

УДК 17

Чаплицін О. К., Сук О. Є.

МОРАЛІЗМ, АМОРАЛІЗМ, ІММОРАЛІЗМ... ЩО ДАЛІ?

Стаття посвячена аналізу морали в исторической ретроспективе. Отмечается современная ситуация размывания традиционной морали. Анализируется возможность замены «золотого правила» морали «алмазно-золотым правилом», то есть переходом к стереоэтике, основанной на принципе плюрализма.

Ключевые слова: мораль, етика, моралізм, моральні норми, аморалізм, імморалізм, стереоетика.

Статтю присвячено аналізу моралі в історичній ретроспективі. Відзначено сучасну ситуацію розмивання традиційної моралі. Проаналізовано можливість заміни «золотого правила» моралі «алмазно-золотим правилом», тобто переходом до стереоетики, що ґрунтується на принципі плюралізму.

Ключові слова: мораль, етика, моралізм, моральні норми, аморалізм, імморалізм, стереоетика.

The article is dedicated to the analysis of the morality in the historical retrospective. The current situation of the blurring of the traditional morality is observed. The study investigates the possibility of the replacement of “the golden rule” of morality with the “diamond-golden rule” that is the transition to the stereoethics based on the principle of pluralism

Keywords: morality, ethics, moralism, moral norms, amoralism, immoralism, stereoethics

Відомо, що поряд із релігією й мистецтвом мораль як сукупність неписаних правил поведінки, заборон і заповідей, становила невід’ємну складову синкретичної духовності, яка регулювала життя людей уже в стародавні часи. Теоретичним відображенням моралі й була етика, яка отримала оформлення в античній філософії (на Сході – у філософських ученнях Будди, Конфуція).

На Заході етичні ідеї розвивали Сократ, Платон, але першою розгорнутою систематичною роботою з етики, що зберегла своє значення до наших днів, стала «Нікомахова етика» Арістотеля [1]. Притаманна цій роботі стійкість змісту властива радше догматичним, ніж науково-філософським текстам. Дійсно, етика належить до нормативних дисциплін, вона також орієнтована на практику, тобто її основним завданням є не стільки прагнення передати слухачеві знання про те, що є добро, зло, справедливість, відповідальність (хоча й це теж), скільки навчити діяти відповідно до норм чесноти. В. Соловйов у передмові до «Виправдання добра» порівняв моральну філософію з путівником, який описує прикметні місця,

але не вказує, куди їхати, «ніякий виклад моральних норм, тобто умов досягнення істинної життєвої мети, не може мати сенсу для людини, що свідомо поставила собі не цю, а зовсім іншу мету» [12].

Через зазначені вище причини мораль і етика завжди потребували додаткового обґрунтування власного існування в незмінному вигляді в мінливих історичних умовах. Це досягалося різними шляхами. Зокрема моральні вимоги зазвичай формулювалися настільки загально й широко, що завжди потребували додаткової інтерпретації, пояснення, пристосування до обставин. При цьому складався певний поділ функцій: у теорії довгий час етика спиралася на доводи розуму, на практиці мораль знайшла покровителя в обличчі релігії. Сократ прямо пов'язував доброчесну поведінку з розумом, знаннями. Платон закликав пізнати ідею блага перше ніж діяти. Арістотель, здавалося б, усупереч попередникам стверджував, що не можна ототожнювати чесноту зі знанням про неї, а метою етики є вчинки зі здійснення блага. У відповідності з цим предмет етики, за Арістотелем, полягає у вивченні доброчинності як якісної характеристики душі людини в її діяльному ставленні до інших людей. Але й Арістотель прагнув створити етику як науку про чесноти, тобто надати їй раціоналізованої форми [1].

Епоху Середньовіччя часто характеризують як «зустріч» Афін і Єрусалиму. Стосовно етики це виявляється в продовженні інтелектуальної традиції пояснення коренів етики й у збереженні арістотелівського підходу до її викладання. Разом із тим етика виявляється легітимізованою тією мірою, у якій знаходить підтримання в богослов'ї. Згідно з Хомою Аквінським, завдання філософської етики – розгляд вищого блага й шляхів його досягнення, висвітлення божественних заповідей світлом розуму. Останній стає моральним тільки як віруючий розум, а етика досягає досконалості лише в співвідпорядкованості теології.

Для епох Відродження й Нового часу є характерною відмова від обґрунтування моралі через трансцендентальні сутності й поворот до апелювання до емпіричного досвіду та науки. Більш за те, поширеною стає тенденція до побудови етики як строгої, математично доказової науки (згадаймо «Етику» Спінози). У будь-якому разі, у зазначені періоди не виникає сумнівів у необхідності моралі й етики, як і в її тісному зв'язку з наукою, з одного боку, і з релігією, – з другого. Цей період ми умовно називаємо *моралізмом*.

Яскравим прикладом філософа-мораліста є видатний український філософ Григорій Савич Сковорода, який заслужив право так зватися в двох сенсах. По-перше, більшість його філософських праць, діалогів змістовно становлять моральну інтерпретацію основних філософських проблем, що стосуються визначення предмета філософії, або трактування онтологічних, гносеологічних

питань і тим більше проблеми людини. По-друге, Г. Сковорода жив в епоху і в країні, де непорушно вагомими були моральні основи життя, що самі спиралися на біблійні заповіді й релігійно освячені моральні норми. За всіх суперечностей світогляду, життя й творчості Г. Сковороди, він, безсумнівно, залишався цілком у межах традиційної моральності, що спирається на релігійні заповіді й настанови, а етика для нього уособлювала практичний бік філософії [14].

Як нам здається, однією з найважливіших «барокових» суперечностей життя й творчості Г. Сковороди була невизначеність – здійснити себе в ролі пророчого християнського проповідника або в ролі філософа-вчителя мудрості в сократівському розумінні [10]. Драма життя й творчості Г. Сковороди, мабуть, саме й полягає в незавершеності, роздвоєності життєвих прагнень. Спостерігаючи звичаї духовенства й професорів Києво-Могилянської академії, а потім і Переяславської семінарії, Харківського колегіуму (а керма правління в усіх цих навчальних закладах перебували в ієрархів православної церкви), Г. Сковорода не задовольнявся ні роллю кабінетного мислителя, теоретика, систематика мертвих знань, ні ченця-відлюдника, який коментує біблійних пророків, які вже «все напроорокували». І мислитель обирає «третій шлях» – мандрівного філософа-мораліста [14].

Треба зазначити, що Г. Сковорода був сучасником І. Канта, який у черговий раз спробував надати раціональне обґрунтування моралі й сформулював так званий категоричний імператив – основний, на його думку, закон морального життя.

Однак невдовзі в європейській культурі активізується процес «убування» моралі. У повсякденному житті це виражалось в розмиванні традиційних моральних норм, в ослабленні опертя на релігійні заповіді, в утвердженні принципу різноманіття моралі. Усе це підривало традиційні підвалини повсякденного життя.

В етиці відповідно спостерігається відмова від раціонального обґрунтування моральних норм і принципів, поширюється критика традиційної моралі, робляться спроби звести на її місці щось більш відповідне духові часу. Усе це призводить до поширення аморалізму, яскравим прикладом якого є критика моралі, здійснена Ф. Ніцше. Автор виходив з того, що форми моралі, які історично склалися в європейській культурі, стали основною перешкодою на шляху піднесення людини і встановлення між людьми щирих, справді людських стосунків. Справа в тому, що, на думку Ніцше, у минулому мораль і етика були сакрализовані або в межах релігійного обґрунтування, або шляхом перебільшення значення розуму в моральній сфері. У результаті моралі бракувало «підозри, що тут є щось

проблематичне» [9, с. 307]. Справжнє завдання науки етики полягає в критиці моралі. Якщо Кант здійснив спробу виправдання моралі шляхом апеляції до теоретичного й практичного розуму[6], то Ніцше подає її тотальну критику, аж до заперечення ціннісного змісту наявних моральних норм. За підставу цієї критики Ніцше бере незавершеність диференціації моралі. Наявну мораль він поділяє на мораль рабів і мораль панів. Ніцше рішуче заперечує мораль рабів, яка сформувалася під впливом античної філософії та християнської релігії у вигляді різноманітних гуманістичних досвідів (від християнсько-аскетичних до соціалістичних) солідарності людей. Саме цей варіант моралі й прижився в Європі, увібравшись в одяг «загальнолюдської» моралі, «моральності взагалі». На думку Ніцше, це стадна мораль, що претендує на абсолютність і безумовність. Вона має відчужений характер, вона безсила, бо обмежується намірами, а не переходить у дії. Звідси її лицемірство. Концентровано все це виражається в так званому *ressentimento*, або вторинному переживанні, яке не переходить у вчинки, не розряджається в них, а звертається всередину й перетворюється у форму самоотруєння душі.

Усупереч поширеній думці, Ф. Ніцше заперечує не мораль як таку, а певний її тип – «рабську» мораль, яка, на його думку, претендує на загальнолюдське значення. Мораль пригноблених і страждалих здатні заперечувати цілісні й владні натури, що виробляють власні принципи поведінки. Такою натурою є надлюдина, аристократ духу, здатний створити нову, власну мораль і тим самим повернутися до аристократичної традиції, пригніченої в «слабкі часи» після епохи Ренесансу міщанською мораллю. Але ця мораль «поза мораллю» й «над мораллю» заперечує головну особливість моралі – спрямованість на узгодження інтересів окремих індивідів і груп. У Ніцше питання про те, як можуть бути узгоджені інтереси і вчинки незалежних і вільних надлюдей, залишається відкритим. У результаті той, хто перебуває «по той бік добра і зла», хто постає «мостом, а не ціллю», не тільки вимушений, а й зобов'язаний нав'язувати свою волю іншим, а подібного роду мораль перетворюється на свою протилежність – моральний релятивізм, оскільки «моралі» окремих сильних індивідів виявляються щонайменше рівнозначними одна одній. А це, у свою чергу, можна розглядати як початок поширення *аморалізму* щодо колективної й загальнолюдської моралі, за рахунок заперечення права на існування одних типів моралі (рабської, християнської, міщанської) і затвердження інших (моралі панів, аристократичної, моралі надлюдини).

У XIX ст. здійснюється атака на традиційні моральні підвалини і з боку різного роду соціалістичних і комуністичних учень, які спиралися не на індивідуалістичну, як Ніцше, платформу, а всіляко демонстрували колективістську

настанову. У комуністів виняткового значення набуває класова мораль пролетаріату, згідно з якою все, що здійснюється в інтересах пролетаріату, оголошується моральним, усе інше заперечується й переводиться в розряд «буржуазного», «реакційного». На цій же підставі заперечується й загальнолюдський характер моралі. Оскільки основним тут є класовий підхід, остільки, на противагу Ф. Ніцше, панівною оголошується зневажена ним мораль рабів. Але результат один – і в одному, і в другому випадках здійснюється заперечення моральних підвалин і загальноприйнятих норм поведінки в суспільстві, демонструється нігілістичне ставлення до моральних норм і принципів. При цьому одним нормам надають відносний, умовний, мінливий характер, інші, навпаки, абсолютизують, оголошують вічними й незмінними. Однак, мораль як така не заперечується повністю, і аморалізм в одних випадках супроводжується святенницьким зверненням до моральної свідомості й поведінки, в інших – переростає в менторство й моралізаторство для досягнення цілей, що перебувають поза мораллю.

У теорії аморалізм звичайно підміняє моральні критерії будь-якими іншими – прагматичними, політичними, естетичними, а також міркуваннями індивідуальної свободи, самоствердження й самореалізації, особистої вигоди, задоволення тощо.

Зрозуміло, аморалізм як явище суспільного життя й теоретична позиція виникає й співіснує з мораллю на всьому історичному шляху, починаючи від виникнення моралі [2, с. 18–19]. Як свідомо життєва позиція аморалізм виникає з розкладанням родоплемінних відносин, із відділенням моральності від автоматично діючих звичаїв, традицій, норм поведінки і з виникненням індивідуальної рефлексії з приводу усталеного укладу життя.

Так, в епоху Античності аморалізм виражався у визнанні повної відносності, умовності принципів і норм моралі, у негативному ставленні до цінностей суспільної культури, що було характерно, наприклад, для кініків і софістів. В епоху Відродження принцип аморалізму виражається в тезі, проголошеній Н. Макіавелі, згідно з якою мораль повинна повністю підкоритися розв'язанню політичних завдань.

Але до XIX ст. моральність переважала і в теорії, і в практиці, аморалізм же виглядав, швидше, епізодом, прикрим непорозумінням, зрештою, дивацтвом окремих особистостей. Такими виглядали вчинки й висловлювання Діогена Синопського, до наших днів піддаються критиці ідеї Н. Макіавелі щодо корисності політики без моралі.

XX ст. характеризується активним поширенням різних форм аморалізму в суспільному житті. Так, соціалізм демонстрував відданість колективістській

альтруїстичній моралі, доводячи її пропаганду до карикатурного вигляду. Таким виглядає горезвісний моральний кодекс будівника комунізму, який розглядався не як моральний ідеал (яким він був насправді), а як реалізоване втілення в образі так званого нового типу людини – радянської (влучно прозваної *Homo soveticus*). Такою ж була спекуляція на темах патріотизму, любові до Батьківщини, на обґрунтуванні правомірності обмеження свободи заради побудови світлого майбутнього.

У той же час на Заході етика протестантизму не тільки стала духовним обґрунтуванням приватного підприємництва, але й заохочувала моральний релятивізм індивідуалістичного розуміння. Одним із прикладів морального релятивізму, що спирається на національно-етнічний фундамент і відповідно перероблені ідеї Ф. Ніцше, був фашизм і націонал-соціалізм.

Як виявилось, до аморалізму призводять будь-які спроби «скасувати» принципи традиційної моралі, оголосити забобонами поняття совісті, людяності, поваги до особистості й замінити їх сурогатами (класова або національна перевага, культ особи вождя тощо).

І вже на наших очах філософія постмодернізму й реалії постіндустріальних і пострадянських суспільств у масових масштабах демонструють крайні форми нігілістичного ставлення до моралі, аж до її повного заперечення (*імморалізм*) [16]. У такому випадку виникає маса проблем, головними з яких є пошуки виходу з глухого кута аморалізму й імморалізму, відновлення традиційних норм і цінностей або затвердження натомість нових, відповідних духу часу.

У сучасній етичній літературі подано широкий спектр варіантів аналізу кризового стану суспільства у сфері моралі: від констатації неможливості щось змінити на краще до розроблення програм відродження масової релігійності й відповідних моральних канонів, об'єднання самовдосконалення з виховними впливами на особистість [5; 7; 8].

У західній філософії поширення отримала концепція комунікативної етики, що спирається на раціональне розуміння необхідності регулювати взаємини між людьми через етичні норми й заборони [3; 5; 13].

Як показує досвід, надії на відновлення традиційних моральних цінностей з оперттям на релігійні канони, як правило, не призводять до бажаних результатів. Також виявляються невдалими спроби закріпити в масовій свідомості привнесені ззовні морально-культурні цінності (наприклад, протестантський або католицький світогляд у православному середовищі або впровадження так званого мультикультуралізму в західному суспільстві).

У той же час заслуговують на увагу спроби зафіксувати наявний стан і,

відштовхуючись від нього, здійснити теоретичний пошук. Такою видається позиція російського філософа М. Епштейна, який у низці публікацій розвиває теорію стереоетики (див. [16, с. 745–760]).

Автор спирається на принцип історизму, якому повинна підкорятися й така консервативна сфера, як морально-етична. Зміни, що відбуваються тут, відображаються і в етиці, виявляють себе в переході від моністської системи класичного типу до диференційованої моралі, а далі до стереоетики. Останню М. Епштейн розуміє як об'ємне бачення моральних приписів, зумовлене сполученням двох різних знакових моральних проєкцій одного вчинку. У цій подвійній системі координат і блукає наше моральне почуття, ніколи не знаходячи повного заспокоєння, точки ідеалу, абсолютної середини [16]. Автор уточнює, що Stereoethics (від грец. Stereos – об'ємний, тілесний, просторовий) – це етичне вчення, що виходить із роздвоєння й несумісності чеснот, із розмитості ціннісного поля й неможливості єдино правильного морального вибору, принцип поєднання різних моральних перспектив подібно до того, як зір поєднує дві різні проєкції предмета й дозволяє сприймати світ об'ємно, рельєфно [16].

У цьому випадку, як здається, М. Епштейн спирається на сучасні принципи філософського освоєння світу. По-перше, ідеться про те, що філософія все більше еволюціонує від традиційного монізму до принципу плюралізму (див. [16]). В етиці це виявляється у визнанні рівноправності моністичної й диференціальної етики. Причому, той же М. Епштейн поширює розуміння множинності, диференціації не тільки на суб'єкт етичних відносин (відносно цілісну сукупність людей і індивідів із їхніми моральними цінностями й системами), але й розширює часові межі для прояву й оцінок моральної поведінки людини. На прикладі О.І. Солженіцина автор розкриває поняття difference, яке одночасно позначає відмінність і відтермінування й широко використовується в сучасній деконструктивній постмодерністській філософії. В іншому розумінні це поняття означає перенесення на потім, відкладання певного вчинку, який може відбутися, а може й не відбутися. Це «накопичення очікування і значення, виховання і дозрівання в тиші, зростання тих мовчазних цінностей, які не були пред'явлені раніше, щоб своїм примноженням виправдати перенесення на майбутнє» [16].

У романі «Архіпелаг ГУЛАГ» О. Солженіцин, згадуючи свій арешт, висловлює жаль через те, що він, супроводжуваний двома «смершівцями», маючи можливість кричати оточенню про несправедливий арешт, так і не зробив цього [11, с. 24–25]. Солженіцин, пише М. Епштейн, учинив розсудливо, але совість продовжує мучити його. Між двома чеснотами – мужністю й розсудливістю – важко знайти серединну точку рівноваги [16]. Те, що майбутній письменник

промовчав у 1945 р., він компенсував своїм романом у 1973 р., для написання й опублікування якого йому також потрібна була мужність. І це було моральним виправданням його минулого мовчання, тим самим відтермінуванням у часі морально значного вчинку. Таке відтермінування завжди таїть у собі ризик, оскільки в майбутньому може зміниться ситуація й мужність уже не буде потрібною, або зміниться сама людина, яка під будь-яким приводом змінила свою «революційність» на конформізм чи взагалі перетворилася на прихильника реально існуючої влади.

Справді, моральна поведінка людини не є жорстко закріпленою у вузькому діапазоні вчинків, що однозначно визначаються як добрі чи злі, чесноти чи вади. Вона – завжди вибір між цими крайнощами, між вчинком і ухиленням від нього. Існує й певна ієрархія всередині чесноти й пороку, що ще більше ускладнює вибір.

М. Епштейн наводить такий приклад: такі чесноти, як мужність, щедрість, жертівність, з одного боку, і розсудливість, обережність, ощадливість, з другого, складають варіанти чеснот.

Реально людина може зосередитися на одному полюсі прояву чесноти, і це також загрожує ризиком безглуздої загибелі суб'єкта за надмірної мужності або замкненості на собі за її браку. Крім того, ощадливість і обережність щодо самого себе необхідні на початковій стадії становлення справді моральної особистості: саме через плекання себе, розвиток свого потенціалу і, можливо, тільки потім мужність реалізувати його.

Між двома добродіями крайнощами, таким чином, існує не одна, а кілька середин, які перебувають на вузловій лінії вимірів. Можна погодитися з М. Епштейном, який констатує, що «діапазон моральної поведінки не фокусується в одній центральній точці «правильного вчинку», а описується великим ціннісним проміжком (між мужністю та розсудливістю). У мові немає слів і понять, щоб точно центрувати чесноту, але є додаткові пари понять, між якими залишається великий проміжок для вільних дій – моральний континуум, хвильова функція доброго» [16].

У результаті ми маємо можливість сприймати моральні чесноти об'ємно, плюралістично, мати широкий спектр можливого наближення до добродісної поведінки, мати вибір. Таким чином, стереоетика – це об'ємне осягнення цінностей, що зміщені стосовно одна одної й вимагають поєднання в кінцевій перспективі в повноті морального сприйняття [16]. «Моральність – здатність не тільки бачити, скільки вдивлятися, вибудовувати зримість. Стереоетика – моральна зрячість, двоокість, стереоскопія, зумовлена сходженням двох знакових моральних проекцій одного вчинку» [16].

Але зведення морального пошуку чесноти до «подвійної системи координат» нам здається вузьким, потрібно йти далі до принципової плюралістичності, розглядання моральної поведінки в більш широкому контексті. Бо й засуджуване, хибне, те, що раніше без сумніву виключалося з нормальної поведінки, сьогодні часто виглядає неоднозначно (заповідь «не убий» – і евтаназія, убивство зі співчуття; «не убий» – і вбити ворога, що захоплює твою землю або робить замах на тебе, сім'ю, власність; «говорити правду» – і право на брехню в ім'я милосердя чи перед обличчям ворога).

Мораль однієї-єдиної чесноти – це плоский моралізм, застарілий і такий, що суперечить плюралістичності сьогоdnішнього мультикультурного, мультиморального світу [15].

Таким чином, моральні чесноти постійно подвоюються, вимагають вибору, каяття при помилках, нового вибору, мудрих рішень і докорів сумління. Отже, моральний процес вимагає від людини постійних зусиль над собою, аналізу співвідношення моральних вимог і власних учинків.

Очевидно, що настає епоха диференційної етики, до якої слід зарахувати й ті варіанти, які позначалися раніше як аморалізм і навіть імморалізм, оскільки так само, як ті, що заперечують філософію, тим самим визначають свою філософську позицію, так і руйнівники моралі неминуче ставлять на її місце власну мораль, не навчившись жити без неписаних правил, заборон, настанов і інших регуляторів спільного життя.

Розробляючи основи стереоетики, М. Епштейн пропонує власне формулювання «алмазно-золотого правила», яке має прийти на зміну «золотому правилу» моралі, як його незалежно один від одного сформулювали Конфуцій, єврейський мудрець Гіллель і Ісус Христос. «І так у всьому, як хочете, щоб з вами вчиняли люди, так чиніть і ви з ними, бо в цьому закон і пророки», – проголосив останній у своїй Нагірній проповіді [4, с. 12].

Ми бачимо, що категоричний імператив велить кожній людині діяти за правилом, яке вона хотіла б зробити загальним, тобто обов'язковим для всіх. Це означає: якщо я так буду чинити, то хочу, щоб мої вчинки були правилом не лише для мене, але й для всіх, хто бажає чинити стосовно мене. І якщо я чесний у своїх учинках, то нехай будуть чесними до мене й інші. Але якщо я нечесний, то не повинен обурюватися нечесністю інших, бо такими є правила спільноти.

У цьому випадку ми маємо справу не з одним, а з двома моральними законами: перший полягає у вимозі намагатися чинити справедливо й чесно, сподіваючись на взаємність інших людей – усіх без винятку. Другий говорить, що досягти цього можливо тільки тоді, коли інша людина є метою, а не засобом для

досягнення цілей.

Таким чином, однією з продуктивних і перспективних теорій щодо ситуації з мораллю й моральністю в сучасному суспільстві видається етика можливостей (стереоетика, диференціальна етика), яка виходить ыз тези про одиничність і випадковість учинку як моральної категорії. Завдання філософії в такому випадку полягає не тільки в тому, щоб аналізувати, систематизувати й узагальнювати, як це було традиційно, але також у тому, щоб розширювати й примножувати «мірність» світу, його концептуальне різноманіття, що не може бути зведене до жодного з світів» [16, с. 102].

Суспільство, що народжується на наших очах, виникає як «суспільство можливостей», у тому числі і в інформаційному просторі. З цього погляду інтернет становить яскравий прояв суспільства можливостей, тут можливі будь-які прояви суспільного життя, навіть якщо їхня реалізація в дійсності неможлива. Тому визначальним принципом етики можливостей (стереоетики) є такий прояв людини й така реалізація потреб і здібностей, які в той же час сприяли б розкриттю можливостей (потенцій) інших і навпаки.

Постає резонне питання: а що далі?

Можна припустити, що наступною сходинкою еволюції у сфері морально-етичних відносин має бути побудова якогось системного їхнього ведення, етичного різноманіття, що охоплює як колективістськи орієнтовані позиції, міжкультурні утворення, так і стереоскопічно-індивідуальні погляди на світ і на місце людини в ньому, на етичні цінності, які, тим не менш, спиралися б на більш узагальнені, дійсно загальнолюдські принципи й канони.

Література:

1. *Аристотель*. Большая этика. Никомахова этика//Сочинения в 4-х. т. М.: Мысль, 1983. Т.4. 830 с.
2. Аморализм. Имморализм: Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский. М.: ИНФРА–М, 1997. 576 с.
3. *Гьосле Вітторіо*. Практична філософія в сучасному світі. Київ: Лібра, 2003. 248 с.
4. *Гуссейнов А. А.* Философские заметки//Вопросы философии. 2010. №11. С. 3–15.
5. *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія: підручн. Київ: Лібра, 1999. 488 с.
6. *Кант І.* Критика практического разума. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.
7. *Крапивенский С. Э., Фельдман Э.* Девальвация личности: причины и возможные коррекции//Философия и общество. 2003. №4. С. 24–47.
8. *Кутырев В. А.* От какого наследства мы не отказываемся//Человек. 2005. №2. С. 5–19; 2005. №5. С. 33–48.
9. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла//Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 238–406.

10. *Сковорода* Григорій. Повна академічна збірка творів/за ред. Л. Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.
11. *Солженицын А. И.* Архипелаг ГУЛАГ. М.: Изд-во Альфа-книга, 2010. 1280 с.
12. *Соловьев В.* Оправдание добра. Нравственная философия// Сочинения в 2-х т. Т. I. М.: Мысль, 1973. 486 с.
13. Філософія сьогодні/за ред. Ульріха Бьома. Київ: Альтерпрес, 2003. 168 с.
14. *Чаплыгин А. К.* Этика челоесности и реалии XXI века//Моя Сковородиана. Харків: изд-во «Лидер», 2015. С. 25–38.
15. *Чаплыгин О. К., Сук О. Є.* Моральний вимір та науково-технічний і технологічний розвиток//Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти: за матеріалами II Міжнародної науково-практичної конференції 25–26 травня 2016 р.«Ідеї академіка І. А. Зязюна у працях його соратників та учнів»: зб. наук. праць. Вип. 45 (49). Харків: НТУ «ХПІ», 2016. С. 242–250.
16. *Эпштейн М.* Стереозтика: двойственность добродетелей и «алмазно-золотое правило»//О будущем гуманитарных наук. – М.: НЛЮ, 2004. С. 745–760.

Надійшла до редакції 30.05.2017. Розглянута на редколегії 19.06.2017.

Рецензенти:

Доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного університету будівництва та архітектури Проценко О.П.

Кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри політології та історії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» Селевко В.Б.