового. Проблема розглядалася як втрата індивідуального зв'язку з суспільством. Налагодження цього зв'язку вбачалося через пошук суті людини, яка стала основним предметом дослідження філософії ХХ ст. Це дозволило вирішити питання про характер суспільних зв'язків та соціальну відповідальність на новому рівні [79, с. 46].

Утвердженням особистісного начала, творчої ролі людини через визнання її свободи (а творча сила людини, згідно з цим принципом, розвертається не лише за детерміністичним сценарієм, і людині складно передбачити наслідки своїх рішень і вчинків) спричинило те, що соціальна відповідальність виступає стримуючою і направляючою силою для суб'єкта відповідальності і свободи. Соціальна відповідальність як надійність в контексті навколишнього світу, який відкривається як багатоваріантне буття, здійснює регулятивну функцію, де людина є творцем себе та відносин з іншими людьми [169, с. 17].

Австрійський філософ А. Адлер (1870–1937 р.р.) виокремив три значення свободи: ситуативна свобода самореалізації як вибір того, чого хоче людина; набута свобода як спроможність людини до вибору на ціннісній

основі; природна свобода, базована на відповідальності перед іншими. При цьому «свобода вимагає відповідальності не лише перед собою, суспільством, державою, а й перед усім світом, в якому живе людина» [170, с. 54]. Крім того, Адлер запропонував концепцію творчого Я, згідно з якою визначальним є стиль життя людини, який формується під впливом її творчих здібностей. Кожна людина має можливість вільно створювати свій власний стиль життя, будучи при цьому відповідальною за те, ким вона стає і як себе веде. Творча сила відповідає за стиль життя людини, визначає методи досягнення цілей і сприяє розвитку соціального інтересу, а також робить людину вільною [171].

С.Л. Франк (1877–1950 р.р.) пов'язує свободу, відповідальність і творчість людини з її життєвим внутрішнім досвідом, що розуміється як «досвід спілкування з людьми», «моральний досвід», «релігійний досвід», «естетичний досвід», «досвід спілкування з Богом». Співвідношення свободи і відповідальності розглядається крізь призму гріха. Під поняттям гріха С. Франк розуміє дещо неналежне, від чого слід утриматись, при вчиненні чого людина відчуває вину. Гріх, свобода і відповідальність, на думку вченого, є однією проблемою, оскільки «грішити здатна лише істота, наділена свободою, котра в певному загальному сенсі здатна й утриматись від гріха» [172, с. 225]. Однак, і в такому розумінні, свобода представляє собою вибір між добром і злом, вибір цілі і засобів її досягнення. Як творець людина повинна бути вільною і відповідальною. Багато мислителів підкреслювало, що творчість передбачає висунення певних вимог до її результатів, тобто є відповідальною за природою. Якщо людина не є творцем – вона не вільна, а відповідальність за свої дії прагне покласти на інших людей [6, с. 254].

Екзистенціалісти пов'язують справжнє існування світу з визнанням свободи іншого поряд з власною свободою, яка розуміється як свобода вибору. При цьому детермінізм відкидається як такий, що знімає

відповідальність людини за свою поведінку. Важливим принципом філософії екзистенціалізму є те, що людина робить, формує себе сама, і ніяка зовнішня сила не несе за це відповідальності. Кожна людина сама будує свою мораль, а моральний вибір розглядається як акт вільної творчості. Однак, свобода – означає також і відповідальність перед своїм Я, що може провокувати страх, песимізм, вибір неналежного існування, котрі з позицій екзистенціалізму, часто є характерними для людства [173, с. 98].

Свобода, на думку визначного німецького філософа-екзистенціаліста Еріха Фрома (1900–1980 р.р.), є перемогою людини особисто над собою, це шлях боротьби з будь-яким проявом зла. Вчений вважав, що свобода є важливою передумовою для розвитку любові до життя. За таких умов «свобода від» політичних оков не є достатньою передумовою. Повинна мати місце «свобода для» – свобода творити і будувати, дивуватися і на щось відважитися. «Така свобода передбачає, що індивід є активним і повен усвідомлення відповідальності, що він не є рабом чи добре змащеною деталлю в машині» [174, с. 13–108]. Свобода – означає здатність слідувати голосу розуму, здоров'я, благополуччя і сумління проти голосу ірраціональних пристрастей.

Свобода не є константним атрибутом, котрий людина має чи не має, оскільки свободи не існує в такому сенсі, в якому існує річ. Свобода є абстрактною, натомість існує лише одна реальність – акт самозвільнення у процесі прийняття рішення. В цьому процесі об'єм здатності людини обирати постійно залежить від її життєвої практики. «Кожний крок, що укріплює мою самовпевненість, цілісність, мужність і переконаність, укріплює також мою здатність обирати бажану альтернативу, при чому мені все тяжче помилитися у моєму рішенні. Крім того, якщо я виявляю свою покірність і страх, я роблюся більш слабшим, а це, своєю чергою, відкриває дорогу наступним діям, зробленим зі страху, поки на кінець я не втрачу свою свободу» [174, с. 13–108]. Об'єм свободи рішення змінюється в ході життєвої

практики, що моментно. Якщо людина володіє високою мірою свободи робити вибір на користь добра, то цей вибір вартує менше зусиль. Якщо ступінь свободи незначна, то це вимагає значних зусиль, допомоги оточуючих і сприятливих обставин.

Свобода одночасно є і даром, і тягарем – людина може прийняти її чи відмовитись від неї. Кожна людина сама вирішує питання про ступінь своєї свободи, роблячи власний вибір: діяти вільно, тобто раціонально, чи відмовитись від свободи. Багато хто втікає від свободи, вибираючи шлях найменшого опору. Це відбувається не одразу, а поступово – визначаючи цілісну структуру характеру, в котру кожен вибір робить свій внесок. В результаті такого процесу одні люди стають вільними, а інші – залежними. Підкреслимо, що в цих ідеях закладене подвійне тлумачення свободи. «Перше значення свободи – це вихідна свобода вибору, свобода вирішувати, приймати свободу в іншому значенні чи відмовитись від неї. Свобода в іншому значенні – це структура характеру, що виражається у здатності діяти на основі розуму. Іншими словами, щоб обрати свободу, людина вже повинна володіти вихідною свободою і здатністю зробити цей вибір розумним чином» [175].

Е. Фром підкреслює, що свобода є динамічним станом, за якого лише чітке усвідомлення всіх аспектів ситуації вибору допомагає зробити оптимальний вибір. Вчений виділяє основні аспекти, що вимагають усвідомлення: що добре, а що погано; спосіб поведінки в певній ситуації, що призведе до досягнення цілі; власні неусвідомлені бажання; реальні можливості в конкретній ситуації; наслідки кожного з можливих рішень, недостатність усвідомлення, бажання діяти всупереч очікуваним негативним наслідкам. Таким чином, свобода розглядається як «дія, що витікає із усвідомлення альтернатив та їх наслідків, розмежування реальних та примарних альтернатив» [175].

Великий вплив на розвиток екзистенціальних уявлень про свободу і відповідальність мала творчість Ж.-П. Сартра (1905–1980 р.р.), який стверджував, що людина завжди є вільною, оскільки свобода пронизує всю людську діяльність, думки і надії. Свобода виражає розрив з необхідністю, оскільки людина сама обирає своє майбутнє, а отже, несе відповідальність за нього. Людина «засуджена бути вільною», при чому абсолютна свобода повертається відповідальністю перед самим собою. Людина може впасти у відчай, і тоді світ для неї буде безпристрасним, таким, що нічого не виражає. Вийти з такого стану можна лише у випадку, якщо людина відважиться на бунт, повстання проти обставин, тоді світ оживе в акті самоствердження людини. Зовнішні факти не можуть самі примусити людину до дії проти її волі, тому людина є відповідальною за світ і за себе, за свій спосіб буття. За Ж.-П. Сартром, людина не має готової конструкції свободи, вона повинна конструювати себе і свою свободу постійно [173, с. 102].

Ж.-П. Сартр створив оригінальну концепцію свободи, яка пронизує людське буття. Під необхідністю у соціальному світі він розуміє усю сферу «обробленої матерії», а також об'єктивні соціальні відносини й об'єктивний хід історичного процесу. У вигляді матеріальних засобів дії й опрідметнених результатів праксису необхідність входить як обов'язковий компонент у будь-яку людську діяльність. Оскільки без матеріалізації проекти не могли бути реалізованими, то матеріальна необхідність не заважає праксису бути вільним самовираженням людини. Тому царство необхідності – це «неорганічний образ» вільного «праксису» людей [176, с. 471]. Свобода, за Сартром, є єдиним фундаментом суспільних цінностей. Люди посилаються на детермінізм, щоб виправдати свої вчинки, зняти свої гріхи, звільнитися від страху ризику за свій вибір, від відповідальності. Людина завжди має вибір, тому вона завжди вільна. Однак, свобода є не тільки благом для людини, але й важким знаменням долі. Людина не може позбавитися від свободи, бо завжди мусить відповідати за свої дії і не може перекласти відповідальність

на природу, на історію або на Бога. Людина приречена на свободу, що викликає у неї тривогу й почуття самотності, прагнення втечі від свободи [126].

Таким чином, міра свободи людини визначається мірою її відповідальності. Людина долає межі умовності чи частковості свого існування по мірі збільшення кола осіб, перед якими і за яких вона є відповідальною, тобто потенційна відповідальність людини є невимірною. Універсальний масштаб відповідальності був заданий у християнстві образом Ісуса Христа, котрий взяв на себе відповідальність за увесь світ. В екзистенціалізмі, за Ж.-П. Сартром, вона розповсюджується на все людство, тобто, діючи певним чином людина тим самим обирає в собі людину, що прагне до кінця виконати свій обов'язок або ж проявити себе як абсолютно вільну людину. В неопротестантській теології робиться аспект на есхатологічному аспекті відповідальності, котрий полягає, за В. Хубером, в тому, що «людина відповідальна не лише за себе, за оточуючих і перед всім людством, але і перед Богом – його есхатологічною волею: людина стверджує відповідальний спосіб життя, уповаючи на милосердя Бога і очікуючи приходу Царства Бога» [29, с. 173].

Екзистенціалізм поділяють на атеїстичний і релігійний, що зовсім по-різному тлумачать межі людського існування і їх подолання, можливості реалізації себе, виходячи з цих меж. Атеїстичний екзистенціалізм ґрунтується на твердженні, що людська сутність є розгортанням людського існування в цьому світі. Трансцендентна природа людської сутності заперечується. Людина повинна жити знаючи про свою конечність і самотність у світі без Бога. Від цієї самотності не рятують ніякі форми соціальної реалізації. Представляють атеїстичний екзистенціалізм Жан-Поль Сартр, Альбер Камю та ін. Релігійний екзистенціалізм, який представляє К. Ясперс (1883–1969 р.р.), цікавиться людиною як носієм унікального досвіду, розглядає її як реальність, що є вільною як за змістом, так і за

формою. Людина, яка перенесла потрясіння граничної ситуації, знаходить свободу і виходить за межі повсякденного «предметного буття», виходить на рівень «екзистенційного спілкування», на глибинне пізнання іншого, яке збагачується любов'ю і вірою, що відкриває для неї нові можливості реалізуватися у своєму бутті [34].

Відкидаючи думку про раніше встановлену суть людини, яку їй слід осягнути, екзистенціалісти знову проголосили людину вільною, але на іншому рівні. Вони бачили свободу людини не стільки в пізнанні нескінченно рухомого регульованого соціального автомата, скільки в творенні нової суті, із взаємодії яких і складається людське буття [79, с. 46]. Екзистенціалісти твердять, що ніхто окрім людей не створює ситуацій, що немає жодної таємничої сили, що стоїть за діями людей. Вони приходять до логічного висновку, що якщо існування дійсно передує суті, то людина відповідальна за те, чим вона є. Таким чином, насамперед «екзистенціалізм віддає кожній людині у власність її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування» [177, с. 324].

У роботі «Питання про провину: політика відповідальності Німеччини» К. Ясперс визначав відповідальність як дії державного діяча або належність до певної спільноти. Вчений вважав, що те, що людина пов'язана зі спільнотою, уможлиблює її вплив на цю спільноту та відповідальність за її дії. Ця відповідальність є виключно відповідальністю за належність до певної групи і не є кримінальною, моральною або метафізичною відповідальністю кожного окремого члена такої групи. Вона є наслідком випадковості, наприклад, перемоги на виборах. Наслідком політичної відповідальності може бути обмеження або позбавлення політичної влади чи політичних прав. Політична відповідальність, на думку К. Ясперса, не обов'язково тягне за собою кримінальну моральну відповідальність.

М.О. Бердяєв (1874–1948 р.р.) пов'язував свободу з розвитком і самовизначенням людини. Свобода особи протиставляється світу

необхідності, що підкоряє людину. Тому філософ негативно характеризує не лише необхідність, а й будь-яку форму обумовленості взагалі. Усі форми визначення вчинків людини розглядались ним як види рабства людини. Проблема суперечностей рабства і свободи набуває змісту вічної боротьби духовного світу, де панує свобода, і світу зовнішнього, об'єктивованого, котрий підкорює людину. Тому все у справжньому людському бутті повинно пройти через випробування свободою. «Свобода, – пише М. Бердяєв, – є моя незалежність і визначуваність моєї особистості зсередини, і свобода є моя творча сила, не вибір між поставленими переді мною добром і злом, а моє творення добра і зла» [127].

Продовжуючи та розгортаючи ідею всеєдності Соловйова, М. Бердяєв додає до неї ідеї нового суспільства, побудованого на духовних засадах, що повинно допомогти людині подолати відчуження у соціумі. Людина у його філософії виступає не тільки підсумком Божого творіння, але й дитям передвічної свободи, без якої вона не була б богоподібною, тобто здатною до творчості. Саме у творчому пориві, вважає філософ, людина може проявити, виразити свій вільний дух. Творчий акт завжди є подоланням світу буденності і переходом до нового духовного, Божого світу. За М. Бердяєвим, людина повинна на своєму власному досвіді пізнати всі тяготи свободи, відповідальність за неї перед власним сумлінням і перед Богом. Філософ не вважає божественне силою зовнішньою, що панує над людиною, а такою, що в ній самій робить її цілковито людиною, є її найвищою свободою. Бог визнається свободою, а не необхідністю, не владою над людиною і світом, не тією найвищою причинністю, що діє у світі. Філософ розуміє існування Бога як хартію волі людини, її внутрішнє виправдання у боротьбі з природою і суспільством за свободу [178].

Не кожна людина прагне до того, щоб, здобувши свободу, взяти на себе повну відповідальність за власні вчинки, оскільки набагато легше перекласти відповідальність на інших. Саме тому Бердяєв і підкреслював, що

свобода аристократична, тобто є власністю того «окремого стану суспільства», який може собі дозволити бути відповідальним за свої вчинки і творити добро в тому суспільстві, до якого він належить. Необхідною умовою ствердження справжньої демократії має бути відповідальність кожної людини перед суспільством за власні вчинки. Бердяєв не лише створив власну філософію свободи, а й визначив свою позицію щодо питання свободи як власної творчої сили. Філософ вважав, що існує діалектика свободи, доля свободи у світі, оскільки свобода може переходити у свою протилежність [179].

За Гансом Кельзенем, (1881–1973 р.р.), який був представником нормативізму, людина як моральна та правова істота наділена волею, свободою і відповідальністю, тому здатна діяти всупереч природному закону причинності і вимогам природної необхідності. Інтелект і свобода волі дозволяють людині йти всупереч їх вимогам, при цьому підтримуючи чи порушуючи встановлений порядок. Тому у сфері моралі і права слід говорити не про принцип причинності, а про принцип відповідальності, що має логічну формулу «якщо а, то повинно бути б», яка може конкретизуватися так: «якщо хтось зробив тобі добро, ти повинен висловити йому вдячність», «якщо хтось згрішив, він повинен покаятись», «якщо хтось вчинив злочин, він повинен бути покараний». Принцип відповідальності виконує у морально-правових явищах функцію, що є аналогічною до функції причинності у природних явищах і процесах. Він встановлює обов'язковий зв'язок зобов'язання між двома елементами, не пов'язаними між собою причинно-наслідковими залежностями. Такий зв'язок встановлюється шляхом моральної чи правової норми, в якому втілена воля певного співтовариства [7, с. 373].

У своїй праці «Причинність і відповідальність» (1950 р.) Г. Кельзен вказує, що граматична форма принципу причинності, так само як і принципу відповідальності, являє собою гіпотетичне судження, що пов'язує умову з наслідком. Однак, значення в обох випадках є різним. Принцип причинності

встановлює: якщо є А, то є (або буде) Б. Тоді як принцип відповідальності встановлює: якщо є А, то повинно бути Б. Специфічне значення зв'язку між умовою і наслідком у цьому випадку виражається терміном «обов'язкове». Крім того, різниця між причинністю і відповідальністю в тому, що існує кінцевий результат відповідальності, але немає кінцевого результату причинності. Це фундаментальна різниця, що формує антагонізм між тим, що має назву «необхідність», котра домінує у природі, і тим, що має назву «свобода», котра є істотною для суспільства, а отже, і для людини в її нормативних відносинах з іншою людиною. Лише тому, що людина вільна, вважає Г. Кельзен, вона може бути відповідальною за певні дії [180, с. 59].

На думку австрійського вченого Фрідріха Гаєка (1899–1992 р.р.), соціальна свобода є станом, в якому людина не зазнає примусу внаслідок сваволі інших. Різноманітні види свободи «є не різними видами одного й того ж роду, а цілком відмінними умовами, що часто взаємосуперечать, і які тому слід чітко розрізняти. І хоча в кількох інших розуміннях можна на цілком законних підставах говорити про різні типи свободи, про «свободу від» і «свободу для», в нашому розумінні свобода є лише одна, коли змінюватись може ступінь, а не тип. У цьому сенсі «свобода» стосується виключно відносин людей з іншими людьми, і єдиним зазіханням на неї є примус, здійснюваний людьми» [181, с. 491]. Тобто свобода розглядається як гарантована людині приватна сфера, у яку інші люди не можуть втручатися. Крім того, така свобода означає, що людина має і можливість, і тягар вибору, а тому повинна відповідати за наслідки своїх дій і отримувати за них похвалу чи догану. «Свобода і відповідальність є нероздільними. Вільне суспільство не зможе функціонувати чи підтримувати себе, якщо його члени не вважатимуть правильним, щоби кожен індивід займав ту позицію, яка є наслідком його дій, і приймав її як належну за свої власні дії» [181, с. 520].

Таким чином, «сама індивідуальна відповідальність є необхідним атрибутом та супроводжуваним фактором соціальної свободи» [35, с. 132]. У

межах суспільства свобода проявляється не лише як самовизначення, хоча існує думка, що саме воно ототожнює свободу з самокерованістю, тобто «з реальним здійсненням керівництва над своїм життям» [153, с. 605]. Значною мірою свобода проявляється і як міра відповідальності за таке самовизначення. Саме у співвідношенні «самовизначення і відповідальності проявляється парадокс феномена свободи. Свобода одночасно вимагає самоствердження і самообмеження» [140, с. 27].

Середина ХХ ст. характеризувалась формуванням нового уявлення про характер взаємин людини і суспільства. У суспільстві склалося тверде переконання, що певною цінністю володіє як особа, так і суспільство, але цінність особи не є нижчою за цінність суспільства. Якщо б помістити суспільство на одну шальку ваг, а особу – на іншу, то особа виявиться більш важливою, хоча без суспільства вона абсолютно не може існувати. Соціальна відповідальність розуміється не як відповідальність особи перед суспільством або суспільства перед особою, а як загальний рівень розвитку відповідальних стосунків у суспільстві в його індивідуалізованому вигляді.

І такому розумінню соціальної відповідальності вже не відповідали межі підзвітності, а тим більше караності [79, с. 47]. Головна ідея соціальних концепцій середини ХХ ст. проявлялася в утвердженні неповторності особи, особистої свободи і особистої відповідальності не перед суспільством, а перед власним «Я», перед собою у творенні майбутнього. Завданням вільної особи була її головна роль в будь-якій суспільній системі, оскільки без «дійсних осіб не існує дійсного суспільства, і без дійсного суспільства не існує дійсних осіб» [182, с. 249].

Переходячи до аналізу осмислення відповідальності у філософсько-правових доктринах кінця ХХ ст., слід зауважити, що в традиційних філософських системах відповідальність розглядалась у співвідношенні з іншими уможливленними категоріями. Однак, сучасна наукова думка характеризується відходом від розуміння відповідальності як форми

здійснення необхідності. Має місце розуміння відповідальності як самої необхідності, що є визначальним мотивом поведінки людини. Актуалізація проблеми відповідальності і розгляд її через призму різноманітної проблематики дозволила сучасним філософам дійти сміливих висновків. Так, наприклад, Ганса Йонас (1903–1993 р.р.) стверджує, що на зміну «людині розумній» повинна прийти «людина відповідальна» [183, с. 40].

Етика відповідальності, що стала заключним етапом творчого шляху Г. Йонаса, викладена філософом у книзі «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації» [184]. Тут моральна відповідальність розглядається як умова моралі. Відповідальність за майбутнє являє собою органічну єдність об'єктивної, трансцендентної відповідальності і суб'єктивної, притаманної людині, відповідальності. Імператив відповідальності Г. Йонаса є інтерпретацією категоричного імператива Канта, яка здійснена з врахуванням нових, унікальних умов існування морального суб'єкта, які породжені техногенною цивілізацією.

Новація етики відповідальності полягає, передусім, у розширенні об'єкта відповідальності, в який включається вся біосфера і майбутні покоління. Дещо змінено розглядається і суб'єкт відповідальності, який являє собою колективне людство, коли традиційна мораль зорієнтована, здебільшого, на індивіда. Розширений і часовий горизонт відповідальності: вона спрямована на віддалені наслідки в майбутньому. Новий категоричний імператив, що його запропоновано Г. Йонасом, має безумовний характер: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності були в згоді з безперервністю справжнього людського життя на Землі».

У теорії Г. Йонаса основними умовами відповідальності вважається: каузальна сила, тобто обов'язок відшкодувати збитки, який характерний для правової відповідальності; ідея покарання винного, якість дії, що характерно для моральної відповідальності. У моральної відповідальності, на відміну від правової, відшкодування носить характер відновлення втраченого

морального характеру. Моральна та правова відповідальність відносяться до досконалих вчинків і здійснюються через залучення до відповідальності ззовні (т. зв. осудна відповідальність, що породжує почуття провини, каяття, боязні, радості і т. д.). Почуття відповідальності як таке ще не виявляється, тому осудна відповідальність є лише попередньою умовою моралі. Відповідальність за майбутнє являє собою органічну єдність об'єктивної трансцендентної відповідальності і суб'єктивного почуття відповідальності. Поряд з відповідальністю за скоєне з'являється відповідальність за те, що потрібно зробити [185, с. 15].

Відповідальність буває природною, тобто не обумовленою ніякою угодою, штучною. Батьківська відповідальність, на думку Г. Йонаса, є єдиним проявом природної відповідальності. Розрізняється також горизонтальна (спеціальна, «умовна», ситуативна) і вертикальна (постійна, безумовна) відповідальність. Особливим видом є відповідальність політика, як найбільш штучна і абстрактна, оскільки в такому випадку метою є вище благо. Воля до влади стає бажанням відповідальності. Загальними атрибутами батьківської та політичної відповідальності є тотальність, безперервність і орієнтованість на майбутнє. Ці види є прототипами відповідальності за майбутнє. У випадку батьківської відповідальності можна говорити про становлення суб'єктивності, тобто доросла особистість на певному етапі сама стає суб'єктом відповідальності і вирівнює тим самим створену без участі її волі асиметрію відповідальності. Батьківська відповідальність є архетипом будь-якої відповідальності, а дитина – найдосконалішою «онтичною парадигмою», що знімає протиріччя між належним і сущим і є прототипом відповідальності взагалі [185, с. 16].

Таким чином, Г. Йонасом запропоновано перехід від традиційної відповідальності за результат дії – до охоронної і запобіжної відповідальності, при чому традиційна відповідальність залишається існувати, що пояснюється причинною зумовленістю дії. Таку

відповідальність сьогодні, все тяжче нести і все тяжче до неї залучати, оскільки вона може мати складні і непередбачувані побічні впливи. Однак, як зазначає Ханс Ленк, замість того, щоб говорити про перехід від одного типу відповідальності до іншого, ми повинні говорити про дві концепції відповідальності: у широкому і вузькому розумінні. На сьогодні етика не може обмежуватися лише одним категоричним вузьким поняттям відповідальності за дії. Традиційна індивідуалістично орієнтована етика особистих моральних зобов'язань повинна бути розгорнута в етику, що виходить за часові рамки, зорієнтована в майбутнє [186].

Продовжуючи ці думки Алоіз Хунінг (1935 р. н.) зазначає, що відповідальність означає також здатність виправдовувати те, що людина робить, виправдовувати себе перед самим собою, перед своїм розумом, перед своїми близькими, перед людьми майбутнього. Людина кожної епохи є відповідальною за те, що вона робить зі світом. Вона відповідальна за світ, крім того відповідальна перед собою і перед ближніми тепер та в майбутньому. Віруюча людина до того ж відповідальна перед Богом, котрий віддав людям світ для використання і формування, однак жодною мірою не для експлуатації чи знищення. Тому мірилом поведінки людини є буття, що відповідає природі людини, збереження гуманності у сенсі категоричного імперативу Г. Йонаса. Таке буття означає не просте виживання людини як виду, а включає в себе повагу до гідності і свободи людини, а також умови життя, котрі забезпечують гідне існування людини в кожну історичну епоху [187].

Англійський філософ і правознавець Герберт Харт (1907–1992 р.р.) пропонує чотири поняття відповідальності: причинну відповідальність за дії (включаючи негативну причину, наприклад, виникнення аварії через бездіяльність); відповідальність внаслідок зобов'язання, згідно з якою особа повинна відшкодувати заподіяну шкоду чи перетерпіти інші санкції з боку органу соціального контролю; відповідальність за виконання завдання;

рольова відповідальність, що пов'язана з професійною діяльністю. Продовжуючи вчення Харта, американський філософ Джон Ледд пропонує розглядати відповідальність як сутнісну характеристику людини, тобто людина розглядається як така, яка здатна звітувати собі за свої дії, бути відповідальною за наслідки своїх дій [183, с. 40].

Аналізуючи чотири види відповідальності, котрі стали відомими завдяки дослідженням Г. Харта, вчений пропонує п'ятий варіант відповідальності – підзвітну чи організаційну відповідальність. Вчений стверджує, що всі ці специфічні види відповідальності обмежені і строго визначені та лише певною мірою стосуються тих чи інших осіб. Крім того, ці види відповідальності в суспільстві часто використовуються як засіб, щоб уникнути відповідальності в більш повному моральному сенсі. В той час, як ці форми відповідальності можуть бути колективними, моральна відповідальність є індивідуальною, не обмеженою і не поставленою в строгі рамки, її не можна з себе зняти, вона не керується лише зовнішніми нормами і правилами, але залежить від ситуації. Моральна відповідальність є індивідуальною, вона не може бути розподіленою між людьми, однак декілька людей можуть нести відповідальність спільно, тоді має місце колективна відповідальність людей в групах чи сумісна відповідальність. Моральна відповідальність не може бути знята виправданням, від неї неможна відректися, її неможна поділити чи ухилитися від неї [186].

Таким чином, відповідальність розглядається в двох аспектах. У юридичному – як відношення до влади, і філософському – крізь призму етичних категорій (мораль, моральність, обов'язок, добро, зло, свобода). У випадку моральної відповідальності перед сучасною філософією закономірно постає питання: перед ким повинна відповідати людина? В етиці, здебільшого, знаходимо вказівку на сумління, перед яким людина повинна нести відповідальність. Як зазначає з цього приводу Ханс Зексе, сумління є останньою і вирішальною інстанцією для відповідальності, однак

індивідуальний характер сумління утруднює інтерсуб'єктивне звернення до неї [188].

Сумління розуміють як основу внутрішньої гідності людини, яка стає значимою для суспільства тому, що нерозривно пов'язана з відповідальністю. Сумління повинно утримувати людину від вчинення зла і являє собою першопочаткові інтелектуальні і моральні задатки. Відповідальність перед сумлінням настає, коли людина розуміє, що хід її життя залежить від неї, що вона один на один із своїм життям. Сумління є єдиною можливою керівною засадою поведінки людини, хоча й відрізняється від такого ж сумління інших людей. Для кожної людини сумління є найвищою істиною. Розмірковуючи над поведінкою взагалі, людина може прийти до висновку, що її моральні уявлення ґрунтуються на певному колективному розумінні сумління, стосовно до якого її власне сумління виступає одним із елементів цілого. На цьому фоні будь-яке інше сумління виглядає спотворено. Публічний характер поведінки здійснює додатковий вплив на сумління людини, що великою мірою залежить також від її соціального оточення [183, с. 40].

Як правильно зазначив Х. Ленк, хоча відповідальність перед деяким абстрактом залишається метафорою, однак вона може бути дуже дієвою. Відповідальність у цьому випадку є деякою моральною конструкцією, яка виконує функцію контролю над Я. Соціальний контроль чи контроль згідно зі законом конкретизує відповідальність і є похідним стосовно особистої чи моральної відповідальності. Моральна відповідальність посилається на деяку ідею, однак сама не стає конкретною і не може бути зведена до голосу сумління, що її супроводжує. Моральна відповідальність є дечим більшим ніж голос емпіричного сумління. Вона тісно пов'язана з ідеєю людської гідності, оскільки людині, в силу її гідності, притаманно брати на себе відповідальність. Людина є діючою і відносно вільною істотою у своїй здатності здійснювати вплив, а тому свобода дії і відповідальність зумовлюють одне одного. Крім того, в сучасних умовах людина повинна

нести колективну відповідальність за інших істот і навіть за природні системи. Така відповідальність зростає разом із здатністю розуміти руйнуючий вплив на природу. Як розумні істоти, люди повинні одночасно думати про інших істот, почувати себе відповідальними за їх існування. Таким чином, людина є істотою, що здатна нести відповідальність, і лише в такій якості вона є зрілою моральною особою [186].

Слід погодитись, що роль соціальної відповідальності в суспільстві, де цінність особи і суспільства – тотожні, міняється. З обмежувальної вона перетворюється на направляючу суспільну силу, яка визначає характер соціальних зв'язків, тобто люди стають відповідальними за ті відносини, які вони самі створюють, творять себе. У змісті соціальної відповідальності затвердилася перспективна спрямованість. «Екзистенціалізм поступово витісняє детерміністичне уявлення про характер взаємин людини і суспільства, переставляючи акцент суспільної значущості з пізнання соціальної необхідності на її творення і переносячи наголос з соціальної необхідності на соціальну відповідальність, замінюючи антиномію свобода – необхідність, на свобода – відповідальність» [79, с. 48].

У 1957 р. у Парижі відбулась міжнародна конференція, присвячена історії ідеї відповідальності, де Річард Маккіон зазначив, що відповідальність має три взаємопов'язані виміри: зовнішній вимір у правовому і політичному аспектах, в якому встановлюються штрафи за індивідуальні дії і в якому офіційні особи беруть на себе відповідальність за політику і дії; внутрішній вимір у моральному і етичному аспектах, а якому люди враховують наслідки своїх дій і критерії, якими вони керуються під час вибору; соціокультурний вимір, в якому встановлюються цінності для індивідів і для цивілізованих структур [137, с. 103]. Із наведеного вище можна зробити висновок, що Маккіон пропонує ієрархічну структуру відповідальності, яка має два рівні: індивідуальний і соціальний. Така структура є природною і відповідає аналогічному розгляду людини. При цьому зовнішній компонент

відповідальності складається із правової і функціональної відповідальності, а внутрішній – з морального і етичного аспектів [138].

Таким чином, проблема свободи і відповідальності у ХХ ст. тісно пов'язана з вибором людини, при чому не лише із самим вибором, а й з відповідальністю за його реалізацію. Пізнаючи свободу, людина одночасно пізнає і обмеженість, яка виявляється у світі речей і фізичних сил, що змушують людину діяти. Втримати внутрішню гармонію можна лише у випадку повноцінного усвідомлення себе вільною. Свобода кожної людини неодмінно супроводжується прагненням до самоствердження, самореалізації, а також усвідомленням необхідності стати всім, узгодити світ з особистою волею. Тому свобода фактично є руйнуванням кордонів внутрішнього світу [170, с. 57]. Лише за умови, що сила свободи розвивається повноцінно, розвивається і сама людина, а тому світ і людина можуть досягти гармонії і єдності, ідеального стану співіснування.

3.2 Правова відповідальність як предмет дослідження сучасної філософії праві

Специфіка філософсько-правового дослідження відповідальності зумовлена тим специфічним місцем, яке займає філософія права, а саме її міждисциплінарним статусом на межі філософії і права. Це зумовлює необхідність аналізу відповідальності з погляду загальної філософії, а також з погляду правознавства. Хоча сам підхід не є новим, а швидше класичним, широко застосовуваним у філософії права, однак його застосування у нашому дослідженні дає можливість здійснення всебічного, ґрунтовного аналізу філософсько-правового розуміння відповідальності. У літературі неодноразово підкреслювалось, що філософське вивчення відповідальності дозволяє дослідити юридичну відповідальність у системі інших видів соціальної відповідальності, тобто з'ясувати загальне, що їх об'єднує, а

також виділити її особливості як відповідальності особливого виду [6, с. 256].

Поняття відповідальності є дуже багатоманітним. За тлумачним словником української мови, відповідальність – це покладений на когось або взятий на себе обов'язок відповідати за певну ділянку роботи, справу, за чийсь дії, вчинки, слова [189, с. 136]. У філософії під відповідальністю розуміють категорію, що відображає особливе соціальне і моральне відношення особи до суспільства (або людства в цілому), що характеризується виконанням свого морального обов'язку і правових норм.

Відповідно до енциклопедичного словника соціальної філософії, соціальна відповідальність – це міра відповідності дій соціальних суб'єктів (особистостей, соціальних груп, держави) взаємним вимогам, діючим правовим та іншим суспільним нормам, загальним інтересам [190, с. 81]. Така відповідальність зумовлена закономірностями суспільного життя, специфічними зв'язками між людьми та іншими соціальними суб'єктами, що вимагають від людей виконання певних обов'язків.

Відповідальність розглядають також як етично-правову категорію, що фіксує залежність особи від соціального оточення, суспільства, держави і визначає ступінь відповідності індивідуальної поведінки існуючим нормативним зразкам [7, с. 571]. Під відповідальністю розуміють і здатність суб'єкта виконувати певні вимоги й реалізувати завдання, що стоять перед ним, досягаючи спільно або особисто відчутного результату [191, с. 75]. На думку деяких дослідників, відповідальність – це категорія етики та права, що відображає особливе соціальне та морально-правове ставлення особи до суспільства, яке характеризується виконанням свого морального обов'язку та правових норм. Серед конкретних питань, що охоплюються категорією відповідальності, вказується здатність людини своїми діями досягти конкретного результату, а також пов'язані з цим питання правоти або

винуватості людини, можливість схвалення або осудження її дій, нагорода або покарання [192, с. 299–300].

Відповідальність як регулятор суспільних відносин є важливим елементом існування цілого суспільства і кожної людини. Прагнучи до збереження своєї цілісності, будь-яка спільнота строго слідкує за дотриманням норм, правил чи навіть ритуалів кожною людиною; порушників встановлених ритуалів, як правило, ізолюють від суспільства [193, с. 235].

Суспільство певним чином регулює свідомі чи стихійні прояви діяльності особи. Офіційні санкції, однак, можуть застосовуватися не завжди; тому ті чи інші відхилення від загальноприйнятих норм моральної поведінки мають місце у відносинах між людьми, хоча по-різному проявляються в певних суспільствах. Лише відносини, ґрунтовані на почуттях відповідальності, загальноприйнятих нормах моралі, підкріплені високорозвиненим сумлінням, забезпечують впевненість, спокій людини. Загальне розповсюдження таких відносин є головним завданням формування соціальної відповідальності. Будучи невід'ємною частиною суспільних відносин, соціальна відповідальність виступає передусім як форма взаємодії і взаємозв'язку окремих людей, що виражається у визнанні і здійсненні ними взаємних вимог. Соціальна відповідальність особи є необхідним атрибутом суспільства, що характеризує його структуру [20, с. 15].

Проблема соціальної відповідальності була предметом дослідження у працях таких дослідників, як: Л.М. Архангельський, Г.С. Афанасьєв, В.П. Борисов, Н.А. Головко, А.Д. Гойко, Г.А. Голубєва, Л.І. Грядунова, О.Г. Дробніцький, Ю.А. Замошкін, Л.Н. Коган, А.І. Коломак, І.А. Крилова, А.А. Кудінова, Є.В. Левченко, В.Г. Мордкович, Н.С. Мороз, В.С. Марков, А.Ф. Плахотний, А.В. Портнов, Г.Л. Смірнов, В.М. Соколов, Л.В. Сохань, Н.Д. Табунов, В.М. Терехов, І.П. Торунцов, В.П. Тугаринов, Г.В. Фартухова, В.А. Шабалін, Б.С. Яковлєв та ін.

Ми ж розглядаємо правову відповідальність, передусім, як різновид соціальної відповідальності. Соціальна відповідальність є необхідною ознакою суспільного буття, яка виникає і розвивається разом з людством. Процес розвитку соціальної відповідальності у ХХІ ст. пов'язаний з індивідуалізацією людини і формуванням громадянського суспільства. Ці процеси супроводжувались філософським осмисленням свободи, підсумком якого став висновок, що «людина – це свобода». Після усвідомлення людиною власної свободи, своїх творчих сил, утвердження нею творчих начал життя і суспільних відносин значення соціальної відповідальності різко зросло. Перед людиною постало питання про спрямованість свободи, про визначення напрямку вільного руху, про розуміння результатів і наслідків своїх рішень [79, с. 50].

Проблема відповідальності передбачає з'ясування формальних умов, за яких суб'єкт (носій соціальної відповідальності) може виконати певні вимоги, обов'язки та завдання, вільно здійснити вибір, усвідомлювати наслідки діяльності. Тому в різних теоріях проблема соціальної відповідальності пов'язана з проблемою свободи. Міра соціальної відповідальності зростає відповідно до розвитку громадянських свобод, демократії, культури членів суспільства та можливості їх самореалізації, активності у вирішенні суспільних проблем [190, с. 82].

Розглядаючи проблему відповідальності в контексті свободи слід підкреслити, що свобода не може бути безвідповідальною. Відповідальність обмежує свободу, оскільки людина не завжди здатна оцінити свої можливості. Тому суспільство і держава створюють чіткі правила поведінки (моральні, правові норми), котрі, з одного боку, захищають людину, а з іншого – утримують її від порушень свободи і прав інших людей. Такі правила не повинні бути зорієнтовані лише на свободу, а мають враховувати моральні цінності суспільства, його традиції, ментальність, релігійні та культурні особливості.

Свобода розглядається як соціально-правова цінність, ідеал, мета розвитку суспільства, зміст та сутність якої складають права та свободи людини і громадянина. Свобода тлумачиться як основа загального блага, тому індивідуальна свобода обмежується відповідальністю, щоб забезпечити соціальну, правову свободу. Підставою такої свободи є право, яке, через взаємозв'язок з відповідальністю, і робить можливим існування свободи. Не заперечуючи важливості інших соціальних норм у гарантуванні свободи, навпаки, підкреслимо, що увесь комплекс соціальних норм забезпечує свободу, проте найбільш дієвими з них є норми права, оскільки чітко окреслюють її межі, встановлюють формально обов'язкові правила поведінки, можна сказати, формалізують відповідальність.

Правова свобода – можливість поведінки суб'єкта права, яка виникає на підставі правових норм, забезпечується державою і суспільством та обмежується правовою відповідальністю на засадах справедливості і формальної рівності. Свобода без рівної міри, без відповідальності та справедливості перетворюється на свою протилежність – свавілля, а право – на безправ'я.

Природне право, яке охоплює моральні і правові цінності, базується на розумінні права як міри свободи і відповідальності, що ґрунтуються на справедливості. Ідея справедливості передбачає визнання пріоритету загальнолюдських цінностей та реалізується у суспільних (правових) відносинах між формально рівними суб'єктами права. Справедливість у праві є критерієм оцінки суспільних відносин, вказує на співмірність співвідношення відповідальності і свободи суб'єктів права.

Соціальна відповідальність як глибинний, нединамічний шар підсвідомості за об'ємом ширша за правову відповідальність і є основоположною, визначальною для правових феноменів сфери духовного світу людини та суспільства. Характерними межами соціальної відповідальності є: бінарність (свідоме і несвідоме у відповідальності,

теоретична / практична відповідальність); оцінювання; реагування; індивідуальність (правове мислення формується лише в межах індивідуума); колективність (правовий менталітет формується у межах суспільного суб'єкта) [169, с. 18].

Соціальна відповідальність виступає інструментом соціального управління, за допомогою якого врівноважуються інтереси суспільства і його членів, держави і її громадян, стимулюється реальне функціонування соціальних норм, забезпечуються порядок і дисципліна [194, с. 12]. Така відповідальність є важливим елементом взаємозв'язку особи і суспільства. Вона здійснює функцію регулювання поведінки людини відповідно до вимог суспільства, які формуються з метою забезпечення потреб та інтересів кожної людини та суспільства в цілому. Вона виступає як певна система відносин між людьми, включає в себе різноманітні суспільні зв'язки [20, с. 15].

Соціальна відповідальність є засобом підтримання цілісності суспільства, суспільної злагоди, соціальної справедливості, вдосконалення суспільних відносин. Механізм дії соціальної відповідальності передбачає взаємодію її суб'єктів (носіїв) і об'єкта (перед ким саме відповідають), контроль за мірою виконання суб'єктом своїх обов'язків перед об'єктом, а також встановлення правоти чи провини в діяльності суб'єкта. Історично суб'єкт і об'єкт можуть змінювати свої місця на протилежні [190, с. 81].

Соціальна відповідальність об'єднує дві різні форми відповідальності: суспільну та особисту. Суспільна відповідальність являє собою реакцію (система відповідей) суспільства на поведінку особи. Особиста відповідальність – це система відповідей особи на вимоги суспільства, що включає в себе відповідальність за свої діяння, усвідомлення обов'язку, свободу волі, а також передбачення і врахування людиною можливої оцінки її діянь з боку суспільства [20, с. 15; 195, с. 25; 196, с. 235].

Визнаючи провідну роль права в процесі впорядкування соціальних відносин необхідно підкреслити, що його вплив в цілому відповідає загальним принципам і законам регулюючої дії інших соціальних норм. Розвиток суспільства визначається саме стійким характером, стабільністю зв'язків і відносин, впровадженням певних еталонів у поведінку людей, їх повторюваністю і надання їм обов'язкового характеру. Таким чином, очевидно, що суспільство не змогло б існувати без цих загальнообов'язкових правил поведінки людей [197, с. 40].

Соціальні норми розглядаються як вимоги суспільної свідомості, що приймаються особистістю до повсякденної реалізації. Зазвичай соціальні норми визначають як соціальні еталони, встановлення модальної, обов'язкової, з погляду суспільства, поведінки, що виконують функції інтеграції, упорядкування життя груп, індивідів, суспільства. Саме обов'язковий характер дотримання соціальних норм усіма членами суспільства робить ці норми правовими, або імперативами правової поведінки [198, с. 359].

Однією із найбільш важливих функцій соціальних норм є забезпечення поєднання вимог, умов і завдань суспільства з поведінкою та проявами особи. Це визначає особливу функцію соціальних норм, пов'язану зі становленням і розвитком особи, що проявляється через засвоєння та формування особистісної системи норм, а також їх використання для соціалізації та соціального розвитку особи. В результаті цього виникають статусні характеристики особи, котрі формуються під час оволодіння нею системою норм і цінностей соціальної групи, до якої вона належить [199, с. 77].

Нормативно-правова регуляція передбачає контроль за поведінкою соціальних спільнот та окремих осіб з метою забезпечення їх оптимального функціонування і соціального розвитку. Вона являє собою систему санкціонованого державою впливу на суспільні відносини з метою їх

упорядкування та реалізації правопорядку. Метою нормативно-правової регуляції є приведення суспільних відносин у відповідність до тих принципів співжиття, які визнані в певному культурно-історичному середовищі. Особа включається у систему нормативно-правової регуляції як активний суб'єкт, який реалізує власні потреби та інтереси, використовуючи для цього правові можливості. З іншого боку, особа є об'єктом нормативно-правової регуляції, тобто відчуває на собі детермінуючий вплив системи правових норм. Однак, вона не є пасивною ланкою у процесі нормативно-правової регуляції, а відіграє в ньому активну роль, є суб'єктом взаємодії з правовою системою, реалізуючи власні потреби та інтереси [200, с. 175].

У процесі регулювання поведінки особи соціальні норми взаємодіють з багатьма внутрішніми і зовнішніми факторами, що обумовлюють її спрямованість. Серед таких факторів виділяють, передусім, моральну та ціннісну детермінацію поведінки, що відбувається за умов суттєвої співвідносності норм і цінностей. На цій підставі можна припустити, що детермінація поведінки особистості у її правовому вимірі може бути як відповідною до змін, що відбуваються у суспільстві (існує співвідносність норм і цінностей), так і опозиційною (норми не співвідносяться з цінностями).

Тому для забезпечення ефективності дії правової норми необхідне дотримання певних вимог – особа зобов'язана визнавати соціальні цінності, які закріплюють та охороняють правові норми. Оскільки соціальні зміни обумовлюють появу нових соціальних цінностей-норм, то потрібен час для їх засвоєння: правова норма має розвиватися і змінюватися з урахуванням трансформацій, що відбуваються в суспільній правосвідомості. Однак у реальному житті саме розвиток правосвідомості особи може не встигати за динамічними соціальними трансформаціями; норми права повинні відповідати сучасним суспільним потребам, матеріальним і духовним інтересам суспільства, оскільки сприймаються як підстава правомірної

поведінки [201, с. 71–74]. Водночас слід підкреслити значущість правової культури та правосвідомості, які виступають внутрішньодуховною стороною права і глибоко пронизують саме право, правовідносини, законність, правопорядок, правотворчу, правозастосовну і будь-яку іншу юридичну діяльність [202, с. 38].

Сьогодні не підлягає сумніву той факт, що ефективність правової норми залежить від ступеня її засвоєння суб'єктом, від того, чи стала норма права особистою нормою людини. Та й сам процес регулювання поведінки людей з погляду психології пояснюється теорією особистих норм. Для цього використовують також термін «легітимація», оскільки він якнайповніше позначає схильність людини співвідносити правові норми зі своїм внутрішнім критерієм справедливості.

Легітимація (від лат. *legitimus* – законний, узаконений) розглядається як психологічний механізм функціонування особи в системі правових норм держави, за допомогою якого правова норма набуває психологічної легітимності, тобто стану, що виражає правильність, виправданість, доцільність та інші сторони відповідності конкретної правової норми установкам, очікуванням особи, її життєвим планам.

Легітимація правових норм пов'язана з комплексом переживань і внутрішніх установок людей, з уявленнями особистості про відповідність конкретної правової норми нормам соціальної справедливості. Оцінка легітимності правової норми здійснюється особистістю шляхом порівняння її зі своєю внутрішньою ідеальною моделлю, з власним уявленням про соціальну справедливість. Якщо реально існуючі норми, на думку особи, не в змозі забезпечити їй безперешкодний рух до самореалізації (насамперед, соціальної), то її ставлення до них буде критичним, а виконання норм – вимушеним. Особа при найменшій можливості прагнучиме проявити безвідповідальність, перейти в зону девіантної поведінки [200, с. 176].

На думку Х. Шварца, одного із засновників цієї теорії, особисті норми з'являються як самоочікування індивіда, що виникають як результат взаємодії між соціальними нормами і особистим досвідом в процесі соціалізації. Вчений запропонував три умови активації особистих норм: 1) коли людина знає про наслідки для інших людей своїх дій, здійснених відповідно до такої норми; 2) коли особиста норма вимагає від людини саме такий дії; 3) коли людина здатна контролювати свої дії і їх результати, коли вона визнає особисту відповідальність за свої дії. Оскільки контрольована поведінка не може здійснюватися безпосередньо, а дія зовнішніх стимулів (засобів контролю) завжди опосередковується свідомістю, то правові норми засвоюються [169, с. 27]. Отож, можна стверджувати, що з погляду психології підставою відповідальності людини є засвоєні нею соціальні норми.

Таким чином, на інтенсивність взаємодії особи з системою правових норм впливають не лише особливості сприймання нею права, але і суб'єктивна легітимація правових норм, що передбачає їх співвіднесення із внутрішнім уявленням особи про соціальну справедливість. Погоджуємося з тими науковцями, які вважають, що суб'єктивна легітимація правових норм є психологічним механізмом функціонування особи в системі правових норм, оскільки: легітимація включає в себе такі психічні процеси, як відображення правової норми, мислення, спрямоване на співвіднесення цієї норми з реально існуючими інтересами, установками, цінностями, життєвими планами особи; легітимація пов'язана з такими психічними станами, як стан задоволення (якщо правова норма відповідає уявленням особи про соціальну справедливість і готовність виконувати цю норму) або ж стан когнітивного дисонансу (якщо існуюча правова норма заперечує уявлення особи про соціальну справедливість); легітимація правових норм є необхідним компонентом структурно-функціональної організації життєдіяльності особи, оскільки в повсякденному житті особа постійно змушена контактувати з

правовою системою і співвідносити свої дії у нормативних ситуаціях із правовими нормами; рівень легітимації правових норм обумовлює поведінку особи в правовому полі держави (так, низький рівень легітимації, що має форму правового нігілізму, призводить до проявів безвідповідальності, протиправної поведінки) [200, с. 178].

Виділяють такі рівні суб'єктивної легітимності правової системи держави у свідомості особи: правовий ригоризм, правовий релятивізм та правовий нігілізм [203, с. 276]. Правовий ригоризм характеризується строгим дотриманням правових норм, правова поведінка й думки виключають будь-які компроміси, можливе лише строге слідування букві закону. Ставлення до правових норм виявлене в тезі: «Закон суворий, але це закон». Їм також притаманна висока соціально-правова відповідальність. Проте, у своєму крайньому прояві правовий ригоризм переростає у правовий формалізм, небажання вирішувати справи по суті, згідно з їх реальним соціально-правовим змістом. Правовий релятивізм характеризується тим, що правовим нормам надається відносний, повністю умовний та змінний характер, що ґрунтується на абсолютизації принципу: «Людина є мірою всіх речей». Критерієм оцінки хорошого та поганого тут є чуттєві схильності, коли людина залишає за собою право вирішувати, дотримуватись чи не дотримуватись її правових норм у кожному конкретному випадку. Правовий нігілізм характеризується запереченням правових норм, невизнанням їх необхідності та значущості, підкресленням їх формальності, схильністю заперечувати їх як ефективний засіб регулювання суспільних відносин [204].

В літературі зустрічаємо також, що сама по собі наявність лише засвоєних норм не може забезпечити правомірної поведінки. Для цього необхідне функціонування такого елемента, який би обумовлював і пояснював зв'язок особистої норми і тієї поведінки, яка їй відповідає. Як зовнішній стимул, скажімо, позитивна юридична відповідальність впливає на правомірну поведінку суб'єкта, розвиває її. Важливими є також психологічні

реакції людини в разі дотримання особистої норми або її порушення (самосхвалення і самоосуд). Таким чином, елементом, який зумовлює і пояснює взаємозв'язок поведінки і особистої норми, є засвоєна відповідальність [205, с. 147].

Засвоєння правової норми і правової відповідальності відбувається одночасно з присутністю прямих і зворотних зв'язків. Після засвоєння правова відповідальність перестає бути правовою, оскільки втрачає об'єктивні юридичні ознаки. Правова відповідальність через її засвоєння переходить у внутрішній світ особи, де відсутнє державне заохочення чи обмеження, стає елементом її правосвідомості, стійкою психологічною характеристикою особи. Оскільки відповідальність є соціальною властивістю особи, вона є упередженою, тобто суб'єкт відчуває відповідальність, передусім, за проблеми свого середовища, оскільки засвоює його цінності та відповідає за їх реалізацію. Однак, попри те вона залишається в органічному взаємозв'язку з правовою відповідальністю, виступаючи найважливішою умовою її ефективності [169, с. 28].

Тут важливе місце займають ціннісні орієнтації людини, які співвідносяться із соціальними нормами і цінностями. Соціально-психологічна теорія ставить їх в один логічний ряд із соціальними установками, а психологічна наука розглядає у зв'язку із категоріями «смислу і значення», «мотивації і цілепокладання», «регуляції поведінки» [206, с. 241]. Тому ціннісні орієнтації розглядаються як однопорядкові з такими термінами, як «цінність», «норма», «соціальна установка», «світоглядна позиція», «смысловий мотив», «еталон оцінки» та ін. [207, с. 4–10].

Ціннісні орієнтації є загальними регуляторами людської поведінки та виявляються в усіх сферах людської діяльності, тому фактично неможливо всебічно охарактеризувати будь-який феномен суспільного чи

індивідуального життя людини, в т. ч. відповідальність, не звертаючись до проблеми цінностей і ціннісних орієнтацій.

Проблема цінностей знайшла широке відображення у науковій літературі. Зокрема Б.С. Братусь досліджував сутність власне понять «цінність», «ціннісні орієнтації». А.Г. Здравомислов, Д.О. Леонт'єв, А.А. Ручка, В.О. Ядов зосередились на аналізі динаміки ціннісних орієнтацій. І.С. Кон досліджував структуру ціннісних орієнтацій, здійснених А.В. Бітуєвою, А.В. Іващенко, Н.В. Фроловою та ін. І.Д. Бех, В. Галуз'як, А.І. Донцов, Є. Научитель, Е.О. Помиткін, Л.В. Романюк, В. Тюріна провели дослідження особливостей морального розвитку особистості та механізмів формування моральних цінностей і ціннісних орієнтацій.

Однак, теоретичні уявлення про ціннісні орієнтації є досить неоднорідними. Під ціннісними орієнтаціями В.Б. Ольшанський, А.І. Титаренко розуміють цілі, прагнення, бажання, життєві ідеали, систему певних норм. А.Г. Здравомислов, В.О. Ядов вважають, що це установки на ті чи інші цінності матеріальної або духовної культури суспільства. В.А. Злотніков вважає, що ціннісні орієнтації є виявом потреби. Ю.М. Жуков розглядає їх як детермінанти прийняття рішень. І.М. Попова, А.А. Ручка тлумачить їх як складні узагальнені системи ціннісних уявлень. В.Г. Алексєєва розглядає як основний канал перетворення культурних цінностей у стимули і мотиви практичної поведінки людини.

Функціональними одиницями аналізу ціннісних орієнтацій виступають цінності і норми, бо саме через ці соціальні категорії проходить зв'язок між суспільством, його найважливішими інститутами, благами, ідеалами, вимогами і заборонами та поведінкою людини як суб'єкта суспільних відносин. Термін «цінність» багатогранний, у ньому виділяють матеріальний та ідеальний аспекти. Матеріальний аспект виражається поняттями блага, вартості речей, символу матеріального благополуччя та корисності. Ідеальний аспект пов'язується із такими термінами, як «ціль»,

«атрибут», «індивідуальний смисл і значення», «особисте ставлення», «моральний імператив», «еталон оцінок і порівнянь», «критерій вибору». Поняття цінності має деонтичне й смислове навантаження, виражає міру належного, принаймні формального визнання культурних ідеалів, моральних вимог, правових приписів, релігійних канонів, загальнолюдських чеснот і реального, вибіркового дотримання їх крізь призму егоцентричних потреб та інтересів, а також сповідування в значенні керівних ідей, залежно від ступеня інтегрованості особи в суспільство, засвоєння його найважливіших норм.

Таким чином, цінність знаходиться у визначених рамках, набуває онтологічного статусу тільки у зв'язку із включенням її у життєву практику людей, через суб'єктивізацію і співвідношення із цілями, засобами та результатами діяльності.

Сформованій шкалі суспільних цінностей-цілей відповідає набір регламентованих шляхів і дозволених засобів та способів досягнення цілей. Такі способи закріплюються у нормах поведінки й забезпечуються переконаннями щодо правильності їх змісту, стереотипами і звичками дотримання, авторитетом громадської думки, зрештою, легальною і нелегальною системою заохочень та санкцій.

Отже, підсумуємо, що цінностям-цілям завжди кореспондують цінності-засоби, діапазон яких обмежений рамками правового поля. Соціальні, у т. ч. правові, норми регламентують, приписують і визначають поведінкові стандарти, принципи та правила, альтернативний набір засобів ціледосягнення у різних сферах суспільного життя [208, с. 194].

У радянській психології і на пострадянському просторі ціннісні орієнтації розглядались та розглядаються переважно через поняття ставлення й установки. Так, виокремлюють ціннісні орієнтації в окремий рівень установок – вищі установки. Поділ при цьому йде від фіксованих установок (вітальних та групових) – до базових соціальних установок і до ціннісних орієнтацій. Під фіксованістю установки при цьому розуміється ступінь її

наближення до норми (коли установка тією чи іншою мірою нав'язується індивідові, а не приймається ним вільно і відповідально). Таким чином, ціннісні орієнтації становлять собою інтегративні, вільно та відповідально обрані особистістю установки, що є ширшими і більш сприйнятними, ніж будь-які фіксовані або ж навіть базові соціальні установки, орієнтири й ідеали.

Виходячи з цієї логіки, ціннісні орієнтації, на відміну від фіксованих установок, виробляються не в кожного індивіда, а лише в такого, який дійшов до необхідного ступеню розвитку.

Перехід від нижчих установок до ціннісних орієнтацій відбувається шляхом поступового їх закріплення у відповідних ситуаціях, що відповідають тому чи іншому рівню потреб. Так, рівень нижчих або вітальних потреб виробляє у простих предметних ситуаціях установки та поведінкові акти, які за своєю суттю ще не є соціальними.

Більш високий рівень потреб (наприклад, у спілкуванні з іншими) змушує індивіда керуватися груповими, отже, хоча й примітивними, але за суттю вже соціальними установками.

Наступний рівень потреб пов'язаний з участю у певній соціальній сфері діяльності (тут відбувається напрацювання базових соціальних установок). І лише вищий рівень потреб, пов'язаних у людини з усвідомленням власної приналежності не до певної діяльнісної сфери, а в цілому до суспільства, культури, людства, формує у людини вершину ієрархії установок, а саме ціннісні орієнтації та відповідну до них ціннісну поведінку [209, с. 15–18].

Ціннісні орієнтації розглядаються також і як система сприйнятих особою соціальних цінностей. Ціннісні орієнтації вважаються генетичною похідною від цінностей суспільних груп. Так, пропустивши цінності суспільства крізь власний досвід, перевіривши їх практичну доцільність і необхідність, людина закріплює їх у своїй свідомості як ціннісні орієнтації.

Зокрема так вважає і В.Г. Алексеева, яка надає ціннісним орієнтаціям статусу «основного каналу засвоєння духовної культури суспільства, перетворення культурних цінностей у стимули та мотиви практичної поведінки людей» [210, с. 64]. Безперечно, що рівень ціннісних орієнтацій зумовлює ступінь соціальної відповідальності особи.

Визначальне місце ціннісні орієнтації займають і у правовій відповідальності. Правове поняття відповідальності не може бути відірване від загального її поняття, а повинно розглядатись як застосування цього загального поняття до специфічних умов та властивостей права, правової діяльності, регулювання правом дій, поведінки людей. Можна стверджувати, що правова відповідальність є, передусім, відповідальним ставленням особи до своїх обов'язків, це відповідальність за правильне виконання особою покладених на неї законом обов'язків [211, с. 14].

Особливістю правової відповідальності, яка дозволяє виділити її серед інших видів соціальної відповідальності, є те, що вона у повному обсязі ґрунтується на такій специфічній рисі права, як примусовість, під якою розуміється забезпеченість юридичних норм можливістю застосування державного примусу у випадку їх порушення. Теоретики права виділяють також інші особливості юридичної відповідальності, зокрема нормативність, реалізацію у специфічних стосунках між державою та особою, яка порушила правову поведінку [212, с. 247].

Юридична енциклопедія трактує юридичну відповідальність як вид соціальної відповідальності, сутність якої полягає у застосуванні до правопорушників передбачених законодавством санкцій, що забезпечується у примусовому порядку державою [213, с. 437].

Автор наведеної вище дефініції Ю.С. Шемчушенко вважає, що юридична відповідальність – це правовідношення між державою в особі її органів і правопорушником, до якого застосовують юридичні санкції з негативними для нього наслідками. Пропонується класифікація юридичної

відповідальності на види за галузевою ознакою. Крім того, правознавець пропонує класифікацію юридичної відповідальності на негативну (ретроспективну) і позитивну. Перший вид пов'язаний зі скоєнням правопорушення і супроводжується негативними наслідками для винної особи. Другий – виникає із юридичного обов'язку відповідних суб'єктів здійснювати позитивні, корисні для суспільства функції і реалізується у регулятивних правовідносинах. Звернемо увагу, що стосовно другої запропонованої класифікації виникають деякі застереження. Зокрема, запропоноване розуміння позитивної відповідальності як видового поняття виходить за межі поданого автором розуміння юридичної відповідальності як родового поняття.

В останні роки в науковій юридичній літературі висловлюється думка, що відповідальність – єдина, але має дві форми реалізації: добровільну (позитивну) і державно-примусову (негативну). Так, Р. Хачатуров і Р. Ягутян зазначають, що юридична відповідальність, як і всі інші види соціальної відповідальності, – єдина. «Позитивна» і «негативна» відповідальність, на їхню думку, є добровільною і примусовою формами реалізації юридичної відповідальності [214, с. 270]. Тому виникає потреба у створенні визначення, яке охоплювало б обидва аспекти відповідальності – як позитивний, так і негативний, тому що обидва ці аспекти діалектично взаємопов'язані, складають єдине ціле одного соціального явища.

Юридична відповідальність в позитивному аспекті, за твердженням С. Алексєєва, передбачає суворе, досконало ініціативне виконання своїх обов'язків або осмислення особою власного обов'язку перед суспільством, розуміння в ключі цього обов'язку змісту та значення своїх дій, корегування своїх дій з покладеними на неї обов'язками, які впливають із суспільних зв'язків людини [215, с. 371].

В позитивному аспекті юридичну відповідальність розглядали також такі вчені, як З. Астеміров, Б. Базилів, А. Горницький, Ю. Козлов,

Р. Косолапов, В. Кудрявцев, В. Марков, М. Матузов, Б. Назаров, П. Недбайло, І. Самощенко, М. Слободчиков, В. Смирнов, М. Строгович, А. Тер-Акопов, М. Фарукшин, Є. Черних, А. Щербак та ін.

На думку П. Недбайла, сутність юридичної відповідальності полягає у «самостійній та ініціативній діяльності в рамках правових норм, вона в усіх випадках включає в себе досягнення позитивних цілей, це відповідальність за успіх у роботі... У людини відповідальність настає вже тоді, коли вона приступає до виконання своїх обов'язків, а не тільки, коли вона їх не виконує, або почне діяти всупереч їм» [216, с. 50–51].

Інші автори юридичну відповідальність визначають як правову категорію, що являє собою встановлені законом і обов'язкові для дотримання всіма особами правила поведінки, що стимулюють самостійну й ініціативну діяльність людей і, за наявності встановлених правом умов, локалізують і блокують протиправну поведінку.

З наведеного визначення перш за все простежується безпосередній зв'язок відповідальності з правами та свободами громадян, здійснюваними шляхом самостійної й ініціативної діяльності в рамках правових норм. Причому воля не обов'язково припускає відповідальність, вона може існувати і поза нею, але відповідальність завжди припускає волю, похідна від неї.

Сутність негативної відповідальності полягає в тому, що вона являє собою зовнішню щодо особи, яка несе відповідальність, суспільну реакцію на протиправну поведінку особи. Негативна відповідальність – це відповідальність за минулу поведінку, за проступки, що суперечать правовим нормам. У ній має свій вияв реакція на факт порушення зі сторони суспільства, держави [217, с. 4].

В розумінні Р. Халфіної, поняття відповідальності застосовується для визначення негативних наслідків для особи або організації, які вчинили

неправомірний проступок, тому відповідальність «може бути тільки ретроспективною» [192, с. 316–317], тобто негативною.

С. Братусь трактує юридичну відповідальність як виконання зобов'язання на підставі державного чи прирівняного до нього суспільного примусу, добровільне ж виконання зобов'язання юридичною відповідальністю не є, бо відповідальність – це не правовідносини, а атрибут, властивість обов'язку на тій стадії його реалізації, коли він не виконується добровільно, навіть за бажання зобов'язаної особи, і тому застосовується державний примус [218, с. 102].

Аналогічну думку висловлює М. Марченко стверджуючи, що під юридичною відповідальністю слід розуміти застосування до особи, яка вчинила правопорушення, примусових заходів, передбачених санкцією порушеної норми, у встановленому процесуальному порядку [219, с. 592].

Противники «позитивного» підходу ототожнюють відповідальність тільки зі застосуванням до особи примусових заходів у випадку вчинення правопорушення, тобто розглядають її як «негативну», спрямовану на минуле, вже вчинене протиправне діяння.

Деякі науковці ототожнюють юридичну відповідальність із покаранням за правопорушення [220, с. 19]. Юридична відповідальність дійсно характеризується можливістю застосування покарання, але не зводиться до нього. Покаранню передують обов'язок правопорушника його перетерпіти, факт осуду, а після відбуття покарання настає стан караності.

Інша концепція «юридична відповідальність – реалізація санкції правових норм» є по суті модифікацією попередньої, оскільки в санкції закріплюються види і міра покарання, а отже, застосування до особи санкції правової норми є нічим іншим, як застосуванням покарання (реалізація санкції) [221, с. 97]. Юридична відповідальність не зводиться до покарання або реалізації санкції, оскільки може існувати без реалізації санкції та покарання, а покарання і реалізація санкції завжди ґрунтуються на

відповідальності і не можуть існувати без неї. Отже, поняття «юридична відповідальність» більш об'ємне, ніж поняття «покарання» і «реалізація санкції».

Визначення юридичної відповідальності робиться й через оцінку (засудження) [222, с. 55]. Засудження є важливою, але не обов'язковою ознакою відповідальності, оскільки правопорушник може бути звільнений від відповідальності або взагалі не виявлений. Отже, засудження є одним із проявів юридичної відповідальності і не вичерпує останню.

З концепцією засудження тісно пов'язана концепція розгляду юридичної відповідальності як міри державного примусу [223, с. 6]. Можна погодитися з тим, що державний примус є ознакою юридичної відповідальності, але, крім заходів юридичної відповідальності, до державного примусу належать і «заходи захисту» (заходи попередження, припинення, відновлення). Отже, основний недолік цієї концепції полягає у відсутності відмежування заходів юридичної відповідальності та інших заходів державного примусу. Відмінність заходів юридичної відповідальності від інших заходів державного примусу полягає в підставах виникнення (правопорушення в сукупності всіх його елементів), в меті, функціях (іншим заходам примусу не властива каральна та компенсаційна функції), у відсутності додаткових негативних наслідків (обтяжень), в суб'єктах реалізації.

Деякі вчені наголошують на тому, що юридичну відповідальність слід розглядати як специфічний обов'язок. Акцентуємо, що категорія «обов'язок» пов'язана з поняттям «можливість настання юридичної відповідальності». Враховуючи це, Д.А. Липинський зазначає, що поняття «відповідальність» повинно включати в себе як обов'язок правопорушника відчувати несприятливі наслідки, так і сам тягар цих наслідків, бо вони співвідносяться між собою як статика та динаміка державно-примусової форми реалізації юридичної відповідальності [222, с. 62]. В загальному погоджувачись із науковцем

відзначимо, що аналіз проявів державно-примусової форми реалізації юридичної відповідальності (обов'язок, засудження, реалізація санкції правової норми) дає підстави для висновку: сутнісною ознакою юридичної відповідальності є лише обов'язок. Відповідальність можлива без засудження, без призначення покарання, але наявність обов'язку відчуті несприятливі наслідки, передбачені правовою нормою, – є невід'ємною ознакою відповідальності.

В юридичній літературі пропонуються й інші погляди на сутність категорії «юридична відповідальність», а саме: реакція суспільства на правопорушення [224], охоронне правовідношення [225, с. 543] та ін.

Всі названі концепції не виключають повністю одна одну, а розкривають окремі ознаки, характеристики, стадії юридичної відповідальності. В багатьох концепціях юридичної відповідальності вказується лише її окрема риса, але не характеризується відповідальність в цілому.

В рамках нашого дослідження видається за доцільне визначити не окрему рису, а розкрити явище в цілому. Розглянувши основні концепції відповідальності, Р.Л. Хачатуров і Р.Г. Ягутян зазначили, що «вчені правильно відображають певний аспект відповідальності, однак не охоплюють із загальнотеоретичних позицій всіх ознак юридичної відповідальності» [222, с. 57]. У зв'язку з цим вони вказують, що в поняття юридичної відповідальності за правопорушення повинні бути включені наступні ознаки: юридичний обов'язок (полягає в обов'язку зазнати заходів державного примусу); юридична відповідальність пов'язана з державним осудом правопорушника; юридична відповідальність має своїм наслідком несприятливі для правопорушника обмеження прав матеріального, правового або особистого характеру. Обрання комплексного підходу, на наш погляд, є цілком виправданим, оскільки дозволяє повно і всебічно дослідити вказаний правовий інститут.

При визначенні правової відповідальності необхідно враховувати те, що: слід розрізняти відповідальність у позитивному та негативному аспектах, але при цьому мати на увазі, що останні є частинами одного соціального явища – юридичної відповідальності; правова відповідальність має не тільки охоронний характер, а й регулятивний, адже вона базується на чинних правових нормах, які містять вимоги не порушувати правові приписи, що впливають на свідомість індивідів та формують у них відповідальне ставлення до права, суспільства, держави, зазвичай, регулююча роль відповідальності знаходить практичне втілення у правомірній поведінці; юридична відповідальність набуває охоронної ролі при порушенні правових приписів, тобто при скоєнні безвідповідальних вчинків – правопорушень. У цьому аспекті вона характеризується примусом щодо їх порушника, який підлягає осуду з боку суспільства, держави, і повинен зазнати негативних наслідків свого вчинку, що мають за мету виховання останнього у дусі дотримання законів, а також запобігання скоєнню ним та іншими особами нових протиправних діянь [226, с. 111].

Отже, правова відповідальність є однією із суттєвих сторін взаємозв'язку держави і людини, суспільних груп, суспільства в цілому [17, с. 3]. Вона виступає важливою гарантією реалізації прав та свобод людини, панування законності та правопорядку в суспільстві та державі, є необхідною для подолання шляху до громадянського суспільства та правової держави.

Висновки до третього розділу

У розділі досліджується сучасне філософсько-правове розуміння ідеї відповідальності в праві. Нова духовна ситуація ХХ ст. втілились у принципово новій картині світу з погляду права і філософсько-правового мислення, де превалює вплив індивідуалізації, існує примат людини над суспільством та витає ідея вільної, розумної людини, здатної кардинально

трансформувати себе і оточуючий світ. Ці чинники повпливали на гуманізацію і персоналізацію права та передбачали формування нових якостей людини, зокрема таких як великодушність, глобальність мислення, любов до справедливості, відраза до насильства.

Інтерсуб'єктивність як провідний спосіб обґрунтування права в цей час дозволив розкрити поняття відповідальності в онтологічному та антропологічному аспектах. В рамках онтологічного аспекту з'являється можливість представити відповідальність як частину системи суспільних відносин, один із основних її принципів. Антропологічний аспект дозволяє розглянути відповідальність як таку, що поєднує особистісне та соціальне в праві. Водночас інтерсуб'єктивний підхід дозволяє тлумачити право як таке, що можливе лише за умови моральної відповідальності його суб'єктів.

Специфіка правової регламентації відповідальності зумовлюється сутністю права, яке розуміється як форма регулювання, впорядкування суспільних відносин між суб'єктами, які є носіями свободи. Справедливість права, як врівноважений взаємозв'язок прав і обов'язків людини, та формальна рівність суб'єктів права, зокрема перед вимогами правової норми, визначають зміст правової відповідальності.

Правова відповідальність – це зумовлена історичними, соціальними та культурно-світоглядними умовами усвідомлена необхідність суб'єкта права виконувати вимоги правових норм, яка забезпечує йому гарантовану суспільством і державою можливість безперешкодної реалізації свободи (прав і свобод). Це необхідна ознака, характеристика суб'єкта права, котра робить можливим здійснення правових відносин, відображає загальний стан взаємовідповідальних відносин у суспільстві.

Запропоноване поняття дозволяє виокремити такі основні аспекти філософського-правового осмислення правової відповідальності:

– антропологічний аспект правової відповідальності – реалізується через певну концепцію людини, що міститься в основі соціального та правового регулювання, визнання рівня значення і ролі людини у суспільстві;

– аксіологічний аспект правової відповідальності – проявляється через засвоєння людиною соціальних та правових цінностей, що знаходять своє вираження у нормах права;

– етичний аспект правової відповідальності – полягає у тому, що право, зазвичай, закріплює основні етичні цінності, а це призводить до використання серед засобів забезпечення відповідальності людини її суб'єктивних особливостей, зокрема сумління;

– онтологічний аспект правової відповідальності – знаходить свій прояв у суспільних відносинах, де правова відповідальність є зворотнім зв'язком у процесі задоволення потреб та інтересів людини;

– гносеологічний аспект правової відповідальності – передбачає відображення правової відповідальності через засоби пізнання, що формують відповідні вміння та навички у суб'єкта відповідальності;

– діяльнісний аспект правової відповідальності – проявляється у тому, що відповідальність передбачає свідомий контроль людини своєї поведінки та її корегування у відповідності до вимог правових норм.

Правова відповідальність та свобода повинні розглядатися як орієнтири розвитку суспільства та держави. Якщо в процесі реалізації своєї свободи суб'єкт права ігнорує відповідальність, то це з неминучістю призводить до заперечення всіх правових цінностей, унеможлиблює правопорядок та нормальне функціонування суспільства. Саме тому завданням сучасної правової демократичної держави є забезпечення належного рівня відповідальності суб'єктів права як правовими (правові норми), так і позаправовими засобами (виховання, навчання, підвищення рівня правової культури).

ВИСНОВКИ

Актуальність сформульованої проблеми повністю підтвердилась у ході проведеного наукового дослідження. У дисертаційній роботі сформульовано низку висновків і пропозицій, спрямованих на вирішення наукової проблеми – визначення філософсько-правових закономірностей формування і розвитку правової відповідальності, шляхом визначення її генези, природи, змісту та значення. Сформульовано основні поняття, що необхідні для викладення філософсько-правової концепції правової відповідальності, – генеза правової відповідальності, правова відповідальність, правова свобода. Серед висновків, що зроблені в дисертації, найбільш загальними і важливими є такі:

1. Представники класичної філософії права пов'язували поняття відповідальності, права та свободи, хоча й тлумачили їх відповідно до історичних, культурних, релігійних та ментальних особливостей суспільства, представниками якого вони були, а також власних методологічних підходів, уявлень та переконань. Визначальними, однак, залишались проблеми індивідуальної відповідальності, взаємозв'язку відповідальності та свободи, взаємозв'язку відповідальності і права, підстав природного права, взаємозв'язку природного та позитивного права, взаємозалежності прав та обов'язків, значення правової відповідальності для нормального розвитку суспільства та держави.

Формування раціонально-логічних, філософських, а пізніше наукових способів підходу до навколишнього світу надали розвитку ідеї

відповідальності теоретичну та філософську основи. Античні мислителі розглядали відповідальність людини крізь призму свободи, сприймаючи свободу громадянина як відповідальність за свою поведінку, однак вони не вбачали в кожній людині неповторну індивідуальність. Це була свобода абстрактна, мало зорієнтована на інтереси та потреби людини.

2. У Середньовіччі під впливом пізніх стоїчних уявлень про мораль у межах етичної концепції християнства виникає релігійна ідея особистої відповідальності людини за заподіяне нею зло, як прийняття внутрішнього самоконтролю, розуміння необхідності передбачувати результати своїх дій та вчинків. Крім того, християнство здійснило переворот у ставленні до людини, проголосивши рівність людей перед єдиним Богом незалежно від соціального становища і національності. Характерною особливістю розуміння ідеї свободи і відповідальності того часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб.

3. Для представників філософії Відродження гідною визнавалась людина, яка була відповідальною та добродесною. Проголосивши рівність усіх носіїв відповідальності, гуманістична філософія цього часу з новою силою порушила питання про природу відносин свободи і детермінізму, свободи і відповідальності в суспільстві. Гуманізм вніс вирішальну лепту й у розвиток Реформації, найважливішою ідеєю якої стала особиста відповідальність людини перед Богом – без посередництва церкви. Це дало можливість поєднати релігію із гуманізмом епохи Відродження.

4. Філософія Нового часу розширила уявлення про відповідальність людини, що розумілась як усвідомлення людиною важливості або значущості її життя та діяльності. Продовжуючи традиції Відродження, ця епоха визнавала право кожної людини бути вільною від народження. Головним виміром відповідальності на той час визнавалась міра свободи. Проте принцип підлеглості людини суспільству зберігався. Це спричинило

розуміння відповідальності як підзвітності. У цей час утверджувалась ідея активності людини у її прагненні пізнання світу та самої себе, яке вважалось вищим виявом людської духовності та спонукало людину до морального розвитку. Філософія свободи і відповідальності того часу не була однорідною за змістом, однак була об'єднана ідеєю автономії людини. Під впливом християнського індивідуалізму та стоїцизму природне право розглядало людину не як соціальну істоту, а як індивіда. Це передбачало необхідність рівності та свободи в суспільстві.

5. Німецька класична філософія, підсумувавши ідеї Нового часу, запропонувала нове розуміння відповідальності вільної людини. Філософська проблема діалектики свободи і необхідності стала важливою методологічною основою розуміння феномена відповідальності. Філософи тієї доби доводили, що свобода, яка розглядається за межами необхідності, породжує не відповідальність, а свавілля та всюдозволеність. Отже, чим важливішою є соціальна роль особи, тим вищою повинна бути її соціальна відповідальність і у розумінні усвідомлення значущості своєї діяльності, і щодо тих несприятливих наслідків, які повинні наставати в результаті діянь, котрі суперечать соціальним вимогам.

6. XIX ст. охарактеризувалось розвитком концепції відповідальності крізь призму нового підходу, який полягав у визнанні того, що справді людське в людині не є продуктом саморозвитку, а визначається стосунками з іншими людьми та з буттям у цілому. Водночас, його особливість полягала в переконанні, що здатність до розвитку, відкритість творчим впливам ззовні може бути лише результатом вільного морального рішення самої людини. Відповідальність і свобода починають розумітися крізь призму самовизначення особи.

7. Відповідальність людини за іншого або перед іншим виявляється, коли людина усвідомлює моральну залежність від іншого (людини, суспільства, природи і т.д.). У такій взаємозалежності розкривається сутність

відповідальності у ХХ ст., що стало епохою нового осмислення цілей людського буття, спрямованого в майбутнє. На зміну традиційній нормативній етиці обов'язку приходить етика відповідальності, яку починають розуміти як надійність. Водночас, проблема відповідальності продовжує розглядатись у розрізі свободи та тісно пов'язана з вибором людини і з відповідальністю за його реалізацію.

8. Розглядаючи проблему відповідальності в контексті свободи, слід підкреслити, що свобода не може бути безвідповідальною. Відповідальність обмежує свободу, оскільки людина не завжди здатна оцінити свої можливості. Тому суспільство і держава створюють чіткі правила поведінки (моральні, правові норми), котрі, з одного боку, захищають людину, а з іншого – утримують її від порушень свободи і прав інших людей. Такі правила не повинні бути зорієнтовані лише на свободу, а мають урахувувати моральні цінності суспільства, його традиції, ментальність, релігійні та культурні особливості.

Свобода розглядається як соціально-правова цінність, ідеал, мета розвитку суспільства, зміст та сутність якої становлять права та свободи людини і громадянина. Свобода тлумачиться як основа загального блага, тому індивідуальна свобода обмежується відповідальністю, щоб забезпечити соціальну, правову свободу. Підставою такої свободи є право, яке, через взаємозв'язок з відповідальністю, і уможливорює існування свободи. Не заперечуючи важливості інших соціальних норм у гарантуванні свободи, навпаки, підкреслимо, що увесь комплекс соціальних норм забезпечує свободу, проте найбільш дієвими з них є норми права, оскільки чітко окреслюють її межі, встановлюють формально обов'язкові правила поведінки, можна сказати, формалізують відповідальність.

Правова свобода – можливість поведінки суб'єкта права, яка виникає на підставі правових норм, забезпечується державою і суспільством та обмежується правовою відповідальністю на засадах справедливості та

формальної рівності. Свобода без рівної міри, без відповідальності та справедливості перетворюється на свою протилежність – свавілля, а право – на безправ'я.

Природне право, яке охоплює моральні та правові цінності, базується на розумінні права як міри свободи і відповідальності, що ґрунтуються на справедливості. Ідея справедливості передбачає визнання пріоритету загальнолюдських цінностей та реалізується у суспільних (правових) відносинах між формально рівними суб'єктами права. Справедливість у праві є критерієм оцінки суспільних відносин та вказує на співмірність співвідношення відповідальності і свободи суб'єктів права.

Правова відповідальність розглядається як зумовлена історичними, соціальними та культурно-світоглядними умовами усвідомлена необхідність суб'єкта права виконувати вимоги правових норм, яка забезпечує йому гарантовану суспільством і державою можливість безперешкодної реалізації свободи. Правова відповідальність є необхідною ознакою суб'єкта права, котра робить можливим здійснення правових відносин та відображає загальний стан взаємовідповідальних відносин у суспільстві.

Вихідною точкою у формуванні правової відповідальності є особа, суб'єкт права, яка реалізує її однаково і через права, і через обов'язки у конкретних правовідносинах. Отже, право стає мірою відповідальності особи, забезпечуючи кожному суб'єкту права рівну міру свободи і відповідальності, що розкриває ідею справедливості права. Справедливість правової відповідальності розглядається як засіб, котрий врівноважує поведінку особи з вимогами правових норм: правомірна поведінка тягне за собою схвалення, заохочення, а протиправна поведінка – осуд, стягнення, обмеження в правах.

Правова відповідальність є гарантією ефективності права, оскільки наділена дієвими правовими засобами впливу на суб'єктів права. Кінцевою метою правової відповідальності є дієвість права, а отже, впровадження в

соціальну практику відповідних соціально-правових цінностей, забезпечення соціального порядку, а в підсумку – належне забезпечення потреб та інтересів суб'єктів права.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Осауленко А.О. Историко-теоретичні аспекти розвитку юридичної відповідальності та покарання [Електронний ресурс] / А.О. Осауленко // Право і суспільство, 2010. – № 4. – С. 23–27. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pis/2010_4/Osaulenko_A.pdf
2. Лазарев В.М. Принцип правового равенства и юридическая ответственность (проблемы методологии и теории взаимосвязи) : монография / В.М. Лазарев, В.Г. Федорова ; МОУ «Волжский институт экономики, педагогики и права». – Волгоград : Изд-во Волгу, 2005. – 132 с.
3. Мусиенко С.Г. Концептуализация понятия политической ответственности / С.Г. Мусиенко // Проблемы управления : Академия управления при Президенте Республики Беларусь. – № 4 (25). – 2007. – С. 221–224.
4. Данилов А.Н. Социология власти : теория и практика глобализма / А.Н. Данилов. – Минск : Университетское, 2001. – 447 с.
5. Ореховский А.И. Ответственность и ее социальная природа : методологический аспект / А.И. Ореховский. – Томск, 1978. – С. 30.
6. Философия права : учеб. / Г.И. Иконникова, В.П. Ляшенко. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Изд-во Юрайт, 2010. – 315 с.
7. Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права / В.А. Бачинин. – С-Пб. : Изд-во «Юридически центр Пресс», 2006. – 1093 с.
8. Сперанский В.И. Основания ответственности : методологический и праксиологический аспекты / В.И. Сперанский. – Новосибирск : Изд.-во СибГУТИ, – 2003. – 69 с.
9. Чепульченко Т.О. Соціальна відповідальність : поняття та суть [Електронний ресурс] / Т.О. Чепульченко // Вісник Національного технічного

університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право : зб. наук. праць. – Київ : ІВЦ «Політехніка», 2010. – № 1 (5). – 142 с. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/vkpi/Soc/2010_1/Chepylchenko.pdf

10. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / Омельчук О.М. // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2011. – Вип. 1. – С. 169–180.

11. Андрусак Т.Г. Історія політичних та правових вчень [Електронний ресурс] / Т.Г. Андрусак. – Режим доступу до ст. :

http://buklib.net/component/option,com_jbook/task,view/Itemid,99999999/catid,81/id,780/

12. Климончук В. Суспільно-політична думка стародавньої Греції про свободу і моральну відповідальність [Електронний ресурс] / В. Климончук // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія : політологія, соціологія, філософія. – Вип. 12. - Ужгород, Вид-во Ужгородського національного університету «Говерла», 2009. – С. 24–28. – Режим доступу до ст. : http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvuu/PSF/2009_12/Klymonchuk.pdf

13. Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека / В.Н. Ярхо // Вестник древней истории. – 1963. – № 2. – С. 3–26.

14. Гусейнов А.А. Введение в этику / А.А. Гусейнов. – М., 1985. – С. 40.

15. Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в антической трагедии) / В.Н. Ярхо // Античность и современность. – М., 1972. – С. 263.

16. Кон И.С. В поисках себя. Личность и самосознание / И.С. Кон. – М., 1984. – С. 67.

17. Витрук Н.В. Общая теория юридической ответственности : монография / Н.В. Витрук. – М. : РАП, 2008. – 324 с.
18. Скотний В.Г. Філософія : історичний і систематичний курс / В.Г. Скотний. – К. : Знання України, 2005. – 576 с.
19. Иванов Е.А. Социальная философия для юристов. Очерк истории : учеб. пос. для студ. юрид. вуз. и факульт. / Е.А. Иванов – М. : Волтерс Клівер, 2007. – 904 с.
20. Сперанский В.И. Социальная ответственность личности : сущность и особенности формирования / В.И. Сперанский. – М. : Изд-во Моск. университета. – 1987. – 152 с.
21. Материалисты Древней Греции. – М. : Наука, 1955. – С. 45, 219.
22. Кириленко Г.Г. Философия / Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов.– М. : Филологическое общество «Слово», ООО «Фирма «Изд-во АСТ», 1999. – 672 с.
23. Куманецкий К. История культуры древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М. : Высшая школа, 1990. – 456 с.
24. Философия права : учеб. / О.Г. Данильян, Л.Д. Байрачная, С.И. Максимов и др. ; под ред. О.Г. Данильяна. – М. : Изд-во Эксмо, 2005. – 416 с.
25. Платон Федон. Сочинения : в 3-х т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. – Т. 2. – М., 1970. – С. 82.
26. Аристотель. Сочинения : в 4-х т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1967. – 830 с.
27. Макінтайр Е. Після чесноти : дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
28. Арістотель. Політика. – К. : Основи, 2000. – 239 с.
29. Новая философская энциклопедия. в 4-х т. / Ин-т философии РАН. [Нац. общ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет: предс. В.С. Степин,

заместители предс. : А.А. Гесейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов]. – Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – 692 с.

30. Ряшко О.В. Закон і законність у концепціях мислителів західної Європи (філософсько-правовий аспект) / О.В. Ряшко // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2008. – Вип. 2. – С. 1–12.

31. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неокласичних інтерпретаціях : монографія / А. Карась. – Київ; Львів, 2003. – 520 с.

32. Мареев С.Н. История философии (общий курс) : учеб. пос. / С.Н. Мареев, Е.В. Мареева. – М. : Академический Проект, 2004. – 880 с.

33. Донченко О.П. Свобода як категорія права : дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.12 – філософія права / О.П. Донченко. – Одеса : Одеська Національна юридична академія. – 193 с.

34. Коропецька О. Постановка проблеми самореалізації у філософській перспективі [Електронний ресурс] / О. Коропецька. – Режим доступу до ст : http://www.nbu.gov.ua/Portal/soc_gum/znpfsp/2009_14_2/14-2-11-Kogoreska.pdf

35. Грищук О.В. Людська гідність у праві : філософські проблеми : монографія / О.В. Грищук. – Л. : ЛьвДУВС, 2007. – 428 с.

36. Рабінович П.М. Права людини і громадянина / П.М. Рабінович, М.І. Хавронюк. – К. : Атіка, 2004. – 464 с.

37. Копієвська О.Р. Право як культурно-історичний феномен [Електронний ресурс] / О.Р. Копієвська. – Режим доступу до ст. : http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vdakk/2010_4/31.pdf

38. История политических и правовых учений / под ред. проф. О.Э. Лейста. – М. : Зерцало, 2004. – 565 с.

39. Капицын В.М. Права человека и механизмы их защиты : учеб. пос. / В.М. Капицын. – М. : ИКФ «ЭКМОС», 2003. – 288 с.

40. Аблеев С.Р. История мировой философии : учеб. / С.Р. Аблеев. – М. : АСТ Астрель, 2005. – 414 с.
41. Бородулин А.В. Логика свободы и воли [Электронный ресурс] // Материалы интернет-портала. – Режим доступа к ст. :
<http://www.ateism.ru/articles/borodulin01.htm>
42. Сливка С.С. Природне та надприродне право : у 3-х ч. / С.С. Сливка. – Ч. 1 : Природне право : історико-філософський погляд. – К. : Атака, 2005. – 224 с.
43. Святий Августин. Сповідь / пер. з лат. – К. : Основи, 1996. – 319 с.
44. Сватко Ю.І. Два світи християнського середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу : досвід блаженного Августина [Електронний ресурс] / Ю.І. Сватко. – Режим доступу до ст. :
http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Magisterium/Ist_f/2002_9/10_svatko_yu_i.pdf
45. История политических и правовых учений : учеб. для вуз. / под общ. ред. акад. РАН, проф. В.С. Нерсисянца. – [4-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Норма, 2004. – 944 с.
46. История политических и правовых учений / под общ. ред. акад. РАН, проф. В.С. Нерсисянца. – М. : Изд-во НОРМА, 2000. – 352 с.
47. История философии в кратком изложении [Электронный ресурс] : [пер. с чеш. И.И. Богута]. – М. : Мысль, 1994. – 590 с. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000196/index.shtml>
48. Омельчук О.М. Особливості поєднання віри і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Науковий вісник Хмельницького інституту регіонального управління і права. – Хмельницький, 2011.

49. Писарев В.Г. Розуміння маргінальної особистості у філософській думці Стародавнього світу / В.Г. Писарев // Львівський державний університет внутрішніх справ. – 2009. – № 3. – С. 1–10.

50. Максимов С.І. Ідея правової держави в контексті становлення та розвитку європейської правової культури / С.І. Максимов // Проблеми філософії права. – 2008–2009. – Т. VI–VII. – С. 102–111.

51. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : кн. 2. [Электронный ресурс] // Библиотека русского гуманитарного интернет-университета. – 2002. – Режим доступа : http://www.i-u.ru/biblio/archive/reale_sapadnaja4/00.aspx

52. Боэций С. «Утешение философией» и другие трактаты / Северин Боэций; [пер. с лат.]. – М. : Наука, 1990. – 415 с.

53. Разумович Н.Н. Политическая и правовая культура / Н.Н. Разумович. – М. : Наука, 1989. – 240 с.

54. Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики» ; [пер. з лат. О. Кислюка]. – К. : Основи, 2000. – 794 с.

55. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – С-Пб. : Изд-во «Лань», 1999. – 256 с.

56. Miś A.S. Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne / A.S. Miś. – Lublin : Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998. – 412 s.

57. Сватко Ю. Праведна мудрість як вченість, або «схоластика» серед інших типів середньовічного філософствування на латинському заході [Електронний ресурс] / Ю. Сватко // зб. наук. пр. «Магістеріум» ; Вип. 1 : Історико-філософські студії. – 1998. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Magisterium/Ist_f/1998_1/06_sv atko_yu.pdf

58. Столяров А.А. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья [Электронный ресурс] / А.А. Столяров. – М. : Греко-латинский кабинет, 1995 – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st122.shtml>

59. Абельяр Пьер. Этика, или познай самого себя. Антология мировой правовой мысли : в 5 т. – Т. II. Европа V–XVII вв. / Нац. обществ.-науч. фонд ; под ред. Г.Ю. Семигина. – М. : Мысль, 1999. – 829 с.

60. Філософія : навч. посіб. для студ. і курс. ВНЗ МВС України / авт. кол. ; за ред. М.П. Гетьманчука. – Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2010. – 344 с.

61. Мачин И.Ф. История политических и правовых учений : конспект лекций / И.Ф. Мачин. – М. : Изд-во Юрайт, 2007. – 208 с.

62. Решетніченко А.В. Генеза розвитку права від протосоціуму до середньовіччя [Електронний ресурс] / А.В. Решетніченко. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Grani/2010_5/F-9.pdf

63. Букреев В.И. Этика права : от истоков этики и права к мировоззрению : учеб. пособ. / В.И. Букреев, И.Н. Римская. – М. : Изд-во Юрайт, 1998. – 336 с.

64. Омельчук О.М. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії Відродження / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2011. – Вип. 3. – С. 438–448.

65. Філософія права : навч. посіб. / О.Г. Данільян, Л.Д. Байрачна, С.І. Максимов та ін. ; за заг. ред. О.Г. Данільяна. – К. : Юрінком Інтер, 2002. – 272 с.

66. Каверин Б.И. Философия : учеб. пос. / Б.И. Каверин, И.В. Демидов ; под ред. Б.И. Каверина. – М. : Юриспруденция, 2001. – 272 с.

67. Верховодов Є.В. Генезис теории естественного права в западной Европе : дисс. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 – теорія та історія держави і права / Є.В. Верховодов. – Нижний Новгород, 2001. – 187 с.

68. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : кн. 3 [Электронный ресурс] // Библиотека русского гуманитарного интернет-университета. – 2002. – Режим доступа : http://www.i-u.ru/biblio/archive/reale_sapadnaja3/00.aspx

69. Роттердамский Э. Разговоры запросто / Эразм Роттердамский ; пер. с лат., вступ. ст. и примеч. С. Маркиша. – М. : Худож. лит., 1964. – 703 с.

70. Роттердамский Э. Философские произведения. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский. – М. : «Наука», 1987. – С. 260.

71. Петрук В.М. Соціокультурні засади легітимації самовизначення соціального суб'єкта / В.М. Петрук // Гуманітарний часопис. – 2009. – № 3. – С. 74–78.

72. Братасюк В.М. Интеллектуальный консенсус эпохи і розвиток правового мислення [Електронний ресурс] / В.М. Братасюк // Проблеми філософії права. – 2003. – Т. 1. – С. 116–121. – Режим доступу до ст. : http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2003_1/116%20Bratasiuk.pdf

73. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас / Э.Ю. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с.

74. Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Науковий вісник Хмельницького інституту регіонального управління і права. – Хмельницький, 2011. – № 3.

75. Уайт Е. Великая борьба [Электронный ресурс] / Елена Уайт // Серия «Конфликт веков». – Режим доступа :

<http://www.otkrovenie.de/beta/xml/gc.xml/10>

76. Мельничук Н.Ю. Категорії «злочин» та «покарання» у співвіднесенні з поняттям «вільної волі» у контексті класичної філософської парадигми / Н.Ю. Мельничук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – № 3. – 2009. – С. 326–336.

77. Зайцев М.О. Індивідуально-особистісне самоствердження людини у світоглядних координатах Ренесансу [Електронний ресурс] / М.О. Зайцев // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Л. Українки ; Серія : «Філософські науки». – № 12. – 2008. – С. 135–139. – Режим доступу до ст. : http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvnu/filosof/2008_12/3/3.pdf

78. Перевезенцев С.В. Практикум по истории западноевропейской философии : Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения / С.В. Перевезенцев. – М. : Учебная литература, 1997. – 480 с.

79. Парамонова И.М. Социальная ответственность : генезис, сущность, структура и стратегия развития (системный анализ) : дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 – социальная философия / И.М. Парамонова. – Санкт-Петербург, 2001. – 110 с.

80. Ігнат'єва О.С. Віросповідна сутність протестантизму як предмет релігієзнавчого дослідження [Електронний ресурс] / О.С. Ігнат'єва // Вісник Черкаського університету. – Вип. 154 : Серія «Філософія». – С. 110–117. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchu/N154/N154p110-117.pdf

81. История философии : учеб. пос. для вуз. / [А.Н. Волкова, В.С. Горнев, Р.Н. Данильченко и др.] ; под ред. В.М. Мапельман и Е.М. Пенькова. – М. : «Изд-во ПРИОР», 1997. – 464 с.

82. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме / Л. Дюмон. – Дубна : Изд. центр «Феникс», 1997. – С. 94.

83. Максимов С. Природно-правове мислення / С. Максимов // Вісник Академії правових наук України. – 2000. – № 4 (27). – С. 158.

84. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М., 1994. – С. 46.
85. Прокопов Д.Є. Природне право як предмет аналізу в Європейській новочасній філософсько-правовій думці [Електронний ресурс] / Д.Є. Прокопов // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка ; Серія : «Філософія. Політологія». – № 100. – 2010. – С. 39–44. – Режим доступу до ст. :
http://www.nbuuv.gov.ua/portal/natural/vknu/FP/2010_100/p_039_044.pdf
86. Бэкон Ф. Сочинения : в 2-х т. / Ф. Бэкон ; [пер. с англ.]. – Т. 2. – М. : «Мысль» (Философское наследие), 1978. – 575 с.
87. Ковлер А.И. Антропология права : учеб. для вуз. / А.И. Ковлер. – М. : Изд-во Норма, 2002. – 480 с.
88. Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо) / Т.Б. Длугач. – М., 1995. – С. 67.
89. Гоббс Т. О свободе и необходимости : Сочинения : в 2-х т. / Т. Гоббс ; [пер. с лат. и англ.]. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – 685 с.
90. Франк А.Д. Философия уголовного права в популярном изложении // Философия уголовного права / А.Д. Франк ; [под. ред. проф. Ю.В. Голика.]. – С-Пб. : «Юридический центр Пресс», 2004. – 348 с.
91. Лок Дж. Два трактата про врядування / Джон Лок ; [пер.з англ.]. – К. : Основи, 2001. – 265 с.
92. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре : трактаты / Ж.-Ж. Руссо ; [пер. с фр. А. Хаютина, В. Алексеева-Попова ; послесл. А. Филиппова ; коммент. В. Алексеева-Попова, Л. Борщевского]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 544 с.
93. Щербина В.В. Модерністська критика постмодернізму / В.В. Щербина // Соціологія та профспілковий рух. – 2002. – Вісник 2. – С. 19–23.

94. Гольбах П.А. О свободе // Избранные произведения в 2-х т. / П.А. Гольбах ; [пер. с фр.]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – Т. 2. – С. 337–379.

95. Хатчесон Ф. Эстетика / Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. – М. : Искусство, 1973. – 479 с.

96. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения : в 2-х т. / Д. Юм ; [пер. с англ.]. – Т. 1 – М., 1996. – С. 53–656.

97. Заінчковський М.Л. Модерна критика концепції прав людини [Електронний ресурс] / М.Л. Заінчковський // журнал «Культура народів Причорномор'я». – Режим доступу до ст. :

www.nbuv.gov.ua/Articles/kultnar/knp199826/knp26_36.doc

98. Панич О.О. Дейвід Х'юм і Джон Стюарт Міл : традиція індуктивного аналізу каузальності [Електронний ресурс] / О.О. Панич // «Гілея : науковий вісник» : зб. наук. пр. – Спецвипуск. – К., 2011. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_SV/Gileyasp/F25_dos.pdf

99. Андрущенко В. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть. Досвід соціально-філософського аналізу [Електронний ресурс] / В. Андрущенко. – К. : Інститут вищої освіти АПН України, 2006. – 634 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/books/2006/06vaos/04.htm>

100. Смирнова И.А. Свобода личности и правовое государство (Из истории правовой мысли) : дисс. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 / И.А. Смирнова. – М. : РГБ, 2002. – 175 с.

101. Решетніченко А.В. Генеза розвитку сучасної судово-правової системи [Електронний ресурс] / А.В. Решетніченко. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Grani/2011_1/F-17.pdf

102. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения : в 6-ти т. / [под общ. ред. В.Ф. Асмуса, В. Гулыги, Т.И. Ойзермана]. – Т. 4. ; Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – 544 с.

103. Темченко В. Мораль як об'єктивна форма руху соціальної форми матерії / В. Темченко // Вісник Академії управління МВС, 2008. – № 1–2. – С. 28–38.

104. Бакштановский В.И. Социология морали : нормативно-ценностные системы / В.И. Бакштановский , Ю.В. Согомонов // Социол. исслед. – 2003. – № 5. – С. 351.

105. Общая теория прав человека / [под. ред. Лукашевой Е.А.]. – М. : НОРМА, 1996. – 520 с.

106. Кант И. Сочинения : в 6-ти т. / Иммануил Кант ; [под общ. ред. В.Ф. Асмуса, В. Гулыги, Т.И. Ойзермана]. – Т. 2. – М. : Мысль, 1963–1966. – С. 329.

107. Синха Сурия Пракаш Юриспруденция. Философия права : краткий курс. / [пер. с англ.]. – М. : Издательский центр «Академия», 1996. – 304 с.

108. Длугач Т.Б. И. Кант : от ранних произведений к критике чистого разума / Т.Б. Длугач . – М. : Наука, 1990.

109. Gajda J. Honor, godnosc, czlowieczestwo / J. Gajda. – Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Sklodowskiej, 2000. – 131 s.

110. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. – М. : Рольф, 2001. – 416 с.

111. Виндельбанд В. О свободе воли : избранное. – М. : «Юрист», 1995. – С. 573.

112. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте / П.П. Гайденко. – М. : Наука, 1990. – 129 с.

113. Фихте Й.Г. Основы естественного права согласно принципам наукоучения (фрагменты) / Й.Г. Фихте // *Философские науки*, 1973. – № 2. – С. 124–125.

114. Гайворонська Т.В. Філософсько-правовий дискурс розуміння свободи і необхідності в історичному контексті [Електронний ресурс] / Т.В. Гайворонська. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_35/Gileya35/F7_doc.pdf

115. Хамітов Н.В. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Н.В. Хамітов, Л.Н. Гармаш, С.А. Крилова. – К. : Наукова думка, 2000. – 272 с.

116. Шаповалова І.В. Свобода як необхідна умова людського буття [Електронний ресурс] / І.В. Шаповалова. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_SV/Gileyasp/F4_doc.pdf

117. Гегель Г. Энциклопедия философских наук : в 3-х т. / Г. Гегель // *Сочинения. Часть 3. Философия духа* – М., 1977. – Т. 3. – 471 с.

118. Павлова Т.С. Сфера права як сфера свободи у філософії Гегеля [Електронний ресурс] / Т.С. Павлова. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_39/Gileya39/F16_doc.pdf

119. Вейль Э. Гегель и государство / Э. Вейль. – С-Пб. : «Русский Миръ», «Владимир Даль», 2009. – 283 с.

120. Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – Т. 2. – М. : Мысль, 1971. – 630 с.

121. Гегель Г.В.Ф. Философия права : Сочинения : в 8-ми т. / Г.В.Ф. Гегель. – Т. 7. – М-Л., 1934. – С. 18, 65.

122. Нерсисянц В.С. Гегелевская философия права : история и современность / В.С. Нерсисянц. – М. : Наука, 1974. – 287 с.

123. Ницше Ф. Сочинения : в 2-х т. / Ф. Ницше. – Т. 2. – М. : «Рипол Классик», 1997. – 864 с.

124. Швейцер А. Культура и этика /А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 343 с.
125. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг. – М., 1936. – С. 355–356.
126. Наконечна О.П., Приходько І.В. Проблема свободи : сучасний контекст [Електронний ресурс] / Наконечна О.П., Приходько І.В. – Режим доступу до ст. :
http://www.nbu.gov.ua/portal/Chem_Biol/Vnuvgrp/2009_3_3/v47182.pdf
127. Молодиченко В.В. Свобода волі як підґрунтя морального вибору особистості / В.В. Молодиченко // Філософські обрії. – 2010. – № 23. – с. 174–186.
128. Прокопов Д.Є. Обґрунтування системи трансцендентального ідеалізму за Ф.В.Й. Шеллінгом [Електронний ресурс] / Д.Є. Прокопов. – Режим доступу до ст. :
http://www.nbu.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Magisterium/Ist_f/2002_9/12_pr okorov_de.pdf
129. Шопенгауэр А. О свободе человеческой воли / А. Шопенгауэр, Е. Рерих, Н. Рерих. – М. : Знание, 1991. – 63 с.
130. Васильев В.В. Западная философия XIX века / В.В. Васильев. – М. : Высшая школа, 2005. – 520 с.
131. Красавин С.В. Критика вчення Артура Шопенгауера про світову волю на основі його твору «Світ як воля та уявлення» та книги Даниїла Андреева «Троянда світу» [Електронний ресурс] / С.В. Красавин. – Режим доступу до ст. : http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Kis/2011_1/10.pdf
132. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : Собрание соч. в 5-ти т. / Артур Шопенгауер ; [пер. Ю.И. Айхенвальда под ред. Ю.Н. Попова ; прим. А.Л. Чанышева]. – Т. 1. – М. : Московский клуб, 1992.
133. Симонов Ю. Либерализм и христианство. Размышления ученого на пороге XXI века / Ю. Симонов // Новый мир. – 1999. – № 2. – С. 266

134. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2-х т. / Л. Фейербах. – Т. 1.– М., 1955. – С. 128, 621.

135. Костенко О.Б. Свобода як евристичний принцип праворозуміння / О.Б. Костенко // Проблеми філософії права. – 2006–2007. – Т. IV–V. – С. 93–97.

136. Бойко В.І. Сутність феномена «свобода» у філософсько-культурологічній традиції [Електронний ресурс] / В.І. Бойко. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuiv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_39/Gileya39/F2_do_s.pdf

137. Мітчем К. Что такое философия техники? / К. Мітчем. – М. : Изд-во Аспект Пресс, 1995. – 150 с.

138. Солодкая М.С. Ответственность субъекта управления : состояние проблемы и перспективы исследования [Электронный ресурс] / М.С. Солодкая. – Режим доступа к ст. :

http://credonew.ru/component/option,com_frontpage/Itemid,1/

139. Орлов С.В. История философии / С.В. Орлов. – С-Пб. : Питер, 2009. – 192 с.

140. Кальной И.И. Философия права : учеб. / И.И. Кальной. – С-Пб. : Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. – 259 с.

141. Дворкін Р. Серйозний погляд на права / Р. Дворкін. – К., 2000. – С. 9.

142. Тихолаз А.Г. Утилітаризм Джеремі Бентама та витоки англійського правового позитивізму [Електронний ресурс] / А.Г. Тихолаз. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuiv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Spec/2001_19-1/27_tykholaz_ag.pdf

143. Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства / И. Бентам. – М. : РОССПЭН, 1998. – 415 с.

144. Сердюк О.О. Теорія утилітаризму як один із засадничих принципів етики бізнесу [Електронний ресурс] / О.О. Сердюк. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuuv.gov.ua/portal/soc_gum/intelekt/2010_8/Serdyuk.pdf

145. Сорокин П.А. Новый труд о Бентаме / П.А. Сорокин // Этическая мысль : науч.-публицист. чтения. – М. : Политиздат, 1990. – С. 349–358.

146. Мілль Д. Стюарт Індивідуальна свобода і межі суверенності індивіда / Джон Стюарт Мілль ; [пер. з англ.] // Лібералізм : антологія. – К. : Смолоскип, 2002. – 1122 с.

147. Міл Д. Стюарт Про свободу : есе / Джон Стюарт Міл ; [пер. з англ.]. – К. : «Основи», 2001. – 463 с.

148. Спенсер Г. Опыты научные, философские, политические // Антология мировой правовой мысли : в 5 т. – Т. III. Европа. Америка : XVII–XX вв. / [под ред. Г.Ю. Семигина]. – М. : Мысль, 1999. – 829 с.

149. Цыбульская М.В. История политических и правовых учений / М.В. Цыбульская // Московский международный институт эконометрики, информатики, финансов и права. – М., 2003. – 111 с.

150. Малахов В.А. Етика : навч. посіб. / В.А. Малахов. – [6-те вид.]. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.

151. Энгельс Ф. Анти-Дюринг : переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1988. – 482 с.

152. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 20. – М. : Политиздат, 1988. – С. 116.

153. Тейлор Ч. Що негаразд із негативною свободою / Ч. Тейлор // Лібералізм : антологія. – К. : Смолоскип, 2002. – 1122 с.

154. Гарасимів О.І. Філософсько-правове розуміння соціальної відповідальності у контексті побудови демократичної правової держави

[Електронний ресурс] / О.І. Гарасимів // Форум права. – 2010. – № 4. – С. 183–188. – Режим доступу до ст. :

<http://www.nbuuv.gov.ua/e-journals/FP/2010-4/10goidpd.pdf>

155. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; [пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайденко.]. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.

156. Михайленко І.І. Феномен відповідальності у політиків / І.І. Михайленко // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини. – 2010. – С. 196–200.

157. Неволін К.О. Энциклопедия законовeдeния / К.О. Неволін. – К., 1839. – Т. I. – С. 26, 57.

158. Обухівська О.Є. Рецепція Гегелівської філософії права в «Енциклопедії законодавства» Костянтина Неволіна [Електронний ресурс] / О.Є. Обухівська. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Filos/2005_37/08_obukhivska_oye.pdf

159. Омельченко В.Ю. Основні принципи філософсько-правового вчення К.О. Неволіна [Електронний ресурс] / В.Ю. Омельченко. – Режим доступу до ст. :

http://www.nbuuv.gov.ua/portal/natural/vknu/FP/2010_97/p_022_029.pdf

160. Соловьев В.С. Право и нравственность / В.С. Соловьев. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – 192 с.

161. Ширкова В.І. Права людини як категорія і проблема соціально-філософського дискурсу [Електронний ресурс] / В.І. Ширкова. – Режим доступу до ст. : http://www.nbuuv.gov.ua/portal/soc_gum/intelekt/2007_5/8.pdf

162. Соловьев В.С. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики / В. С. Соловьев ; [авт.-сост. В.П. Малахов] // Правовая мысль : [антология]. – М. : Акад. просп. ; Екатеринбург : Деловая книга, 2003. – С. 555.

163. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев // Власть и право. – Л., 1998. – С. 416–427.
164. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1993. – 384 с.
165. Шевченко С.Л. Поняття свободи як визначального чинника людського буття в філософії датського мислителя Сьорена К'єркегора дискурсу [Електронний ресурс] / С.Л. Шевченко. – Режим доступу до ст. : <http://www.newacropolis.org.ua/ru/study/conference/?thesis=4658>
166. Максимов С.И. Правовая реальность : опыт философского осмысления / С.И. Максимов. – Харьков, 2002. – С. 141.
167. Алексеев П.В. История философии : учеб. / П.В. Алексеев. – М. : ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. – 240 с.
168. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века [Электронный ресурс] // Библиотека «Полка букиниста» / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль. – Режим доступа : http://polbu.ru/zotov_westphiloxh/
169. Родионова Е.В. Юридическая ответственность как разновидность социальной ответственности : современные проблемы [Электронный ресурс] : дисс. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01. – М. : РГБ, 2007 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки). – 188 с.
170. Етика та естетика : навч. посіб. / [авт. колектив; за заг. ред. М.П. Гетьманчука]. – Львів : ЛьвДУВС, 2010. – 320 с.
171. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности : основные положения, исследования, применение [Электронный ресурс] / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/hjelz01/index.htm>
172. Франк С.Л. Реальность и человек / С.Л. Франк. – М., 1997. – С. 225
173. Завялова Г.И. Экзистенциальные трансформации свободы / Г.И. Завялова // Вестник Оренбургского государственного университета, 2005. – № 7. – с. 98–104.

174. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – С. 13–108.

175. Леонтьев Д.А. Психология свободы : к постановке проблемы самодетерминации личности [Электронный ресурс] / Д.А. Леонтьев // Психологический журнал. Т. 21. – № 1. – 2000. – Режим доступа к журн. : http://www.psylib.ukrweb.net/books/_leond01.htm

176. Наконечна О.П., Герасимчук О.О. Проблема свободы в екзистенціальній філософії / О.П. Наконечна, О.О. Герасимчук // Вісник НУВГП : збірн. наук. праць. – Вип. 3 (31). – С. 469–475.

177. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сб. Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 324.

178. Білянська О.Ю. Гуманістичний зміст проблеми модернізації християнства у релігійній філософській думці початку ХХ століття [Електронний ресурс] / О.Ю. Білянська. – Режим доступу до ст. : <http://www.nbuu.gov.ua/portal/Natural/vkhnu/Tk/829/29.html>

179. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Николай Александрович Бердяев ; [под ред. М.Я. Фильштейн]. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

180. Афонасин Е.В. Философия права : учеб. пос. [Кельзен Х. Причинность и ответственность] / Е.В. Афонасин, А.Б. Дидикин. – Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т., 2006. – 92 с.

181. Гаєк А. Фрідріх Цінність свободи / А. Фрідріх Гаєк // Лібералізм : [антологія]. – К. : Смолоскип, 2002. – 1122 с.

182. Миллер Р. Личность и общество / Р. Миллер. – М. : «Прогресс», 1965. – С. 249.

183. Белова О.М. Социальная ответственность как один из аспектов формирования личности / О.М. Белова // Вестник Оренбургского государственного аграрного университета. – 2005. – № 7. – С. 40–48.

184. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. – Київ : Лібра. – 400 с.

185. Козлова Н.П. Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации Ганса Йонаса : автореф. дисс. на соискание науч. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.05 – этика / Н.П. Козлова. – Москва, 2007. – 28 с.

186. Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники [Электронный ресурс] / Ханс Ленк. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru/userfiles/lencotv.doc>

187. Хунинг А. Иженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности [Электронный ресурс] / Алоиз Хунинг. – Режим доступа : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/FRG/404-419.htm>

188. Зекссе Х. Антропология техники [Электронный ресурс] / Ханс Зекссе. – Режим доступа : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/FRG/424-439.htm>

189. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [уклад. і гол. ред. В.Т. Бусел]. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2003. – 1440 с.

190. Соціальна філософія : Короткий енциклопедичний словник / [заг. ред. і укладання : В.П. Андрущенко, М.І. Горлач]. – Київ–Харків : ВМП «Рубікон», 1997. – 400 с.

191. Нижник Н., Плахотнюк Н. Відповідальність – інструмент управління / Н. Нижник, Н. Плахотнюк // Віче. – 2001. – № 5 (110). – С. 75.

192. Халфина Р.О. Общее учение о правоотношениях / Р.О. Халфина. – М. : Юрид. лит., 1974. – 351 с.

193. Белик А.П. Социальная форма движения : явление и сущность / А.П. Белик. – М. : Наука, 1982. – 269 с.

194. Будько З.М. Фінансово-правова відповідальність за вчинення податкових правопорушень : дис. ... канд. юрид. наук / З.М. Будько – Запоріжжя, 2005. – 218 с.

195. Грядунова Л.И. Социальная ответственность личности в условиях развитого социализма / Л.И. Грядунова. – Киев, 1979. – С. 25.
196. Манешин В.С. Дисциплина и общество : социально-философский аспект / В.С. Манешин. – М., 1984. – С. 235.
197. Пеньков Е.М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности / Е.М. Пеньков. – М. : Мысль, 1972. – С. 40.
198. Юридический энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1987. – С. 359.
199. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения / М.И. Бобнева. – М. : Наука, 1978. – 311 с.
200. Гавриловська К.П. Суб'єктивна легітимація правових норм як психологічний механізм нормативно-правової регуляції поведінки особистості / К.П. Гавриловська // Проблеми сучасної психології. – 2010. – Вип. 8. – С. 173–183.
201. Кудрявцев В.Н. Правовое поведение : норма и патология / В.Н. Кудрявцев. – М. : Юр. лит., 1982. – С. 71–74.
202. Баранов П.П. Вопросы типологии российской правовой культуры / П.П. Баранов // Право и культура : приемы взаимосвязи : сб. науч. тр. – Ростов-на-Дону, 1996. – С. 38.
203. Хазратова Н.В. Психологія відносин особистості і держави : монографія / Н.В. Хазратова. – Луцьк : РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки, 2004. – 276 с.
204. Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії / В. Краус ; [пер. з нім. М. Павлюка]. – К. : Основи, 1994. – 124 с.
205. Циашковский Е.А. Позитивная и перспективная юридическая ответственность в системе социального контроля : дисс. ... канд. юрид. наук / Е.А. Циашковский. – Н. Новгород, 2003. – С. 147.

206. Зотова О.И. Ценностные ориентации и механизмы социальной регуляции поведения / О.И. Зотова, М.И. Бобнева // Метод. проблемы социальной психологии. – М. : Наука, 1975. – С. 241–254.

207. Ратинов А.Р. Психология личности преступника. Ценностно-нормативный подход / А.Р. Ратинов // Личность преступника как объект психологического исследования : сб. науч. тр. Всесоюз. ин-та по изуч. причин и разр. мер предуп. преступности. – М. : ВИПП, 1979. – С. 3–33.

208. Головкін Б.М. Ціннісно-нормативний аспект спрямованості особистості корисливого насильницького злочинця / Б.М. Головкін // Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика). – 2009. – № 21. – с. 193–202.

209. Яницкий М.С. Особенности массово-коммуникационных предпочтений в зависимости от типа индивидуальной ценностной системы / М.С. Яницкий // Вестн. Кемеровского гос. ун-та. – Кемерово : ЮНИТИ, 2005. – № 2 (22). – С. 15–18.

210. Алексеева В.Г. Ценностные ориентации как фактор жизнедеятельности и развития личности / В.Г. Алексеева // Психол. журн. – 1984. – Т. 5. – № 5. – С. 63–70.

211. Виноградова Л.Є. Юридична відповідальність суддів загальних судів України : дис. ... канд. юрид. наук / Л.Є. Виноградова. – Одеса, 2004. – 187 с.

212. Теорія держави і права : навч. посіб. / А.М. Колодій, В.В. Копейчиков, С. Лисенков та ін. ; [за заг. ред. С.Л. Лисенкова, В.В. Копейчикова]. – К. : Юрінком Інтер, 2002. – 368 с.

213. Юридична енциклопедія : у 5 т. / [редкол. : Ю. С. Шемшученко (голова редкол.) та ін.]. – К. : Укр. енцикл., 1998. – Т. 1. – 669 с.

214. Хачатуров Р.Л. Юридическая ответственность / Р.Л. Хачатуров, Р.Г. Ягютян. – Тольятти, 1995. – 217 с.

215. Алексеев С.С. Право : азбука – теория – философия : Опыт комплексного исследования / С.С. Алексеев. – М. : Статус, 1999. – 710 с.
216. Недбайло П.Е. Система юридических гарантий применения правовых норм / П.Е. Недбайло // Правоведение. – 1971. – № 3. – С. 50–51.
217. Канзафарова И.С. Гражданско-правовая ответственность : основные положения / И.С. Канзафарова. – Одесса : Астропринт, 1998. – 74 с.
218. Братусь С.Н. Юридическая ответственность и законность / С.Н. Братусь. – М. : Юрид. лит., 1976. – 216 с.
219. Марченко М.Н. Теория права / М.Н. Марченко. – М., 1998. – Т. 2. – 663 с.
220. Малеин Н.С. Юридическая ответственность и справедливость / Н.С. Малеин. – М. : «Манускрипт», 1992. – 154 с.
221. Лейст О.Э. Санкции и ответственность по советскому праву / О.Э. Лейст. – М., 1981. – 240 с.
222. Липинский Д.А. Проблемы юридической ответственности / Д.А. Липинский ; [под ред. Р.Л. Хачатурова]. – С-Пб. : Изд-во «Юридический центр Пресс», 2003. – 387 с.
223. Самощенко И.С. Ответственность по советскому законодательству / И.С. Самощенко, М.Х. Фарукшин. – М. : «Юридическая литература», 1971. – 240 с.
224. Лившиц Р.З. Теория права / Р.З. Лившиц. – М., 1994. – 94 с.
225. Теория государства и права : курс лекций / [под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько]. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Юрист, 2001. – 776 с.
226. Зелена О. Поняття юридичної відповідальності : окремі проблеми / О. Зелена // Право України. – 2002. – № 11. – С. 109–111.