

---

---

А. В. ПРОКОФЬЕВ

**СОЦИАЛИЗИРОВАННАЯ  
И ДЕСОЦИАЛИЗИРОВАННАЯ  
КОНЦЕПЦИИ СТЫДА: ИХ СПЕЦИФИКА  
И ВОЗМОЖНОСТИ СОЕДИНЕНИЯ\***

*Задачей данной статьи являются реконструкция и оценка двух подходов к пониманию такой моральной эмоции, как стыд. Первый подход реализован в рамках социализированной концепции стыда, исходящей из того, что это переживание является реакцией на осведомленность другого человека о предосудительном поступке стыдящегося индивида или об унижительной ситуации, в которой тот оказался. Второй подход связан с десоциализированной концепцией стыда, отождествляющей эту эмоцию с не зависящим от фигуры внешнего наблюдателя осознанием негодности собственной личности. Социализированная концепция стыда имеет долгую и насыщенную историю в философской, социологической и психологической мысли. Десоциализированная концепция начала активно развиваться лишь во второй половине XX в., но к настоящему моменту приобрела очень прочные позиции как в философии, так и в психологии. Автор статьи предлагает несколько аргументов против десоциализированной концепции стыда. Во-первых, он указывает на эмпирические исследования, противоречащие отрыву стыда от фигуры осведомленного наблюдателя. Во-вторых, он демонстрирует, что феномен «одинокого» или «внутреннего» стыда должен интерпретироваться в контексте вообразимой внешней оценки. В-третьих, он показывает, что приводимые некоторыми авторами примеры стыда, оторванного даже от воображаемой внешней оценки, являются примерами не стыда, а разочарования в себе, презрения к себе или отвращения к себе. Результатом критики является двухфокусная модель стыда, совмещающая его зависимость от реальной или воображаемой открытости деятеля для внешнего наблюдателя с сосредоточенностью негативной самооценки на личности, а не на отдельных поступках.*

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект 16-03-50063 «Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы к ее разрешению».

**Ключевые слова:** философия морали, моральные эмоции, стыд, вина, социализированная концепция стыда, десоциализированная концепция стыда.

*The main goal of this paper is to reconstruct and evaluate two major approaches to the moral emotion of shame. The first approach is shaped by the socialized conception of shame identifying this emotion with the reaction of an individual to the other person's awareness of his transgression or humiliating situation. The second approach is grounded on the desocialized conception of shame that defines shame as an emotional realization of the fact that individual's personality has law quality. This realization can be independent of any external evaluations. The socialized conception of shame has a long and rich history in philosophical, sociological and psychological thought. Its counterpart began to develop only in the second half of the 20<sup>th</sup> century, but by now it has acquired a firm position in psychology and philosophy. The author puts forward some arguments against the desocialized conception of shame. First, he points out the empirical data that contradict efforts to separate shame from the figure of external observer. Second, he demonstrates that a phenomenon of solitary or internal shame should be interpreted through the imagined external evaluation. Third, he shows that often cited examples of shame separated from the imagined external evaluation turn out to be the cases of disappointment with oneself, contempt for oneself or disgust in oneself. The criticism is resulted in the creation of the two-focused theoretical model of shame that combines its link with a real or imagined external observer and its concentration on the negative evaluation of personality rather than particular actions.*

**Keywords:** moral philosophy, moral emotions, shame, guilt, socialized conception of shame, desocialized conception of shame.

Стыд является одним из ключевых элементов морального опыта и одновременно одним из важнейших факторов, определяющих социальное поведение человека. Он представляет собой точку пересечения интересов психологов, социологов, социальных философов и этиков. Его теоретическое осмысление напоминает пазл, когда требуется сложить в правильном порядке несколько плохо сочетающихся элементов. При этом, как показывает история исследования стыда во второй половине XX в., элементы пазла могут множиться за счет открытий и неожиданных предположений, которые оказываются возможны, несмотря на огромный опыт описания этого явления. Не претендуя на создание полной картины развития теоретических представлений о стыде, я хотел бы обрисовать

столкновение двух моделей его объяснения и обсудить возможные выходы из этого столкновения.

### **Социализированная концепция стыда**

Если придерживаться исторического принципа изложения, то наиболее ранние теоретические описания стыда связывали природу данного переживания со специфическим контекстом его возникновения. Этот контекст задан реальной или воображаемой осведомленностью другого человека о предосудительном поступке стыдящегося индивида или об унижительной ситуации, в которой тот оказался. Стыд порождает нарушение нормы или отклонение от нормальности, попавшие под взгляд негодующего, насмешливого или презрительного другого (под «Око других», используя термин Агнеш Хеллер [Heller 1982]). Антиподом стыда в этом отношении принято считать чувство вины (для некоторых теоретиков на этом месте оказываются угрызения совести). Переживание вины не зависит от социального контекста, оно не требует реального или воображаемого присутствия другого человека и инициировано непосредственно уважением к норме и признанием ценности. Концепции стыда, определяющие его через контекст негативной самооценки и противопоставляющие стыд вине по принципу «внешнее/внутреннее», часто называют социальными или социализированными.

Традицию социализированного понимания стыда задал Аристотель, отождествлявший стыд с огорчением по поводу «бесчестья» или страх перед ним. Он подчеркивал при этом, что стыд порожден самим по себе бесчестьем, а не его социально-прагматическими последствиями, а также указывал на избирательную чувствительность стыдящегося человека к мнению разных людей [Аристотель 1984: 143; 2000: 72]. Все эти концептуальные элементы присутствуют у Фомы Аквинского и сопровождаются отчетливым утверждением, что стыд не может быть вызван одной лишь «безобразностью» поступка, а требует для своего возникновения фигуры другого человека [Фома Аквинский 2014: 171]. Соединение стыда с внешним осуждением можно обнаружить почти во всех описаниях этой эмоции (страсти), предложенных в новоевропейской моральной философии. Различия состоят лишь в том, что они

предоставляют моральному субъекту разное количество степеней свободы в вопросе о том, чье осуждение должно вызывать его стыд.

В современном гуманитарном знании социализированное представление о сущности стыда связано прежде всего с работами по культурной антропологии, использующими разграничение «культур вины» и «культур стыда». У истоков обсуждения этой оппозиции стояла М. Мид, разделившая общества на те, которые регулируют поведение своих членов на основе внешних, то есть инициируемых другими людьми, и внутренних, то есть действующих внутри индивидуального сознания, санкций. Стыд, возникающий в результате осведомленности других о нарушении, выступает у нее как центральная внешняя санкция, а вина, наряду с ожиданием сверхъестественного воздаяния, – как внутренняя [Mead 1937: 493–495]. Наиболее строго предложенное Мид разграничение двух типов обществ было выдержано Р. Бенедикт в работе о специфике японской культуры «Хризантема и меч». Вот концентрированное выражение ее подхода: «Культуры стыда, в отличие от... культур вины, полагаются на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание в грехе. Стыд – это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровенно осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или, по крайней мере, воображаемого присутствия ее. Вина же этого не требует. У народа, для которого честь – это соответствие жизни человека его автопортрету, человек может переживать вину, хотя никто не знает о его злодеянии, а чувство вины может быть облегчено исповедью» [Бенедикт 2004: 157]. Позднее обозначение «культура стыда» использовалось разными исследователями по отношению к культуре индейцев навахо, к греческой культуре гомеровского периода, к культуре Древнего Рима и даже к культуре южных штатов США до Гражданской войны.

Если вынести за скобки саму эту упрощенческую типологию культур, которая многократно подвергалась критике в последние десятилетия, то у антропологов можно обнаружить следующее описание феномена стыда. Стыд является страданием от публич-

ной «потери лица». Он возникает вследствие невозможности скрыть постыдные свойства или поступки от «значимых других» и отсутствует (или, по крайней мере, существенно смягчается) в тех случаях, когда утечки порочащей человека информации не происходит. В том же ключе интерпретируют стыд психологи, исследующие механизмы управления социальной привлекательностью, а также те социологи, усилия которых сосредоточены на выявлении способов представления себя другим людям. Вершиной теоретических обобщений в этом направлении, по всей видимости, являются работы Т. Шефа, опирающиеся на теоретический фундамент, заложенный Ч. Кули и И. Гофманом. В них стыд представлен как «базовая нравственная эмоция» и даже как своего рода «моральный гироскоп». Т. Шеф дает следующее определение стыда: «Стыд – это собирательное название для широкого семейства эмоций и переживаний, которые возникают, когда Я смотрит на себя глазами другого человека в негативном (пусть даже слегка негативном) свете, или только предвосхищает такую реакцию» [Scheff 2003: 254]. При этом в «семейство» стыда входят смущение, собственно стыд и унижение, а различия между ними относятся только к интенсивности.

С точки зрения этики основная проблема, связанная со стыдом, если он понимается в социализированной перспективе, состоит в том, что он обладает свойствами, не отвечающими основным интенциям морали. Болезненная реакция на «Око других», а вернее, сформированные на ее основе перспективные опасения, заставляют реализовывать моральные ценности так, что способы достижения поставленной цели подрывают эту цель. Стыд не позволяет сохранить индивидуально-ответственный, или автономный, характер исполнения нравственных требований. Если стыд представляет собой всего лишь болезненную реакцию на потерю положительного имиджа, то действие, спровоцированное желанием ее предотвратить, не будет иметь нравственную ценность. Оно мало чем отличается от действия, продиктованного страхом возмездия. Если же стыд связан с актуализацией определенных убеждений под взглядом другого человека, то нравственная ценность поступка все равно будет небольшой. В основании решений, опирающихся на предвосхищение стыда, лежит не безусловное уважение к моральным

требованиям, а особого рода пруденциальный расчет, учитывающий три фактора: 1) тяжесть страданий в случае неизбежного морального пробуждения под взглядом другого, 2) шансы ускользнуть от этого взгляда и 3) прагматические преимущества от совершения предосудительного поступка. Это, конечно, не похоже на ту логику принятия решений, которая свойственна моральному сознанию.

### **Десоциализированная концепция стыда**

Однако охарактеризованное выше социализированное представление о стыде не является единственно возможным. отождествление стыда с реакцией на «Око других» может восприниматься в качестве ложной идентификации этой эмоции. За данным тезисом не стоит такая же длительная и мощная философская традиция. Десоциализированное понимание стыда исторически возникает в виде редких озарений или коротких замечаний. В Античности оно было предвосхищено в знаменитом афоризме Демокрита: «Делающий постыдное должен, прежде всего, стыдиться самого себя» [Маковельский 1946: 310]. В патристике – в оспариваемом Фомой Аквинским определении стыда Иоанна Дамаскина и Григория Нисского [Фома Аквинский 2014: 171]. В схоластике – у Ришара Сен-Викторского в трактате «Двенадцать патриархов» [Richard... 1979: 104–105]. В новоевропейской традиции оно выражено в некоторых рассуждениях Гуго Гроция [1994: 687]. Но, несмотря на такую пунктирную и отрывистую родословную, в современной психологии морали и этической мысли это понимание оказывается если не преобладающим, то вполне конкурентоспособным.

Его оформление в виде самостоятельной теории началось у фрейдистов 1950-х гг., которые воспользовались двумя последовательно изобретенными З. Фрейдом схемами объяснения человеческой психики в качестве средства для описания двух параллельно существующих психических механизмов. Неофрейдисты выделили две эмоции самооценки, не связанные в обязательном порядке с фигурой осведомленного о нарушении другого: вину – результат отклонения от системы норм, поддерживаемой авторитетом «Сверх-Я», и стыд – результат отклонения от идеального представления о собственной личности, которое поддерживается авторите-

том «Идеального Я» [Piers 1953]. Развитием этого подхода к разграничению двух эмоций стала сформировавшаяся к началу 1970-х гг. позиция Х. Б. Льюис, в соответствии с которой стыд является непосредственной реакцией на качество собственной личности, а вина реагирует на это качество непрямо, посредством сожалений о тех действиях, которые нарушают требования, предъявленные не к характеру человека, а к его поведению. Соответственно, стыд представляет собой острое переживание того, что собственная личность деятеля в целом оказалась личностью низкопробной, лишенной тех достоинств, которые являются основанием для уважения. Открытое осознание этого обстоятельства или его замаскированное признание вполне могут присутствовать и вне связи с фигурой осведомленного другого [Lewis 1971].

Концепция Льюис опиралась на довольно широкий клинический опыт, однако клинический опыт вряд ли можно считать полноценным эмпирическим подтверждением в отношении выводов, относящихся к психологической норме. Разграничение центральных нравственных эмоций требует исследования широкого контингента испытуемых, в том числе не имеющих серьезных психических проблем. Решение этой задачи попыталась взять на себя Дж. Тэнгни. Уже в 1990-х гг. она получила неклиническое подтверждение связи стыда с оценкой личности, а вины – с оценкой поступков. Основой стали ответы респондентов на вопрос об обстоятельствах, которые могли бы предотвратить чувство вины и стыда в предложенных экспериментатором или приведенных самим испытуемым сценариях. В случае стыда типичным ответом было «Если бы я был другим», в случае вины – «Если бы я действовал иначе» [Tangney, Dearing 2002: 20–24]. Параллельно Тэнгни обнаружила обстоятельство, прямо влияющее на оценку альтернативного (социализированного) понимания стыда. Ее опросы показали, что стыд, который не связан с присутствием оценивающих или просто осведомленных о происходящем других людей (так называемый «одинокий стыд»), представляет собой очень распространенное явление. И даже более того, в опыте опрошенных ею людей случаи «одинокого стыда» встречались с той же частотой, что и случаи «одиноким вины» [*Ibid.*: 17–18].

Заданное психоаналитической традицией и исследованиями Х. Б. Льюис и Дж. Тэнгни направление интерпретации стыда привело к появлению философских концепций, в которых социализированное понимание стыда ставится под вопрос. Так, находясь под влиянием неопрейдистов 1950-х гг., Дж. Ролз в своей фундаментальной «Теории справедливости» определяет моральный стыд как осознание человеком собственного несовершенства (отсутствия добродетелей), которое ведет к потере самоуважения и чувства собственного достоинства («умалению личности» и «разочарованию в себе»). Ключевой добродетелью, отсутствие которой вызывает стыд, Ролз считал самообладание, способность реализовывать центральные нравственные цели. Вина же ассоциируется у Ролза с нарушением требования или попранием чьего-то права. Конечно, в его описании присутствует и указание на дополнительные эмоциональные реакции, которые влечет за собой предположение деятеля о том, что о его поступке, вызывающем вину или стыд, узнают другие люди. Стыд сопровождается в этом случае опасением, что другие его «отвергнут... отнесутся к нему с презрением, выставят объектом насмешек», вине же сопутствуют ожидание «недовольства и возмущения его поведением», а также страх «праведного гнева и возможного возмездия». Однако эти вторичные эффекты не определяют для Ролза специфику каждой из двух рассматриваемых эмоций. И уж во всяком случае, он не разграничивает вину и стыд по критерию «внешнее/внутреннее» [Ролз 1995: 389–390].

Кульминационным пунктом в рамках философской рецепции психологических открытий стала вышедшая несколько лет назад работа швейцарских исследователей Ж. Деонны, Р. Родоньо и Ф. Терони «В защиту стыда: два лика эмоции». В ней обоснование необходимости разорвать дефинитивную связь стыда и «Ока других» выступает в качестве основной задачи. Осмысление результатов, полученных психологами, и сугубо феноменологический анализ стыда приводят Деонну, Родоньо и Терони к мысли о том, что эту эмоцию следует интерпретировать через отношение деятеля к собственной способности воплощать центральные для его идентичности ценности. Посредством стыда деятель реагирует на то обстоятельство, что не какой-то отдельный его поступок противоречит этим ценностям, а сама личность не выражает их настолько, чтобы



успешно воплощать на практике. Стремясь отразить в своей теории стыда интенсивность негативных переживаний, характеризующих эту эмоцию, Деонна, Терони и Родоньо вводят дополнительную ее характеристику. Суровость стыда связана, по их мнению, не просто с тем, что человек осознает свою неспособность практически реализовывать конститутивные для его личности ценности. Такое осознание вело бы не к стыду, а к простому разочарованию в самом себе. Стыд же возникает там, где деятель неспособен воплощать ценности даже в минимально приемлемой, или *пороговой*, степени. Стыдящийся человек оказывается не просто далек от идеального образа самого себя, а опасно близок к противоположности своего идеала [Деонна *et al.* 2012: 99–104].

Ж. Деонна, Р. Родоньо и Ф. Терони, конечно, не могли обойти тот факт, что многие философские и литературные описания стыда устанавливают устойчивую связь между этим переживанием и внешней оценкой либо простой осведомленностью другого человека о постыдном поступке или постыдной ситуации. Их объяснение этого обстоятельства заключается в том, что стыд нередко бывает связан с такими частными ценностями, как хорошая репутация и сохранение приватности. Обе эти ценности структурно предполагают учет того, что видит или знает другой человек. И пока речь идет именно о них, стыд остается социализированной эмоцией. Однако Деонна, Родоньо и Терони уверены, что мы можем испытывать стыд и на основе иных ценностей, не имеющих структурной связи с «Оком других». В работе «В защиту стыда» приведено несколько примеров такого рода. Два центральных примера – случай «Курильщик» и случай «Писатель». Случай «Курильщик»: «Бывший курильщик, воспринимающий расставание с вредной привычкой как свою большую и важную победу, в минуту слабости выкуривает в полном одиночестве сигарету и стыдится». Случай «Писатель»: «Писатель, закончивший роман, который получил высокую оценку публики и критиков, убеждается в том, что его произведение является банальным и бессодержательным, и стыдится» [*Ibid.*: 136–137]. Оба этих персонажа чувствуют стыд независимо от оценки других людей, а писатель – даже вопреки ей. Их стыд никак не связан с репутационными потерями. Это, по мнению Деонны,

Родоньо и Терони, подтверждает правоту десоциализированной концепции стыда.

Десоциализированная концепция стыда снимает то этическое возражение против этой моральной эмоции, которое я упоминал выше. Стыд для ее сторонников не зависит от внешней оценки или информированности другого человека и, значит, не является гетерономным. Он не устраняет подлинно моральную установку действующего субъекта. Однако в качестве негативного переживания, нацеленного на саму личность деятеля, он начинает вызывать сомнения в другом отношении. У стыда в этом случае обнаруживаются мощнейший депрессогенный потенциал и способность подавлять эмпатические переживания. То есть он содействует разрушению способной к совершению поступков личности и притупляет чувствительность к тому, что происходит с другими людьми. Стыд попадает под подозрение не как внеморальное, а как контрморальное явление, маскирующееся под моральную эмоцию. Это подозрение порождает особое дискуссионное пространство, в котором выдвинуто немало доводов в пользу моральной продуктивности стыда. Однако задача данной статьи состоит не в том, чтобы доказать, что стыд является необходимым элементом морального опыта (хотя, по моему глубокому убеждению, он именно таков), а в том, чтобы откликнуться на противостояние двух подходов к пониманию стыда, определить их относительную правоту. И в этой связи мне представляется, что позиции критиков социализированной концепции стыда не так сильны, как это могло бы показаться после проведенной Деонной, Родоньо и Терони огромной и кропотливой работы. Я полагаю, что итоговое представление о стыде должно быть выстроено на основе его социализированного понимания, однако некоторые особенности этой эмоции, зафиксированные сторонниками противоположной позиции, также должны занять в ней свое место. Некоторые контуры подобного синтеза я и попытаюсь наметить в оставшейся части статьи.

#### **Сопоставление подходов и перспективы их соединения**

Итак, что же можно предъявить в качестве содержательной критики десоциализированной концепции стыда?

Первый аргумент указывает на ее недостаточную эмпирическую основу. Я упоминал ту роль, которую играют для десоциализированной концепции стыда результаты исследований Дж. Тэнгни, показывающие равную частоту и распространенность «одинокоего стыда» и «одиноким вины». В «одиноком стыде» как будто бы наглядно выражен разрыв между стыдом и «Оком других». Однако параллельные исследования, проводившиеся Р. Смитом, М. Уэбстером, Г. Пэрротом и Х. Эйр, показывают, что социализированная концепция стыда, именуемая ими «традиционной», не лишена эмпирического подтверждения. Они проанализировали то, каким образом испытуемые распределяют эмоциональные реакции между рубриками «вина» и «стыд» по отношению к сюжетам, которые разработаны исследователями, предложены самими испытуемыми или случайно выбраны из литературных произведений. В соответствии с выводами их исследования открытость действий или ситуаций для взгляда других людей гораздо чаще сопутствует чувству стыда, чем чувству вины. Изменение условий оцениваемых испытуемыми случаев показывает также, что фактор присутствия или отсутствия аудитории, а также различные роли, которые играет аудитория в рамках ситуации, весьма существенно влияют на уровень стыда, но слабо влияют на интенсивность вины. Итоговый эмпирический вывод Р. Смита, М. Уэбстера, Г. Пэррота и Х. Эйр таков: «Открытость для публики моральных или неморальных событий особенно тесно связана со стыдом, а приватно переживаемая озабоченность по поводу моральной трансгрессии – с виной» [Smith *et al.* 2002: 157].

Что касается выводов, носящих концептуальный характер, то Р. Смит, М. Уэбстер, Г. Пэррот и Х. Эйр считают, что на основе их исследований создается возможность «вернуть в оборот» социализированный подход к стыду. Они полагают, что у такого возврата есть по меньшей мере два дополнительных преимущества. Во-первых, он позволяет сохранить устойчивое теоретическое словоупотребление в области исследования моральных эмоций. Во-вторых, он позволяет не заниматься поисками специального термина для обозначения негативной эмоции самооценки, возникающей на фоне открытости поступков переживающего ее человека для других людей. Если бы основные тезисы десоциализированной кон-

цепции стыда подтвердились, то перед нами встала бы именно такая задача. Понятие «смущение» для этого не годилось бы, а других в нашем терминологическом арсенале нет [Smith *et al.* 2002: 157–158].

Второй аргумент состоит в том, что десоциализированная концепция стыда выглядит убедительной лишь в том случае, если тезис об обязательной связи этой эмоции с оценкой со стороны другого человека интерпретировать упрощенно, то есть если утверждать, что стыд всегда порожден реальной оценкой или вероятной перспективой реальной оценки со стороны окружающих. В этом случае описание стыда как реакции на «взгляд других» действительно оказывается радикально недостаточным, психологически и феноменологически неверным. Однако стыд представляет собой заметно более сложный феномен. Наряду с реальным осуждением реального другого его может провоцировать воображаемое осуждение со стороны воображаемых других. Психологи в этом случае ведут речь об «эксплицитной» и «имплицитной» открытости для аудитории [Smith *et al.* 2002]. Кроме того, стыд предполагает существенную избирательность в отношении тех, чья внешняя оценка вызывает негативную самооценку. Данное обстоятельство обсуждается теоретиками, начиная с Аристотеля, и играет существенную роль в большинстве социализированных концепций стыда. Пересечение избирательности стыда и роли воображения в его генезисе ведет к тому, что социализированный подход к стыду оказывается способным ассимилировать те явления, на которые указывают его критики. То, что воображаемый, избранный другой мог бы как-то отнестись к действиям стыдящегося человека, подчас является причиной стыда независимо от оценки вероятности такого развития событий. Оказывается достаточно простого предположения, что если бы он был в курсе, то деятель выглядел бы в его глазах так-то и так-то. Подобный стыд в психологии называют «внутренним», и я полагаю, что есть существенные основания для отождествления «одинокого стыда», описываемого испытуемыми в психологических экспериментах Дж. Тэнгни, именно с ним.

Исследуя внутренний стыд психологическими методами, П. Гилберт установил, что тот вполне может не сопровождаться внешним стыдом или, наоборот, не сопровождать внешний стыд.

Первая ситуация возникает, когда высказывающие негативные оценки люди не являются для деятеля значимыми другими, но при этом он уверен, что и значимые другие воспроизвели бы те же самые оценки, отчего и стыдится. Вторая ситуация складывается в том случае, если, несмотря на эмоциональную уязвимость деятеля для любой внешней оценки, убеждения подсказывают ему, что какая-то конкретная внешняя оценка неверна и что значимые другие с ней не согласились бы [Gilbert 2007: 294–297]. Философский анализ внутреннего стыда был проведен Б. Уильямсом на материале античных литературных текстов. Он показал, что некоторые проявления стыда очень мало зависят от реальных оценок окружающих людей. Они инициированы воображаемым мнением воображаемого другого, и этот другой определяется именно «в этических категориях», как тот, «чьи реакции вызывали бы у меня уважение», и как тот, кто «уважал бы те же самые реакции, если бы они на достаточном основании были бы обращены на него самого» [Williams 1993: 84]. Выбор людей, суждение которых значимо для самооценки, превращается в случае внутреннего стыда в подобие выбора самого закона, по которому следует действовать и судить.

Стремление соединить признаки внутреннего и внешнего стыда в рамках одной концепции порой приводит к формированию таких определений этой эмоции, в которых фигура другого превращается всего лишь в одну из шестеренок в механизмах автономной самооценки. Другой, взгляд которого инициирует стыд, теряет при этом связь с реальными другими людьми, встречавшимися в коммуникативном опыте стыдящегося человека. К примеру, психоаналитик Р. Уолхейм возводит стыд к действию обезличенной критической инстанции, которая является в достаточной мере внутренней, чтобы обладать для индивида авторитетом, заставляющим корректировать его отношение к себе самому, но при этом сохраняет внутри сознания достаточную самостоятельность, чтобы критика состоялась. Любой реальный другой, столкновение с которым может вести к возникновению стыда, всего лишь наделяется деятелем частью полномочий этого внутреннего критика. Однако первичным и во многих случаях достаточным источником этого переживания является именно безличный внутренний наблюдатель. Такая позиция сохраняет обязательную роль оценивающего или просто осве-

домленного другого в генезисе стыда, но делает это сугубо формально. Тем самым она стирает различия между социализированным и десоциализированным пониманиями этой эмоции. Не случайно то формальное понимание внутреннего критика, которое предлагает Уолхейм, приводит его к мысли об одинаковой укорененности в оценках этого воображаемого (фантазматического) персонажа как стыда, так и вины. Различие этих двух эмоций в том, что касается функций внутреннего критика, состоит у Р. Уолхейма лишь в том, что в случае стыда тот бросает осуждающий взгляд, а в случае вины – произносит обвинительную речь [Wollheim 1999: 148–225].

Другая влиятельная современная концепция стыда отражает ту же тенденцию, но в менее категоричной форме. В своем исследовании эмоций самооценки Г. Тэйлор показывает, что для стыда присутствие реальной или даже воображаемой аудитории является случайным фактором. Это связано с тем, что в случае со стыдом аудитория имеет характер метафоры, встроенной в процесс самооценки. Она является метафорическим обозначением внешней точки зрения, заняв которую деятель видит себя иначе в свете своих же собственных ценностных убеждений. Задумываясь над тем, как он выглядит с разных возможных внешних углов зрения, индивид получает дополнительные нормативные описания своих действий и предполагаемых черт характера, которые стоят за ними. До возникновения этой внешней перспективы он находится в нерелексивной уверенности в собственной правоте или достоинствах собственной личности. Внешнее, отстраненное описание, полученное на основе попыток понять, как он выглядит со стороны, ведет к разоблачению такого самообмана. От вывода о том, что не надо так выглядеть, индивид переходит к выводу о том, что не надо делать так и быть таким. Это и есть главное движение в рамках переживания стыда [Taylor 1985: 64–68]. Концепция Тэйлор не стирает полностью разницу между социализированным и десоциализированным подходами. Стыд и вина разграничиваются ею, в том числе на основе присутствия и, соответственно, отсутствия в механике этих переживаний идеи аудитории (реальной или воображаемой открытости поступков для других людей). Однако граница между двумя подходами оказывается призрачной. Образы других выступают для

стыдящегося человека всего лишь в качестве системы зеркал, позволяющей точнее применять собственные оценочные критерии.

П. Гилберт со стороны психологии и Б. Уильямс со стороны феноменологического анализа стыда приходят к выводу, что стремление ассимилировать внутренний стыд не должно превращать социализированную концепцию стыда в чистую условность. Так, по Гилберту, внутренний стыд не соответствует идеалу десоциализированной эмоции по следующим причинам. Во-первых, понимание собственной приниженности и неадекватности, находящее выражение в таком стыде, продолжает оформляться в категориях социальной непривлекательности (я выгляжу так-то, а не просто – я такой-то). Во-вторых, внутренний стыд формируется на основе воспоминаний о прошлых эпизодах переживания стыда (то есть воспоминаний о внешнем пристыжении). В-третьих, социальная непривлекательность соотносится с конструируемым на основе воспоминаний образом значимой для человека публики [Gilbert 2007: 294–297]. Недавние исследования, опирающиеся на модель Гилберта, показали, что внутренний стыд формируется на основе тех детских воспоминаний, в которых задействованы люди, вызывающие привязанность [Matos, Pinto-Gouveia 2014]. Второй и третий пункты показывают, что даже в случае внутреннего стыда образ другого представляет собой не только зеркало, позволяющее увидеть недоступные для прямого взгляда особенности собственной личности и поведения. Он является носителем определенной ценностной позиции, которая может быть не тождественна исходной ценностной позиции деятеля. Уильямс отстаивает тот же самый тезис. Он подчеркивает, что воображаемый другой не превращается в «резонатор внутреннего голоса», он остается именно другим человеком, который «дает концентрированное представление о реальных общественных ожиданиях... о том, как мои действия и реакции изменяют мои отношения с миром вокруг меня» [Williams 1993: 84].

Казалось бы, предложенное выше описание внутреннего стыда можно оспорить на основе примеров, использованных Ж. Деонной, Р. Родоньо и Ф. Терони («Курильщик» и «Писатель»). В них внутренний стыд как будто бы отрывается от взгляда других людей. Он предстает не просто внутренним, но и автономным. Это обстоя-

тельство требует разработки еще одного – третьего аргумента против десоциализированной концепции стыда. На его содержание косвенно указывает примечательный факт: в некоторых исследованиях природы стыда точно такие же примеры приводятся для того, чтобы показать, что даже очень интенсивная негативная самооценка, и при этом ориентированная не на отдельные поступки, а непосредственно на свойства личности, может выражаться не в форме стыда [см. например: Galligan 2016: 62]. И это не случайно. Ведь «Курильщик», «Писатель» и прочие соответствующие им примеры представляют собой не отчетливо выраженные и повсеместно признаваемые случаи стыда, а как раз сомнительные случаи. Они попадают в рубрику «стыд» только тогда, когда мы заранее договорились, что самооценка осуществляется либо в формах переживания стыда, либо в формах переживания вины, а третьего не дано. Назвать то, что переживает курильщик или писатель, виной не позволяет языковое чувство. А против использования понятия «стыд» оно сопротивляется не сильно. Значит, перед нами стыд.

Однако мысль об ограниченности числа негативных эмоций самооценки стыдом и виной не имеет под собой сколько-нибудь прочных оснований. Деонна, Родоньо и Терони тоже не придерживаются ее, поскольку упоминают такие параллельные стыду и вине негативные эмоции самооценки, как смущение и разочарование в себе. В подобном, более сложном терминологическом и классификационном пространстве отстоять принадлежность случаев «Курильщик» и «Писатель» к случаям стыда гораздо сложнее. Но Ж. Деонна, Р. Родоньо и Ф. Терони предпринимают такую попытку. Обсуждая вопрос, почему курильщик и писатель стыдятся, а не разочарованы в себе, они утверждают, что стыд предельно интенсивен (суров), а разочарование в себе не имеет этой характеристики [Deonna *et al.* 2012: 87]. Это утверждение сомнительно по разным причинам. Во-первых, не ясно, почему разочарование не может быть глубоким и интенсивным (люди часто говорят: «Я полностью разочаровался в себе»). Во-вторых, кроме разочарования в себе, курильщик и писатель могут испытывать презрение к себе или отвращение к себе, которые заведомо не имеют ограничений по интенсивности.

На мой взгляд, расширение терминологического и классификационного пространства негативных эмоций самооценки не просто



затрудняет положение десоциализированной концепции стыда, а окончательно подрывает ее позиции. Если использовать критерии классификации негативных эмоций самооценки, предложенные сторонниками обеих интерпретаций стыда, и разместить в получившиеся ниши известные нам эмоции этого типа, то выделение стыда, не связанного с внешней оценкой, просто не понадобится. Критериями классификации могли бы быть: а) направленность эмоций (негативная оценка поступка и негативная оценка личности) и б) их соотношенность с внешним осуждением (зависимость или независимость от него). В соответствии с ними можно выделить следующие классы переживаний. Во-первых, переживания, не зависящие от внешнего осуждения и ориентированные на поступок (это «вина», «угрызения совести», «моральные сожаления»). Во-вторых, переживания, не зависящие от внешнего осуждения и ориентированные на оценку личности деятеля (таковы «разочарование в себе», «презрение к себе», «отвращение к себе»). Именно здесь находятся случаи «Курильщик» и «Писатель». В-третьих, переживания, зависящие от внешнего осуждения и также ориентированные на оценку личности (собственно стыд). И, наконец, в-четвертых, переживания, зависящие от внешнего осуждения и ориентированные на оценку поступков. Для четвертой ниши в живом языке, по всей видимости, нет готового обозначения, а само существование подобных эмоций требует эмпирической проверки.

Таким образом, критика десоциализированного подхода к пониманию стыда приводит к необходимости создать двухфокусную модель этой эмоции. Она использует социализированный подход в качестве базового, но дополняет его некоторыми выводами противоположной позиции. На похожую модель опираются некоторые психологи, например, тот же П. Гилберт [Gilbert 2003]. Однако они делают это по умолчанию, без подробного полемического обоснования. Мне же кажется, что такое обоснование, в особенности после появления работы Деонны, Родоньо и Терони, необходимо.

### *Литература*

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Аристотель. Риторика / Аристотель // Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.

Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М. : РОССПЭН, 2004.

Гроций Г. О праве войны и мира. М. : Ладомир, 1994.

Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку : Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1946.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. Киев : Ника-Центр, 2014.

Deonna J. A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. New York : Oxford University Press, 2012.

Galligan P. Shame, Publicity, and Self-esteem // Ratio. 2016. Vol. 29. No. 1. Pp. 57–72.

Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. 2003. Vol. 70. No. 4. Pp. 1205–1230.

Gilbert P. The Evolution of Shame as a Marker for Relationship Security: A Biopsychosocial Approach // The Self-Conscious Emotions: Theory and Research / Ed. by J. L. Tracy, R. W. Robins, J. P. Tangney. New York : Guilford Press, 2007. Pp. 294–297.

Heller A. The Power of Shame // Dialectical Anthropology. Vol. 6. No. 3. Pp. 215–228.

Lewis H. B. Shame and Guilt in Neurosis. New York : International Universities Press, 1971.

Matos M., Pinto-Gouveia J. Shamed by a Parent or by Others: The Role of Attachment in Shame Memories' Relation to Depression // International Journal of Psychology and Psychological Therapy. 2014. Vol. 14. No. 2. Pp. 217–244.

Mead M. Cooperation and Competition among Primitive Peoples. New York : McGraw-Hill Book Company, 1937.

Piers G. Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study / Piers G., Singer M. B. // Shame and Guilt. New York : Norton, 1953. Pp. 15–55.

Richard of St. Victor. The Twelve Patriarchs. The Mystical Ark. Book Three of the Trinity. New York : Paulist Press, 1979.

Scheff T. J. Shame in Self and Society // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 2. Pp. 239–262.

Smith R. H., Webster J. M., Parrott W. G., Eyre H. L. The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. Vol. 83. No. 1. Pp. 138–159.

Tangney J. P., Dearing R. L. Shame and Guilt. New York : Guilford Press, 2002.

Taylor G. Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford : Clarendon Press, 1985.

Williams B. Shame and Necessity. Berkeley : University of California Press, 1993.

Wollheim R. On the Emotions. New Haven : Yale University Press, 1999.