

# ФИЛОСОФИЯ

Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского  
Философия. Политология. Культурология. Том 5 (71). 2019. № 1. С. 3–12.

УДК 17.03

## ПОНЯТИЕ МОРАЛИ (ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ТУПИКИ РАЦИОНАЛИЗМА В ЭТИКЕ)

*Воеводин А. П.*

*г. Луганск.*

*E-mail: voevodin.47@mail.ru*

В современной теоретической этике отсутствует единство в понимании сущности морали. Основной причиной разногласий являются методологические проблемы рационально-теоретической рефлексии морали, вплоть до отрицания самой возможности ее адекватного изучения средствами гносеологической рациональности. Причину тотальной разочарованности в теоретическом опыте изучения морали, вероятно, следует искать в неадекватности базальных теоретических представлений как о самом предмете исследования, так и о способах его рациональной репрезентации в нравственном сознании. В отечественной этике к ним относятся антропоцентризм (субъективизм) и панрационализм (гносеологизм), которые не позволяют непротиворечиво объяснить проявления социоцентризма и аффективного сенсуализма в морали, а главное, правильно понять специфический предмет и своеобразие морального образа в процессах нравственной регуляции деятельности индивидов. Панрационализм, с одной стороны, растворяет мораль во всем многообразии видов человеческой деятельности, а с другой – не позволяет объективно оценить роль нравственных чувств в регулировании нравственного поведения людей. Субъективизм же ведет к оправданию эгоистических форм индивидуализма в морали.

**Ключевые слова:** мораль, социальная регуляция, субъективизм, рационализм, нравственный интерес, нравственное чувство.

Мораль часто определяют как высшую меру человечности в человеке, как сущностный признак, отличающий его от животного. Наличие морали обуславливает собственно человеческое поведение и общение людей. И, наоборот, отсутствие морали препятствует нормальным человеческим контактам, возвращает взаимоотношения индивидов к биологическим законам зоологического индивидуализма и доминирования, к безжалостному соперничеству в «войне всех против всех». Вряд ли существует однозначно утвердительный ответ на риторический вопрос, а «всякий ли человек есть человек»? Нравственно честный и непредвзятый ответ шокирует своей парадоксальностью: нравственный опыт культурно-исторического развития человечества каждодневно убеждает нас в том, что обладание абстрактным мышлением и навыками сложной целесообразной деятельности еще не делает индивида человеком. Напротив, эгоистическая озабоченность обладающего изобретательным рациональным мышлением индивида

делает его самым опасным и чрезвычайно агрессивным из всех существующих животных, угрожает основам существования жизни на Земле.

Поэтому в ответ на вызовы творческих возможностей и, соответственно, горизонтов свободы выходящего из недр биологического существования предчеловека эволюция вынуждена была «изобрести» особый психологический предохранитель, табуирующий биологические инстинкты и смягчающий конкурентную остроту в совместной деятельности индивидов. Уже в своих истоках вектор мирового социо-антропо-культурогенеза направлен на «очеловечивание человека»: нравственное обуздание животной природы его тела и гуманизацию общественных отношений. Вся мировая история, весь известный исторический путь становления и развития человечества в своем гуманистическом содержании демонстрирует неуклонное расширение социально-антропологического пространства действия морали, распространение сферы ее влияния практически на все виды жизнедеятельности людей.

Моральная вменяемость, позволяет человеческому индивиду сдерживать биологически врожденные телесно-животные инстинкты или, на худой конец, тотально ограничивать сферу их проявления и самому определять культурные формы их удовлетворения – человеческие нормы и законы своей собственной жизни. Именно поэтому мораль не является уделом одиночки. Она изначально интерактивна и социализирована, обнаруживается, прежде всего, во взаимоотношениях взаимопомощи между людьми. Мораль характеризует отношения индивидов в обществе с точки зрения человеколюбия, обеспечивает их совместную согласованную деятельность, взаимопомощь и самопожертвование, активное отрицание бесчеловечных поступков и асоциальных форм деятельности людей. А поскольку люди вынужденно объединяются в различные сообщества, то мораль определяет качество, типологические особенности человеческих отношений в таких сообществах, придает им характерный ценностный, этнокультурный и социально-классовый человеческий смысл, который может не только объединять народы в единое человечество, но и разводить людей по разные стороны баррикад. Этот несомненный факт демонстрирует историчность и типологическое разнообразие морали, ее детерминированность всем человеческим укладом жизни.

Сказанное означает, что мораль не дана людям раз и навсегда в готовом, завершенном виде. Как самостоятельный социальный регулятор мораль выделяется из традиции в процессе дифференциации первичного синкретизма сознания и деятельности. В качестве стержневого антропного ориентира (нравственного идеала человека) мораль эволюционирует вместе с культурным развитием человека и общества, является его качественным маркером, собственно человеческим критерием измерения достигнутого уровня совершенства социальных отношений. По степени развитости морали часто судят об уровне человечности того или иного общества. Во всяком случае, все значительные социокультурные трансформации до сих пор осуществляются под знаменами борьбы за справедливость и создание человечески более совершенного и справедливого общества.

Не составляют исключения и либерально-буржуазные преобразования последних лет, которые под лозунгами абстрактного понимания личной свободы и

такой же абстрактной справедливости, артикулируемой в виде так называемых идеальных «общечеловеческих ценностей», насильственно внедряют «идеалы» европейского потребительского антропоцентризма – распушенной вседозволенности и эгоистического индивидуализма. Нравственные последствия либеральных социотрансформаций и внедрение конкурентно-потребительских моделей социализации индивидов с исключительной остротой поставили в теоретическую повестку дня вопрос о сущности и функциональном предназначении морали. Как неоднократно высказывался ведущий этик России А. А. Гусейнов, среди современных философских проблем самой важной и самой насущной является создание новой философии морали: «современное состояние этики, теоретической этики, философской этики, как бы мы ее не называли, основные вехи которой образуют имена Аристотеля, Канта, Милля и др. не позволяет осмыслить новую моральную реальность» [1]. По его утверждению «Состояние этики, в настоящее время такое, что она упирается в необходимость новой систематизации. Этика в данном случае является лишь индикатором некоего общего процесса моральной дезориентированности, угрожающего самим основам исторического существования человека. Я бы сказал так. Все кругом кричит о том, что мы нуждаемся в новом понимании, новом философском образе морали» [2, С. 262].

Разделяя научную озабоченность и социальную ответственность А. А. Гусейнова (по его собственному признанию, нравственное, вплоть «до внутреннего стыда» смущение [1] теоретической несостоятельностью современной философии морали), главный редактор журнала «Вопросы философии» Б. И. Пружинин предельно заостряет внимание участников круглого стола «Мораль в современном мире и проблемы российской этики»: «сегодня в российском этическом сообществе возникла острая потребность в переосмыслении путей, подходов и концептуального аппарата этической проблематики» [там же]. В продолжение этой мысли, Р. Г. Апресян настаивает на необходимости возвращения к исходному посылу дискуссии и центральной задаче этики – «прежде чем разглядывать мораль в мире ... нам по-прежнему предстоит решить более важную задачу – понять, что собой представляет мораль сама по себе» [там же].

По мнению участников круглого стола, неудовлетворенность состоянием рационально-теоретической рефлексии морали присуща не только отечественной, но и зарубежной философской мысли. Б. Н. Кашников, например, прямо заявляет: «Современная теоретическая этика в Европе, как мне представляется, зашла в тупик, ... количество создаваемых теорий настолько велико, а их роль настолько мала, что в последнее время в аналитической этике сформировался теоретический скептицизм» [там же]. В подтверждение всеобщей неудовлетворенности состоянием современных этических исследований Б. Н. Кашников ссылается на А. Макинтайра, который в своем известном обобщающем труде «О добродетели» приходит к неутешительному выводу: «...язык морали перешел из состояния порядка в состояние беспорядка» [3, С. 20]. По наблюдению А. Макинтайра «наиболее поразительной особенностью современных сочинений о морали является то, что столь значительная их часть посвящена разногласиям на эту самую мораль» [3, С. 11]. В результате исследователь, вслед за Дж. Муром, приходит к

категорическому отрицанию даже самой возможности построения надежной и общепризнанной теории морали: «согласие по поводу моральных суждений не гарантируется никаким рациональным методом, потому что такого метода нет» [3, С. 21]. Таким образом, закономерным логическим следствием беспомощности теоретико-созерцательно подхода к проблемам морали явилось отрицание самой возможности ее рационально-теоретического исследования. К похожему выводу приходит и Л. Витгенштейн в своей «Лекции об этике», когда утверждает, что мораль не уместается в языке и о ней, как о религии, можно только молчать [4]. Современная ситуация в этике, по мнению А. А. Гусейнова, «выглядит как отступление, интеллектуальная капитуляция» [2, С. 239–240].

Все это, по меньшей мере, вызывает недоумение. Как же так, неужели этика, древнейшая из наук, с богатейшим философско-теоретическим опытом двух с половиной тысячелетий своего существования так и не смогла определиться с представлением об основном предмете и «концептуальном аппарате» своего исследования?! Как ни печально констатировать, но очевидный разрыв в существующих представлениях о морали свидетельствует, что дело обстоит именно так. И причину столь тотальной разочарованности в теоретическом опыте изучения морали, на наш взгляд, следует искать в неадекватности научных представлений как о самом предмете исследования, так и об исходных посылах (способах, инструментах) его репрезентации в сознании. Поэтому теорию морали, по сути дела, приходится выстраивать заново.

Но прежде необходимо трезво оценить те исходные теоретико-мировоззренческие постулаты, которые искажают современные представления о человеке и, подобно «призракам» Ф. Бэкона, препятствуют адекватному пониманию сущности морали. На наш взгляд такими «призраками-идолами» являются доминирующие в обыденном сознании идеологические установки, которые были сформулированы еще в период формирования нововременной Картины мира, но которые до сих пор еще в массовом порядке тиражируются школьной философией, сковывают парадигмальными рамками сознание исследователей и, подобно кривому зеркалу, инструментально вмешиваются в процесс этической рефлексии, искажая мышление современных исследователей. К ним по праву следует отнести, во-первых, краеугольный камень европейской системы ценностей – мировоззренческий принцип *антропоцентризма*, неизбежно ограничивающий горизонт морали сознанием субъекта и ведущий в тупики персонализма, индивидуализма, воинствующего эгоистического солипсизма и т. п. [5], а, во-вторых, профессиональный *панрационализм*, возводящий этику в разряд так называемой «первой философии» и высокомерно полагающий, что вопросы морали решаются исключительно рационально осознанным путем (в практическом плане – путем расчетливо-эгоистической калькуляции). Например, в состоявшейся дискуссии О. П. Зубец, вслед за А. А. Гусейновым, категорически настаивает на том, что «Философия с самого начала была этикой», «... моя идея заключается в том, что ни этика не может не быть философской, ни первая философия не может не быть не этической». В рамках такой интерпретации мораль есть форма самоопределения, исключительный способ проявления субъектности: «Мораль –

это то, как вы относитесь к самому себе. Это ваше отношение с самим собой...» [1]. Данный подход поддерживает Р. Г. Апресян: «Субъект поступка ответственен только перед самим собой...» [там же], а «Мораль философов – это абстракция, представляющая собой результат ряда теоретических обобщений» [там же].

С сожалением, следует признать, что Р. Г. Апресян и О. П. Зубец в своих утверждениях не одиноки и репрезентируют взгляды значительной части тех исследователей, которые придерживаются концептов субъективизма и рационализма в истолковании морали, игнорируя противоречащие их выводам факты непосредственного морального опыта. Доминирование антропоцентризма и панрационализма в этической теории приводит к отождествлению морали с любым человеческим поступком, а, стало быть, к растворению морали во всем многообразии форм и видов индивидуальной человеческой жизнедеятельности. А это неоправданно чрезмерно расширяет сферу морали и, по признанию Разина А. В., делает ее «во многом неопределенной», да и «методы этического исследования», как он полагает, «также не выглядят определенными» [6, С. 8], что, в свою очередь, делает весьма затруднительным определение как предмета этики и самой морали, так и способов ее изучения. В этих условиях естественно стремление исследователей к преодолению субъективизма (вплоть до патологического отчаяния неспособного к самостоятельному выбору «одномерного одинокого человека») и «гносеологизма» в этике. Многие из них с оглядкой относятся к акцентированию индивидуалистического рационализма в морали, поскольку понимают, что рациональное познание хотя и занимает важное место в жизни людей, но заполняет собой не все антропологическое пространство. Люди действуют так или иначе не столько потому, что *знают* как поступать, а потому, что *хотят* поступать именно так как им *нравится* поступать, порою даже вопреки тому, что они знают, ибо *слова биологически нейтральны* и всевозможные рассуждения о должном сами по себе не могут сдвинуть человека с места. Non potes facere me vis – *нельзя заставить желать*. Об этом же говорил Аристотель, когда указывал, что от нравственного поступка нравственно вменяемые люди получают удовольствие, а от безнравственного – мучаются.

В реальной социальной практике индивидуалистической моральности европейского антропоцентризма противостоит мораль социоцентризма, а абсолютизация рационального момента в нравственном поведении человека выглядит наивно с точки зрения психологической и философской антропологии, а тем более истории культуры и аксиологии. Еще Сократ в своих наставлениях учил, что благо полиса выше личного блага и если люди это поймут, то полис будет цел и люди будут счастливы. Поэтому и субъективизм, и чрезмерный рационализм в объяснении природы морали были критически оценены участниками круглого стола. Ссылаясь на Ханну Арендт, рассматривавшую «жизнь как пребывание среди людей» и Умберто Эко, утверждавшего, что «человек не способен осуществиться в качестве человеческого существа вне отношений с другими людьми», что «потребность в Другом для морального субъекта также насущна, как и потребность в питании и сне для любого живого существа», О. В. Артемьева высказывает мысль, что точкой отсчета в этике «является не человек как автономный, изолированный от

других индивид, а люди в их отношении друг к другу, в их взаимозависимости» [1]. И далее, «Моральный субъект в рамках данного представления понимается особым образом. Он не сводится к сознанию или мышлению, обращенному на самого себя. Он не является пустым понятием. Он понимается целостно. Он обращен в мир со всеми своими чувствами и настроен на других людей» [там же]. Важная особенность обсуждаемого понимания морали, по ее мнению, состоит в том, что «мораль не сводится к отношению субъекта с самим собой, как и к отношению субъекта к безусловным моральным нормам» [там же]. Вслед за И. Кантом она полагает, что моральное качество таких отношений определяется способностью каждого ставить себя на место конкретного другого, поэтому нравственный поступок вовсе не сводится к субъективно-смысловой стороне поступка, но возможен только в социальном пространстве гуманистических человеческих отношений.

Однако способность поставить себя на место другого еще не есть исключительно нравственная способность человека. Способность двигаться по законам чуждых организму вещей является необходимой универсально-всеобщей способностью субъекта. Тем более, что эту способность можно использовать не только во благо, но и во вред, как это принято в спорте, шахматах, военном деле, расследовании преступлений, изощренной мести и пр. Одним из проявлений указанной способности являются нравственные пороки, стимулирующие аморальные поступки вопреки социально санкционированному поведению людей. Поэтому этике нужно искать более широкое и объективно надежное основание морали.

Таким бесспорным практическим основанием может служить социальная функция морали. Как известно все вещи и процессы в обществе не обладают самостоятельным, независимым бытием. Все они функционально взаимозависимы в органическом ансамбле социальных связей и в теории определяются посредством указания на ту социальную роль, которую они предназначены выполнять. Общепризнано, что социальная функция морали состоит в ее регулятивном характере. Ни у кого не вызывает сомнения способность морали каким-то образом влиять на поступки людей. Единственное, в чем поддерживается консенсус исследователей морали, так это в признании факта регулирующего влияния морали (наряду с политикой, правом, религией, экономикой, искусством) на поведение и формы движения людей. Поэтому мораль традиционно относят к системе социальных регуляций [7]. Однако, в этике этим дело, чаще всего, и ограничивается, поскольку теоретики от морали в поисках ответа на вопрос: «что регулирует мораль?» предпочитают прятаться за аморфным и неопределяемым паранаучным термином *поведение*, который трудно отнести к научным понятиям. За расхожими высказываниями типа: «Мораль (...), нравственность – один из основных способов нормативной регуляции действия человека в обществе» [8, С. 17], которыми изобилует литература по этике, по сути, скрывается *отсутствие реальных исследований подлинного объекта и специфики моральной регуляции*. Пытаясь придать убедительность подобного рода определениям исследователи большей частью ссылаются на основанные на «ценностных представлениях о добре и зле»

или «хорошем и плохом» «нравственные нормы», чем совершают две ошибки – логическую и фактическую. Логическая ошибка состоит в тавтологии – нарушении правил дефиниции, когда мораль определяют через одно из ее возможных конкретных проявлений – добро и зло (кстати, почему не через справедливость, или тщеславие, или ревность и пр.). Фактическая же ошибка заключается в том, что нормативность является неустранимой характеристикой любой сферы человеческой деятельности и культуры. Ведь главное не в том, чтобы в определении морали сослаться на нормативность, а в том, чтобы объяснить, чем нравственная норма отличается от грамматической, правовой, гастрономической и прочих культурных норм – *каково ее подлинное предметное содержание и в чем состоит специфический характер человеческого движения в процессе ее выполнения?*

Задача объяснения специфичности форм и способов осуществления морального регулирования индивидуально-конкретных форм движения людей в обществе, на наш взгляд, как раз и является главной проблемой теории морали. Однако доминирование в этической теории гносеологической созерцательности и субъективизма не позволяет даже правильно поставить вопрос о том, *каков предмет* моральной регуляции, *что* отражается в моральном сознании индивида, *каким образом* обуславливает *нравственное*, а не любое иное действие людей. На наш взгляд, это можно сделать только с позиций антропологии морали, рассматривая нравственную регуляцию в контексте всей полноты человеческих проявлений и, прежде всего, с точки зрения нравственных чувств.

Но сначала о механизмах социальной регуляции. С предметной стороны общество составляют люди и продукты их труда – артефакты или искусственные органы общественного тела Человека. Движение общества обнаруживается в целесообразном движении индивидов, использующих артефакты в соответствии с функциональными целевыми программами их предназначения. Технологический тип артефактов устанавливает социально необходимые нормативные сценарии телесного и умственного человеческого движения или, что равнозначно, *культурный тип человека*, который в массовом порядке воспроизводится обществом в процессе образования, воспитания и непосредственной социальной практике индивидов. Культура есть не что иное как *движение по-человечески*. Все собственно человеческие действия суть культурные исполнения. Границы свободы и ресурс возможностей индивидуального человеческого движения как раз и определяются в культурно-нормативном оформлении целесообразного движения индивидов. Тем самым культурой императивно и однозначно задаются «программы-сценарии-ритуалы» социальных актов в определении целевого вектора и способа любого конкретного человеческого действия.

Помимо культурно (читай нормативно) устанавливаемой социальной формы каждое человеческое действие психологически мотивировано, имеет свой психологический стимул. Источником социальной активности принято считать социальные интересы. Социальные интересы не врожденные, а формируются в соответствии с существующими артефактами и целями общества. У конкретного индивида интересы формируются на основе врожденных базовых биологических потребностей, которые под давлением культурной среды приобретают

соответствующие уровню технологического и духовного развития общества культурные формы. Социокультурная среда императивно устанавливает жизненно важную и необходимую в данной культуре совокупность интересов – ценностных доминант Картины мира, которые объективно предопределяют социальные предпочтения и основную сферу деятельности индивидов.

О своих интересах люди узнают посредством эмоциональной окраски образов. Психологическая структура интереса складывается из сочетаний перцептивных и абстрактно-символических образов с эмоциями, соответствующими социальной или биологической значимости воспринимаемого объекта. Значимый смысл истинных образов вовсе не произволен, а в свою очередь, принудительно диктуется объективным характером физического взаимодействия вещей в составе целесообразной структуры деятельности (цель – средство). Как психофизиологический способ представительства потребностей и интересов в коре головного мозга эмоции оценивают биологическую и социальную значимость объекта и стимулируют условно-рефлекторную деятельность организма в соответствующем направлении [9, С. 14]. Эмоции являются естественной формой психологической репрезентации потребности (интереса), а, стало быть, культивируемым культурно-психологическим органом выстраивания и стимулирования нужных обществу форм социальной активности людей. Таким образом, социальная регуляция – это, по преимуществу, эмоциональная регуляция. Задача социального регулирования заключается в формировании у людей нужных обществу стандартов чувствования и стереотипов телесного движения, обеспечивающих их совместную деятельность, а также адекватные и ожидаемые в данной культуре формы и способы разрешения социальных конфликтов.

Мораль, как социальный регулятор, не составляет исключения. В *нравственном регулировании эмоции также значат больше, чем абстрактные представления о требованиях нравственных норм*. Индивид может знать нравственную норму, но не следовать ей, и напротив – рационально не осознавать нравственный смысл своей деятельности и, тем не менее, поступать нравственно. В этой связи профессиональным этикам не следует забывать замечание Л. С. Выготского: «Мысль – не последняя инстанция. Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наши влечения и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции. За мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Только она может дать ответ на последнее «почему» в анализе мышления» [10, С. 379].

В противовес демокритовой «этике благоразумия» мысль об определяющей роли особых *нравственных чувств* в моральной регуляции была высказана Аристотелем, но более обстоятельно исследовалась Шотландской школой (Д. Юм, А. Смит, Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесон). В современной этике она, в основном, представлена в теориях эмотивизма: «Эмотивизм есть доктрина, согласно которой все оценочные суждения, и более точно, все моральные суждения, есть не что иное, как выражения предпочтения, выражения установки или чувства, если они носят моральный или оценочный характер» [3, С. 21]. Важно подчеркнуть, что при всех своих изъянах теории эмотивизма фиксируют ведущую роль нравственных чувств в

нравственном регулировании деятельности людей. Принципиальными же недостатками этой доктрины являются, во-первых, безразличие к вопросу об источнике происхождения нравственных чувств (Д. Юм, например, в своем учении о «симпатии» исходил из предположения о якобы «врожденном» характере нравственных чувств, что автоматически ведет к иррационализму, отрицанию ответственности индивида за свои поступки, делает невозможным нравственное воспитание), а во-вторых, и это главное, эмоциональные оценки рассматриваются как произвольные, вне связи с целесообразным характером человеческих действий и *объективной обоснованности эмоциональных оценок* в рамках практического соотношения «цель – средство». В этой связи стоит заметить, что люди давно уже погибли бы, если бы эмоции всецело были субъективно-произвольными, случайными и давали ложные оценки вещей и событий. Поэтому этическая мысль нуждается не в отрицании роли эмоций в нравственной регуляции, а, скорее, в *ином типе их рационального объяснения*, в создании адекватной теории практического разума или *нравственного рассудка* (*fronesis*), способного в отличие от фаталистической предзаданности родовидовой логики гносеологической теории суждений (*episteme*) и волюнтаристской рецептурности суждений мышления технократического типа (*techne*) к анализу объективно-целесообразных оснований нравственных чувств и выражающих их оценочных суждений.

#### Список литературы

1. Пружинин Б. И., Апресян О. В., Бакштановский В. И., Гаджикурбанов А. Г., Гусейнов А. А., Зубец О. П., Кашников Б. Н., Назаров В. Н., Перов В. Ю., Прокофьев А. В., Разин А. В., Шохин В. К., Юдин Б. Г. Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции – «круглого стола» // *Вопросы философии*. – 2017. – № 10. – С. 5-46.
2. Гусейнов А. А. Без этики нет философии (Ответы на вопросы журнала «Логос») / А. А. Гусейнов // *Логос*. – 2008. – № 1 (64). – С. 239–262.
3. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева // М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
4. Витгенштейн Л. Лекция об этике. / Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1998. – С 238 – 245.
5. Воеводин А. П. Кризис человечности и тупики антропоцентризма. URL: <http://terra.lgaki.info/krizis-antropnosti/krizis-chelovechnosti-i-tupiki-antropotsentrizma.html>
6. Разин А. В. Этика: Учебник для вузов. – М.: Академический Проект, 2003. – 624 с.
7. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0c180705923b860f63380c>
8. Дробницкий, О. Г. Проблемы нравственности / О. Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1977. – 333 с.
9. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М.: Наука, 1981. – 215 с.
10. Выготский Л. С. Избранные психологические исследования: Мышление и речь. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1956. – 519 с
11. Апресян Р. Г. Понятие морального чувства в этике Фресиса Хатчесона (ранний период). // *Этическая мысль*. – 2015. – Том 15. – № 1. – 358 с.
12. Андреева И. Н. Эмоциональный интеллект: исследования феномена / И.Н. Андреева // *Вопросы психологии*. – 2006. – № 3. – С. 78–86.
13. Психология и психиатрия: Мораль. URL: <http://psihomed.com/moral/>
14. Еремеев А. Ф. Границы искусства / А. Ф. Еремеев. – М.: Искусство, 1987. – 319 с.
15. Воеводин А. П. Эстетическая антропология / А. П. Воеводин. – Луганск: РИО ЛГУВД им. Э. А. Дидоренко, 2010. – 368 с.

**Voevodin A. P. The Concept of Morality (Theoretical Dead-Ends Rationalism in Ethics)** // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2019. – Vol. 5 (71). – № 1. – P. 3–12.

In modern theoretical ethics there is no unity in understanding the essence of morality. The main reason for the disagreement is the methodological problems of rational-theoretical reflection of morality, up to the denial of the possibility of its adequate study by means of epistemological rationality. The reason for the total disappointment in the theoretical experience of the study of morality, probably, should be sought in the inadequacy of the basal theoretical ideas, both about the subject of the study and about the ways of its rational representation in the moral consciousness. In the national ethics these include anthropocentrism (subjectivity) and pan-rationalism (gnoseologizm), which do not allow consistent to explain the manifestation of sociocentrism and affective sensationalism in morals, and most importantly, to understand the specific subject and the peculiarity of a moral way in the processes of moral regulation of individuals. Pan-nationalism, on the one hand, dissolves morality in all the variety of human activities, and on the other hand, it does not allow to objectively assess the role of moral feelings in the regulation of moral behavior of people. Subjectivism leads to the justification of egoistic forms of individualism in morality.

**Keywords:** morality, social regulation, subjectivism, rationalism, moral interest, moral feeling.

### References

1. Pruzhinin B. I., Apresjan O. V., Bakshtanovskij V. I., Gadzhikurbanov A. G., Gusejnov A. A., Zubec O. P., Kashnikov B. N., Nazarov V. N., Perov V. Ju., Prokofev A. V., Razin A. V., Shohin V. K., Judin B. G. Moral' v sovremennom mire i problemy rossijskoj jetiki. Materialy konferencii – «kruglogo stola» [Morals in the Modern World And the Problems of Russian Ethics. Conference Materials]. Voprosy filosofii [Philosophy Issues]. 2017, № 10, pp. 5-46.
2. Gusejnov A. A. Bez jetiki net filosofii (Otvety na voprosy zhurnala «Logos») [There is No Philosophy without Ethics (The answers to the Question from the «Logos» Magazine)]. Logos, 2008, № 1 (64), pp. 239–262.
3. Makintajr A. Posle dobrodeteli: Issledovanija teorii morali [After the Virtue: Studies of the Theory of Morals]. Moscow, Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg, Delovaja kniga, 2000, 384 p.
4. Vitgenshtejn L. Lekcija ob jetike [Ethics Lecture]. Moscow, Nauka Publ., 1998, pp. 238–245.
5. Voevodin A. P. Krizis chelovechnosti i tupiki antropocentrizma [The Crisis of Humanity and the Dead Ends of Anthropocentrism] URL: <http://terra.lgaki.info/krizis-antropnosti/krizis-chelovechnosti-i-tupiki-antropocentrizma.html>
6. Razin A. V. Jetika: Uchebnik dlja vuzov [Ethics: University Textbook]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2003, 624 p.
7. Novaja filosofskaja enciklopedija [New Philosophical Encyclopedia] URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0c180705923b860f63380c>
8. Drobnickij O. G. Problemy nravstvennosti [Moral Issues]. Moscow, Nauka Publ., 1977, 333 p.
9. Simonov P. V. Jemocional'nyj mozg [Emotional Brain]. Moscow, Nauka Publ., 1981, 215 p.
10. Vygotskij L. S. Izbrannye psihologicheskie issledovanija: Myshlenie i rech' [Selected Psychological Studies: Thinking and Speech]. Moscow, APN RSFSR Publ., 1956, 519 p.
11. Apresyan R. G. Ponyatiye moralnogo chuvstva v etike Fresisa Khatchesona (rannij period) [The Concept of Moral Sense in the Ethics of Fries Hutcheson (Early Period)]. *Eticheskaya mysl [Ethical Thought]*, 2015, Vol. 15, № 1, 358 p.
12. Andreyeva I. N. Emotsional'nyy intellekt: issledovaniya fenomena [Emotional Intelligence: a Study of the Phenomenon]. *Voprosy psikhologii [Psychology issues]*, 2006, №3, pp. 78-86.
13. Psikhologiya i psixiatriya: Moral' [Psychology and Psychiatry: Morality]. URL: <http://psihomed.com/moral/>
14. Yeremeyev A. F. Granitsy iskusstva [The Boundaries of Art]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1987, 19 p.
15. Voevodin A. P. Esteticheskaya antropologiya [Aesthetic Anthropology]. Lugansk, 2010, 368 p.