

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

А.В. Прокофьев

О моральном значении стыда*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье предпринята попытка показать, что стыд остается центральным феноменом морального опыта, несмотря на то, что это переживание является реакцией на реальную или воображаемую внешнюю оценку. Первый шаг исследования состоит в реконструкции той традиции понимания стыда, которая видит в нем страдание от бесчестия или предвосхищения возможного бесчестия. Эта традиция берет начало в трудах Аристотеля и довольно широко распространена в современной культурной антропологии (концепция «культур вины» и «культур стыда»), социологии (интерпретация стыда как ответа на угрозу социальным связям у Т. Шефа) и психологии (представление П. Гилберта о неразрывной связи стыда с управлением социальной привлекательностью). В этической теории стыд интерпретируется как такая моральная санкция, которая хотя и имеет идеальный характер, но не является в полном смысле слова внутренней. Вытеснение стыда за пределы значимых для морали явлений происходит в том случае, если все моральные санкции признаются внутренними. Этот вывод опирается на предположение о том, что только на основе сугубо автономного выбора возможно достижение подлинного нравственного совершенства (в другой версии: моральное совершенство и состоит в достижении подлинной автономии). Для защиты морального статуса стыда автор статьи обращается к двум стратегиям: 1) доказательству того, что переживание стыда не настолько гетерономно, чтобы собственные ценностные представления морального субъекта не играли в его генезисе существенной роли, 2) созданию такого понимания морали, которое допускало бы частично гетерономные мотивы действующих субъектов.

Ключевые слова: нравственная самооценка, моральные эмоции, стыд, моральные санкции, моральная автономия, гетерономная мотивация в морали

Переживание стыда является важной частью механизмов индивидуальной самооценки. Его появление свидетельствует о том, что какие-то поступки либо качества личности человека не соответствуют, по его мнению, определенному идеальному стандарту. На уровне общераспространенных представлений спо-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы к ее разрешению», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 16-03-50063.

способность переживать стыд считается важнейшим свойством нравственной личности, а бесстыдство, подобно бессовестности или неспособности чувствовать вину за содеянное, рассматривается как ключевой моральный изъян. И вместе с тем в этической теории стыд часто приобретает характер атавистического или деструктивного явления, превращается в одну из самых сомнительных нравственных эмоций. Причины возникновения и обоснованность подобного отношения к стыду требуют специального анализа, который частично осуществляется в данной статье. Его частичность определяется тем, что в нашем поле зрения будут находиться лишь те сомнения в моральной природе стыда, которые связаны с его экстернализованным, или «овнешненным», характером.

В самом общем виде стыд можно охарактеризовать как болезненное переживание по поводу несоответствия личности идеалу, причем непосредственным выражением стыда является ощущение собственной приниженности и даже отвратительности, возникающее в силу того, что твои поступки или свойства оказались достойными осуждения, презрительного отношения, насмешки со стороны окружающих либо в действительности подверглись им. В этических, социологических, психологических и культурно-антропологических концепциях стыда присутствует тенденция акцентировать какую-то одну из двух сторон представленной выше характеристики. В качестве центрального свойства может рассматриваться то, что стыдящийся человек оценивает себя, исходя из действительных или возможных мнений, высказываний и действий окружающих. В таком случае стыд оказывается реакцией на негативную внешнюю оценку или эмоциональным предвосхищением такой оценки. Именно наличие внешнего фактора в генезисе этой эмоции задает ее специфику. Однако определения стыда могут быть сосредоточены не на фигуре оценивающего или просто осведомленного другого, а на соотношении личности и идеала в противоположность соотношению поступка и нормы (стыдящийся человек чувствует себя в чем-то негодной или ущербной личностью, а испытывающий угрызения совести или вину – автором недопустимого поступка). Тогда стыд является в первую очередь переживанием, которое удерживает внимание морального субъекта на качестве отдельных свойств его характера и их итогового соединения, и лишь во вторую очередь – откликом на тот образ его личности, который складывается в сознании других людей.

В некоторых случаях теории не ограничиваются акцентированием разных сторон стыда. Существуют концепции, полностью сводящие стыд к одному или другому элементу. Сведение стыда к реакции на реальную или потенциальную внешнюю оценку обычно происходит в порядке простого невнимания к более тонким, нюансированным описаниям морального опыта, а также к некоторым данным психологии морали. Сведение его к переживаниям по поводу качества личности, как правило, носит намеренный характер и является результатом критики экстернализованных трактовок стыда на основе феноменологического исследования или анализа классификации морально значимых ситуаций испытываемыми¹.

¹ Такая линия интерпретации стыда берет начало в фрейдовском разграничении между психологическими структурами сверх-Я и идеального Я, опирается на эмпирические исследования Х.Б. Льюиса и Дж. Тэнгни и широко представлена в современной этике.

По моему мнению, в рамках корректного теоретического описания стыда должны быть представлены обе его стороны. Однако обоснование этой мысли не является непосредственной задачей данного исследования. Его основная цель – ответить на вопрос, почему, даже если стыд представляет собой частично экстернализованную эмоцию, он может рассматриваться как центральный феномен морального опыта. Это определяет структуру статьи. Я начну с краткой характеристики той теоретической традиции, которая видит в стыде именно овнешненную форму самооценки. Затем я обращусь к месту стыда в моральном опыте – на мой взгляд, он представляет собой одну из моральных санкций. И, наконец, последний шаг исследования будет связан с доказательством возможности и необходимости таких моральных санкций, которые не являются сугубо внутренними и полностью автономными (в их числе – переживания стыда).

Аристотелевская традиция понимания стыда: стыд как реакция на бесчестье

Представление о стыде как переживании, которое спровоцировано внешними причинами, впервые систематически представлено в трудах Аристотеля. Так, в «Риторике» он определяет стыд как «некоторого рода огорчение или смятение по причине зол нынешних, прошлых или будущих, которые, как представляется, влекут за собой бесчестье» (в «Никомаховой этике» присутствует определение стыда не через огорчение от бесчестья, а через страх перед ним)². Среди поводов для стыда центральное место занимают «все дела, проистекающие от дурного нрава». Однако в этой же категории оказываются отсутствие «прекрасных качеств, которыми обладают все, или все нам подобные или большинство их», а также «зло», возникающее вследствие воздействия других людей (в том числе насилия с их стороны)³. Для Аристотеля стыд довольно жестко привязан к мнению окружающих. Однако внешний характер стыда смягчается как минимум двумя обстоятельствами. Во-первых, стыд порожден самим по себе бесславием (бесчестьем), а не его негативными прагматическими последствиями. Во-вторых, стыдящийся человек до определенной степени сам выбирает тех, кого он стыдится, и этот выбор связан в том числе с его собственными ценностными предпочтениями. Все эти свойства стыда фиксирует и Фома Аквинский, дополнивший концепцию Аристотеля рассуждением о том, почему переживания, связанные с одной лишь «безобразностью произвольного акта», не попадают под определение стыда⁴. Абсолютное большинство дефиниций стыда, предложенных в новоевропейской этике, также указывают на необходимость осуждения со стороны других людей для возникновения этого чувства. Однако их создатели расходятся в том, насколько свободен человек, отвечающий на вопрос, чье осуждение должно вызывать стыд.

² Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М., 2000. С. 72; Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 143.

³ См.: Аристотель. Риторика. С. 72–75.

⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К., 2014. С. 171.

В современной исследовательской литературе аристотелевская традиция находит продолжение в трудах по культурной антропологии, социологии и психологии. В культурной антропологии определение стыда как овнешненной нравственной эмоции было встроено в попытки классифицировать культуры на основе преобладающих механизмов социального контроля. У истоков разграничения «культур вины» и «культур стыда» стояла М. Мид, но наиболее ярко оно представлено в работе Р. Бенедикт о специфике японской культуры⁵. Позднее понятие «культура стыда» использовалось 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. Сторонники разграничения двух культур используют следующее понимание стыда. Стыд является страданием от публичной «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. Противоположность стыда – чувство вины – представляет собой страдание не от негативного мнения других, а непосредственно от осознания нравственной неприемлемости своих поступков или мыслей. Чья-то осведомленность об обстоятельствах, вызывавших переживание вины, значения не имеет.

Социологические интерпретации стыда как экстернализованной эмоции восходят к представлениям Ч. Кули о «зеркальном Я» и анализу смущения Э. Гофманом. Кули выделил три элемента, формирующих зеркальное Я: «представление о том, как мы выглядим в глазах другого человека; представление о том, как он судит об этом нашем образе, и некое чувство я, вроде гордости или стыда». Для него стыд является результатом воображаемого негативного мнения «того человека, в чьем сознании мы себя видим»⁶. При этом Кули не подверг стыд сколько-нибудь систематической концептуализации. Гофман, в свою очередь, подробно проанализировал фундаментальную роль эмоции смущения для «нормальной социальной жизни». По его мнению, смущение является результатом неспособности человека представить другим людям «прочное и связанное Я» и «обеспокоенности этим фактом»⁷. Оно представляет собой не психическую аномалию, а признак хорошей социальной приспособленности члена общества. Стыд довольно часто упоминается Гофманом при обсуждении смущения и, судя по контексту, оказывается одной из реакций на возникшие по вине человека потерю лица и ухудшение репутации. Однако логические отношения между этими двумя понятиями, а также место стыда в «континууме значений», связанных со смущением, Гофман так и не установил⁸.

Современный социолог Т. Шеф попытался устранить неопределенность, свойственную использованию понятия «стыд» Кули и Гофманом. Хотя тексты Гофмана подталкивают к созданию концепции, в рамках которой стыд выступает как наиболее интенсивная форма смущения, Шеф предпочитает солида-

⁵ См.: Mead M. Cooperation and Competition among Primitive Peoples. N. Y., 1937. P. 493–495; Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., 2004. С. 157.

⁶ Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 136.

⁷ Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М., 2009. С. 136.

⁸ См.: там же. С. 123.

ризоваться с тем пониманием стыда, которое содержится в описании зеркального Я у Кули и которое предполагает, что гофмановское смущение и стыд тождественны между собой. «“Стыд”, – утверждает Шеф, – 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»⁹. Стыд может выражаться в переживании реального позора, в осмотрительности, возникающей на основе проигрывания возможного позора в «театре собственного воображения», и даже в смутной и неосознаваемой тревоге по поводу своего социального лица. Стыд существует в трех формах – смущение, стыд в узком смысле этого слова и унижение (отличия между ними состоят исключительно в интенсивности и длительности). Социально-коммуникативный смысл всех этих эмоций состоит в том, что они фиксируют опасность, которую определенные действия представляют для социальных связей между людьми. Эта функция стыда более фундаментальна и глубока, чем лежащее на поверхности приведение поступков человека в соответствие с его индивидуальной системой ценностей. Потенциальное присутствие стыда в каждом взаимодействии между людьми, а также его способность подавлять другие переживания, по мнению Шефа, делают стыд «базовой нравственной эмоцией» и своего рода «моральным гироскопом»¹⁰.

Психологическая традиция толкования стыда как экстернализованной моральной эмоции ярче всего представлена П. Гилбертом. Для Гилберта стыд неразрывно связан с непрерывным мониторингом собственной способности удерживать позитивное социальное внимание. Высокий уровень такой способности можно сохранить на основе отслеживания своих частных взаимодействий внутри сетей взаимной поддержки, а также на основе постоянной проверки того, соответствует ли моя личность набору качеств, которые высоко ценятся группой, а мои поступки – групповым нормам поведения¹¹. В этой перспективе переживание стыда оказывается сигналом, который Я посылает самому себе при наличии серьезной угрозы привлекательности своей личности для других. Провалы способности управлять социальной привлекательностью связаны с двумя типичными ситуациями: а) с негативным восприятием другими сознательно предъявляемого образа (человек может восприниматься как скучный, некомпетентный, навязчивый и т. д.), б) с получением другими какой-то информации о человеке, которая ухудшает их мнение о нем и которую он хотел бы скрыть. Это формирует два основных вида стыда: стыд, порожденный исключением, и стыд, порожденный вторжением в приватную сферу. Они мотивируют разные коммуникативные стратегии: одна формируется стремлением создать новый образ и вновь предъявить его окружающим (стратегия приближения), другая – стремлением создать недостижимое для других приватное пространство (стратегия избегания)¹².

⁹ Scheff T.J. Shame in Self and Society // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 254.

¹⁰ См. подробнее: Ibid. P. 254–256.

¹¹ См.: Gilbert P. The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy // British Journal of Medical Psychology. 1997. Vol. 70. No. 2. P. 113–147; Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.

¹² См.: Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt. P. 1213–1215.

Стыд и моральные санкции

Если попытаться определить место стыда в морали, то эта эмоция окажется в такой рубрике, как «негативные моральные санкции». Под санкциями обычно понимают такой источник обязывающей силы определенной нормы, который связан с последствиями ее соблюдения или нарушения. Если за соблюдением нормы следуют какие-то позитивные состояния, а нарушение влечет за собой что-то нежеланное и болезненное, то знающий об этом человек получает действенный мотив исполнять эту норму. В центре внимания этической теории находятся негативные санкции, и именно они важны для анализа морального статуса стыда.

Философы довольно активно спорят о том, существуют ли вообще моральные санкции, а если существуют, то какие явления можно причислить к ним. Имеется крайняя позиция, рассматривающая мораль как такую совокупность ценностей и норм, которая вообще не опирается на механизмы санкционирования. С этой точки зрения любые опасения по поводу последствий поступка разрушают внутреннюю логику морального саморегулирования. Мораль имеет место лишь там, где наши действия определяет непосредственное уважение к нормативному требованию, особому образу жизни или объекту заботы и ответственности. Однако преобладающая часть теоретических образов морали все же включает в себя то или иное понимание моральных санкций. Задачей теоретиков при этом является установление специфики таких санкций в сравнении с санкциями правового или обычно-правового характера. Границы между ними, как правило, проводятся на основе использования трех понятий: «неформальный» («неинституциональный»), «идеальный» («духовный»), «внутренний».

В тех случаях, когда специфика нравственных санкций определяется через их неформальный (неинституциональный) характер, подразумевается то, что в морали отсутствует строго кодифицированная основа для вынесения оценок, нет лиц или органов, которые уполномочены определять и реализовывать санкции. Итоговый ряд в части негативных санкций при этом может быть чрезвычайно широк: он включает не только знаки неодобрения, но также бойкот и требования признать вину и покаяться¹³.

В тех случаях, когда предыдущий признак дополняется понятием «идеальный», или «духовный», подразумевается необходимость сохранения в числе негативных последствий нарушения нормы «собственного отношения человека к своим действиям» (О.Г. Дробницкий)¹⁴. Если внешний источник санкции и присутствует, то он выступает лишь как повод к формированию такого отношения. Осуждение другими людьми, например, должно сопровождаться внутренним признанием его оправданности (то есть признанием того, что выносящие суждения люди правильно поняли суть морального требования и правильно применили его к конкретной ситуации). Осуждение оказывается болезненным и нежеланным следствием поступка именно в силу данного эффекта, и, значит, смысл санкции связан не с формированием у ее объекта опа-

¹³ Бахитановский В.И., Согмонов Ю.В. Санкции моральные // Этика: Энцикл. слов. М., 2001. С. 418–419.

¹⁴ Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. тр. М., 2002. С. 256.

сения материальных или социально-статусных потерь, а с надеждой инициировать свободную и сознательную реакцию индивида на собственное деяние (ср: «санкции... морали носят идеальный характер, они обращены к человеку как сознательному и свободному субъекту») (Р.Г. Апресян)¹⁵. Признание моральных санкций идеальными (духовными) затрудняет введение в их число тех воздействий со стороны сообщества, которые, несмотря на свой неформальный (неинституциональный) характер, не просто указывают на моральное качество совершенного поступка, но и чем-то ограничивают совершившего его человека (у Дробницкого – «затрагивают реальное положение и интересы», у Апресяна – «касаются прямо личной свободы или имущественного положения индивида», а также связаны с потерей общественной «поддержки»)¹⁶. Во всяком случае, такие явления, как бойкот или требование покаяния, идеальными санкциями назвать сложно.

Наконец, моральные санкции могут определяться не просто как идеальные, но и как исключительно внутренние. На современные представления о внутренних санкциях решающее влияние оказало их понимание Дж.С. Миллем. В рубрику «внешних санкций» Милль поместил «поощрения или наказания, физические или моральные, исходящие как со стороны бога, так и со стороны наших ближних». Однако «высшей нравственной санкцией любой системы морали» он считал внутреннюю, то есть ту «боль, которая терзает нас с большей или меньшей силой, когда мы нарушаем свой моральный долг, и может быть настолько нестерпимой в натурах, получивших подлинно нравственное воспитание, что для них такое нарушение становится практически невозможным»¹⁷. Милль не рассматривал при этом моральную психологию упрощенно, так, что нравственные поступки есть исключительно результат страха перед ожидающей внутренней болью, болью угрызений совести. В «Замечаниях о философии Бентама» он прямо указывал на то, что не только страх будущих угрызений, но и боль от самого обдумывания возможности совершить безнравственный поступок заставляет людей воздерживаться от него¹⁸. Способность испытывать второй вид боли, по Миллю, является признаком подлинной добродетели. Другими словами, Милль признавал, что в морали присутствует саморегулирование, которое, если опираться на используемое в данной статье определение санкции, можно было бы назвать «внесанкционным». Однако оно обязательно дополняется действием внутренних и внешних санкций. При этом именно внутренние санкции являются центральными для морали. Для иных теоретиков они оказываются не просто центральными, а единственными в этой сфере¹⁹.

¹⁵ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М., 1998. С. 202.

¹⁶ Дробницкий О.Г. Санкция (моральная) // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. М., 1981. С. 196; Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 51.

¹⁷ Милль Дж.С. Утилитаризм. Ростов н/Д., 2013. С. 115.

¹⁸ Mill J.S. Remarks on Bentham's Philosophy // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 10. L., 1969. P. 12–13. См. также: Miller D.E. Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology // *Utilitas*. 1998. Vol. 10. No. 1. P. 68–82; Crisp R. Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick // *Proceedings of the British Academy*. 2001. Vol. 109. P. 117–122.

¹⁹ См., напр.: Гусейнов А.А. Моральная демагогия как средство апологии насилия // *Вопр. философии*. 1995. № 5. С. 8.

Как выглядит стыд в свете охарактеризованных выше подходов к моральным санкциям? Если моральные санкции только неформальны (неинституциональны), он, несомненно, входит в их число. Если они являются еще и идеальными (духовными), он также остается эмоцией, занимающей важное место в процессе нравственного саморегулирования. А вот отождествление моральных санкций с внутренними сохраняет статус моральной санкции исключительно за чувством вины или угрызениями совести и вытесняет стыд за пределы морального опыта. Соответственно, признание или непризнание стыда нравственной эмоцией зависит от того, насколько сильна аргументация в пользу такого отождествления.

Существует три основных аргумента в пользу ограничения моральных санкций внутренними. Все они связаны с тем, что даже идеальные (духовные) внешние санкции инициированы осуждением со стороны другого человека. *Первый аргумент.* Осуждение довольно часто опирается на разного рода коллективные предрассудки, легитимизирующие безнравственное поведение или придающие моральное значение нравственно безразличным действиям. Человек, который чувствителен к внешнему осуждению, вынужден в большей или меньшей мере соглашаться со всеми этими искажениями нормативного содержания морали. *Второй аргумент.* Необходимость принимать во внимание внешнее осуждение свидетельствует о недостаточном совершенстве человека и не дает ему переключиться на те способы выбора собственных поступков, которые свойственны более совершенной в нравственном отношении личности. *Третий аргумент.* Само по себе внешнее осуждение является морально недопустимым, поскольку осуждающий другого человек узурпирует чужую нравственную свободу и формирует у себя разрушительное для морального сознания впечатление, что он совершеннее других. Следовательно, все санкции, опирающиеся на внешнее осуждение, изначально находятся за пределами морали.

Для дальнейшего хода данного исследования наиболее важным является второй аргумент, поэтому я остановлюсь на нем немного подробнее и непосредственно в связи со стыдом. Мысль о том, что стыд является выражением лишь относительного морального совершенства, появилась в этической мысли очень давно. Ее высказал еще Аристотель, разотождествивший стыд, который является «условно порядочным» явлением, и «безусловно порядочную» добродетель: «Нелепо ведет себя тот, кто, совершив один из постыдных поступков, стесняется и думает, что тем самым он порядочный человек. Стыд ведь бывает за произвольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного»²⁰. Этот пассаж из Аристотеля относится к так называемому ретроспективному стыду и указывает на то, что о значительной степени несовершенства характера свидетельствует именно он. Но как быть со стыдом проспективным, связанным с работой воображения? В особенности если на его основе удастся эффективно предотвращать дурные поступки. В аристотелевской традиции он также рассматривается как признак нравственного несовершенства, хотя и в меньшей мере. Если человеку приходится мысленно предвосхищать потенциальное бесчестие, если он допускает возможность совершения поступка, который повлечет за собой порицание, и лишь работа воображения

²⁰ Аристотель Никомахова этика. С. 143.

удерживает его от постыдных действий, то такой человек стоит на нижних ступенях лестницы самосовершенствования. Вероятно, это подразумевал уже Аристотель, а Фома Аквинский зафиксировал прямо и недвусмысленно: «Совершенный в добродетельном навыке не схватывает то, делание чего было бы бесчестным и постыдным, как некую возможную трудность, то есть как то, что ему трудно [избежать]»²¹.

В предложенной Аристотелем и Аквином версии тезис о несовершенстве стыдящегося человека соответствует не столько утверждению о приоритетности каких-то иных санкций по отношению к чувству стыда, сколько признанию приоритета внесанкционного саморегулирования над опирающимся на санкции. Однако аристотелианский тезис «стыд не является добродетелью» контрастно оттеняет то обстоятельство, что у разных видов идеальных санкций имеются градации в перфекционистском отношении. Например, перед теми людьми, которые ориентируются на страх возможного бесчестья, всегда открываются два пути: не совершать дурной поступок или, совершив, скрывать его от других. Тот же, кто опасается будущих собственных укоров, имеет лишь один вариант поведения – не делать дурного. В этом смысле он более крепко связывает себя с нравственными ценностями и нормами, и в силу этого он более добродетельный или более совершенный человек. Это обстоятельство позволяет вести речь о квазиморальном характере стыда.

Гораздо более мощным и радикальным второй аргумент в пользу исключительно внутреннего характера моральных санкций оказывается в тех случаях, когда в качестве подлинного морального совершенства воспринимаются лишь те свойства личности, которые обретенны автономно, или же когда само совершенство отождествляется с реализацией автономии. К примеру, А.А. Гусейнов пишет: «Действенность нравственности, соответствующая ее претензиям на автономность и безусловность, состоит именно в... возможности запретить действия на основании *одних лишь* (курсив мой. – А.П.) нравственных критериев»²². Отсюда следует, что если моральный субъект отказывается от безнравственного действия в связи с какими-то иными факторами, то мотивация его поступка уже не является моральной. Как заметил У. Франкена, подробно реконструировавший, но не разделявший данную позицию, санкции, связанные с похвалой или осуждением, «являются причиной того, что люди делают именно то, что сделал бы в этой ситуации хороший человек, но они не ведут к тому, чтобы люди делали это *так*, как делает хороший человек»²³. Если спроецировать последнее утверждение на проблему стыда, то мы увидим, что на весах морального совершенства поступок, продиктованный предвосхищением стыда, весит немного, во всяком случае, не намного больше, чем поступок, продиктованный страхом правового наказания. И подобно страху наказания, стыд должен быть исключен из числа моральных явлений.

²¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. С. 168.

²² Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 28.

²³ Frankena W. Is Morality a Purely Personal Matter? // Midwest Studies in Philosophy. 1978. Vol. III. P. 128.

Реабилитация стыда: основные стратегии

Каковы возможные стратегии, позволяющие обосновать моральный статус стыда, несмотря на его гетерономный характер? Существуют два рассуждения, направленных на достижение этой цели. Первое сосредоточено на демонстрации того, что сомнительные с точки зрения морали свойства стыда не так уж велики. Другими словами, оно демонстрирует, что стыд не столь уж гетерономен. Второе направление связано с доказательством того, что сомнительные свойства стыда не столь уж сомнительны. Другими словами, его гетерономность не имеет решающего значения. Она не то чтобы совсем не важна, но просто должна оцениваться вместе с другими свойствами этого переживания, и другие свойства могут компенсировать недостаток автономности.

Первая стратегия реабилитации стыда апеллирует к его внутренней составляющей и возникающей на ее основе дистанции по отношению к реальной аудитории и ее суждениям. Тем самым может быть блокирован первый аргумент против присутствия внешних санкций в морали и частично – второй. Однако третий аргумент практически не затрагивается. Как мы уже видели на примере ранних философских интерпретаций стыда, стыд предполагает существенную избирательность в отношении тех, чье суждение вызывает эту негативную эмоцию. Кроме того, стыдящийся человек может быть сосредоточен на воображаемом и лишь возможном суждении значимого другого. Некоторые современные исследователи уделяют специальное внимание данному обстоятельству. И не только те, которые пытаются доказать, что сущность стыда никак не связана с внешним источником негативных переживаний. Для представителей аристотелевской традиции понимания стыда способность этого чувства обособляться от реального осуждения служит указанием на то, что опирающийся на стыд моральный выбор сочетает в себе две очень важные характеристики. Он не является сугубо конформистским, но при этом не игнорирует включенность морального субъекта в систему межличностных связей и зависимостей.

Феноменологический анализ «внутреннего стыда» попытался провести Гилберт. Он отождествляет «внутренний стыд» с переживанием собственной приниженности и неадекватности, которое порождено не просто несоответствием желанному образу самого себя, а опасной близостью своих реальных свойств к полной противоположности этого образа. В ситуативных своих проявлениях такой стыд не инициирован извне и встроен в процессы независимой самооценки. Внешний и внутренний стыд, по Гилберту, не имеют жесткой взаимной связи. В отношении какого-то конкретного предмета внутренний стыд вполне может не сопровождаться внешним стыдом (если люди, высказывающие оценки, не являются для меня значимыми другими) или, наоборот, не сопровождать внешний стыд (если, несмотря на мою эмоциональную уязвимость для чужой оценки, убеждения подсказывают мне, что эта оценка неверна). Однако автономность внутреннего стыда у Гилберта далека от абсолютной. Во-первых, понимание собственной приниженности и неадекватности 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 вос-

поминаний о внешнем пристыжении). В-третьих, социальная непривлекательность соотносится с конструируемым на основе воспоминаний образом значимой для человека публики²⁴. Недавние исследования, опирающиеся на модель Гилберта, показали, что внутренний стыд формируется на основе тех детских воспоминаний, в которых задействованы люди, вызывающие привязанность²⁵.

Этическое осмысление внутреннего стыда содержится в одной из поздних работ Б. Уильямса. Уильямс демонстрирует, что некоторые формы стыда очень мало зависят от реальных оценок окружающих людей. Они ориентированы на мнение воображаемого другого, и этот другой определяется именно «в этических категориях», как тот, «чи 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»²⁶. Таким образом, выбор людей, суждение которых значимо для моей самооценки, превращается в подобие выбора самого закона, по которому я действую и на основе которого обо мне судят. Такой стыд предоставляет моральному субъекту очень широкие возможности для свободного самоопределения. Учитывая это, невозможно утверждать, что стыдящийся человек неизбежно оказывается рабом чужого мнения или исполняет нравственные нормы только в меру видимости своих поступков для других людей. Однако описанные Гилбертом и Уильямсом формы стыда создают другую проблему. Исследователю этих форм приходится доказывать, что использование по отношению к ним слова «стыд» не является простой условностью. Ведь образ судящей аудитории (так же как смитовский образ незаинтересованного наблюдателя) может оказаться всего лишь средством для выбора правильного поступка или актуализации чувства вины. Уильямс осознает это затруднение и специально подчеркивает, что элемент гетерономности во внутреннем стыде не сходит на нет. Такой стыд не сливается с абсолютно независимой самооценкой, а воображаемый другой не превращается в «резонатор внутреннего голоса». Он, как замечает Уильямс, 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»²⁷. Мне представляется, что предложенное Уильямсом описание стыда довольно эффективно противостоит попыткам вытеснить стыд за пределы морального опыта. Но оно не отвечает прямо на вопрос о том, зачем нужен стыд в морали, наряду с более автономными формами самооценки и санкциями.

Второе направление реабилитации стыда отвечает именно на этот вопрос. Оно акцентирует важность данного переживания для морали, что нейтрализует все три аргумента в пользу ограничения моральных санкций внутренними. Самый простой и прямолинейный его вариант просто подчеркивает необходимость стыда для эффективного воплощения нравственных ценностей в обще-

²⁴ *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. N. Y., 2007. P. 294–297.

²⁵ *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. P. 217–244.

²⁶ *Williams B.* *Shame and Necessity*. Berkeley, 1993. P. 84.

²⁷ *Ibid.*

ственной практике. Например, современные философы-коммунитаристы часто ведут речь о свойственных идеологии либерализма завышенных надеждах на роль саморегулирующихся, автономных личностей в обеспечении стабильного общественного порядка. Высокий уровень социальной культуры и гражданская активность, с их точки зрения, невозможны без активизации и возрождения механизмов стыда²⁸. Однако есть и гораздо более тонкие варианты подобной аргументации. Они же и более убедительные, поскольку прямой переход от благотворного социального эффекта переживаний к их моральному статусу сохраняет определенный логический разрыв: страх правового наказания также полезен для общества, но лишение свободы или штраф не превращаются в силу этого в моральные санкции. Такой разрыв может быть преодолен только в том случае, если апелляция к социальной полезности стыда производится на фоне уточненных представлений о самой морали.

Одно из таких представлений предложено в последние годы Апресяном. Оно противопоставлено тем философским концепциям морали, которые акцентируют свое внимание на какой-то одной стороне этого явления и абсолютизируют ее. Упрек в односторонности относится в основном к кантианскому образу морали, а конечная цель критики Апресяна состоит в том, чтобы расширить пространство морали за границы, установленные Кантом, и разглядеть мораль «в жизненности человеческих отношений». Первая поправка Апресяна к кантианскому образу морали – приоритет ценностей над мотивами. Его признание дает возможность «различать проявления [морали] за пределами осознанного долженствования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей»²⁹. Если смысловым центром морального опыта являются именно ценности, то мотивы совершения поступков, соответствующих нравственному требованию и имеющих моральную значимость, могут быть разными: это «и подражание, и послушание, и сочувствие, и убеждение»³⁰. При этом опасение порицаний со стороны реальной или воображаемой аудитории, сопровождающееся признанием тех ценностных установок, которые стали основой негативной оценки, оказывается в самом центре возникающего континуума мотивов: между непосредственным уважением к требованию (или защищаемому им интересу) и страхом наказания. Таким образом, возникают все основания сохранить за стыдом хотя бы тот статус, который придавался ему Аристотелем и Фомой Аквинским: если не добродетель, то хотя бы похвальная страсть.

Вторая поправка – признание центрального значения коммуникативного источника нравственного долженствования. Отталкиваясь от локковского представления о «законе репутации», Апресян выявляет тот аспект морали, в рамках которого поведение людей формируется не просто на основе добросовестного исполнения ими требований, а в результате взаимного внимания к ожиданиям друг друга, выраженным в суждениях одобрения и порицания³¹.

²⁸ Напр.: Etzioni A. Monochrome Society. Princeton, 2001. P. 37–47. На той же основе пытается реабилитировать стыд далекая от спора коммунитаризма и либерализма Дж. Джеккет (*Джеккет Дж. Зачем нам стыд? Человек vs общество*. М., 2016).

²⁹ Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 45.

³⁰ Там же. С. 46.

³¹ Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // *Этическая мысль*. 2011. Вып. 11. С. 5–12.

Хотя решающую роль в этом процессе играют те суждения, которые предупреждают или предостерегают действующее лицо по поводу еще несовершенно поступков, определенное значение имеют и ретроспективные реакции другого: «одергивания», «осуждения», «упреки»³². В сочетании с адекватным эмоциональным откликом на них со стороны самих действующих лиц эти суждения и образуют такое явление, как стыд. Таким образом, нравственно чувствительный человек определяется не только своей способностью отзываться действием на обобщенное нормативное требование или на уязвимое положение другого человека, но и способностью принимать близко к сердцу мнение других о себе, заботиться о своей репутации.

Другой образец реабилитации стыда, сопровождающейся реконцептуализацией морали, предложила Ч. Кэлхун. Она исходит из того, что моральное значение стыда можно определить только в том случае, если мы разберемся с соотношением двух ипостасей морального субъекта и самой морали. С одной стороны, мораль это система ценностей и нормативных стандартов. В ее отношении моральные субъекты являются большими или меньшими «знатоками» – существами, способными отделять правильное от неправильного. В этой перспективе (она называет ее «эпистемологической») вес суждения другого человека определяется тем, что оно ведет к пробуждению нашей собственной способности взвешивать моральные доводы. Порицание другого значимо лишь постольку, поскольку в перспективе оно может оказаться правильным. Однако мораль это еще и «социальная практика», разделяемая с другими людьми. В ее рамках вес суждения другого человека определяется признанием его в качестве «соучастника» в совместном предприятии. И этот вес уже не связан с признанием оправданности порицания. Мораль как социальная практика возможна лишь тогда, когда ее участники имеют некую общую цель, достижение которой порождает нравственные проблемы, требующие нормативного регулирования. Общаясь между собой, они вырабатывают и поддерживают общую нормативную систему и в качестве участников этого процесса значимы друга для друга. Переживание стыда отвечает именно этой значимости, а его эпистемологическое значение минимально. Стыдясь, моральный субъект отзывается на негативное суждение другого участника практики, который выражает свое понимание норм, вырабатываемых коллективным «мы», и ожиданий общества от своих членов. Поэтому даже не разделяемое мной порицание со стороны другого человека является вполне обоснованным поводом для стыда. Ответом на содержательное несогласие с чужими оценками должна быть не избирательность стыда (нечувствительность к некоторым порицаниям), а деятельность по преобразованию сообщества и его оценочных стандартов³³.

На мой взгляд, позиция Кэлхун является излишне радикальной. В ней происходит такая же абсолютизация отдельного аспекта морали, как и в кантианском автономизме. Если пользоваться понятиями Апресяна, Кэлхун разрывает живую связь между «перфекционистским» и «коммуникативным» измерениями морали и абсолютизирует последнее. Прямым результатом этого оказывается некорректное понимание некоторых коммуникативных ситуаций, связанных со стыдом, и нечувствительность к проблеме степеней этого

³² Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 53.

³³ Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

переживания. Так, в описываемом Кэлхун случае с пристыжением, которое его реципиент не разделяет, должно иметь место скорее пристальное внимание к мнению другого, связанное с отсутствием уверенности в том, что твоя способность распознавать моральные ценности и применять их коллективные интерпретации является безошибочной. Уместной была бы и готовность к обсуждению чужих оценок. Стыд же, являющийся болезненным переживанием недостатков собственной личности, вряд ли служит адекватной формой признания «судящего другого» в качестве значимого члена сообщества. Он возникает лишь на основе согласия с чужими негативными оценками, и мера такого согласия определяет степень стыда.

Недостатки концепции Кэлхун свидетельствуют о том, что, осуществляя моральную реабилитацию стыда, нельзя отбрасывать тезис о его относительной и ограниченной автономности. Как мне представляется, эффективный подход к решению этой задачи должен включать все три упомянутых выше элемента: а) указание на соединение в стыде автономных и гетерономных составляющих (в духе понимания стыда Уильямсом), б) утверждение о присутствии в морали полуавтономных способов регулирования поведения (следующее в русле концепции Апресяна), в) доказательство положительной социальной роли стыда (на уровне индивидуальной и коллективной деятельности).

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11. М., 2011. С. 5–29.
- Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.
- Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
- Гофман Э.* Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009. 319 с.
- Гусейнов А.А.* Моральная демагогия как средство апологии насилия // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 5–12.
- Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34.
- Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика: Учебник. М.: Гардарики, 1998. 472 с.
- Джеккет Дж.* Зачем нам стыд? Человек vs общество. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 244 с.
- Дробницкий О.Г.* Моральная философия. Избр. тр. М.: Гардарики, 2002. 522 с.
- Дробницкий О.Г.* Санкция (моральная) // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. М.: Политиздат, 1981. С. 196–197.
- Кули Ч.* Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуал. Кн., 2000. 320 с.
- Милль Дж.С.* Утилитаризм. Ростов н/Д.: Донской издат. дом, 2013. 240 с.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. К.: Ника-Центр, 2014. 736 с.
- Calhoun C.* An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

- Crisp R.* Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick // *Proceedings of the British Academy*. 2001. Vol. 109. P. 117–122.
- Frankena W.* Is Morality a Purely Personal Matter? // *Midwest Studies in Philosophy*. 1978. Vol. III. P. 122–132.
- Gilbert P.* Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // *Social Research*. 2003. Vol. 70. No. 4. P. 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. N. Y.: The Guilford Press, 2007. P. 283–309.
- Gilbert P.* The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy // *British Journal of Medical Psychology*. 1997. Vol. 70. No. 2. P. 113–147.
- 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. P. 217–244.
- Mead M.* *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1937. 531 p.
- Mill J.S.* Remarks on Bentham's Philosophy // *Mill J.S. The Collected Works*. Vol. 10. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 3–18.
- Miller D.E.* Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology // *Utilitas*. 1998. Vol. 10. No. 1. P. 68–82.
- Scheff T.J.* Shame in Self and Society // *Symbolic Interaction*. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 239–262.
- Williams B.* *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

On the Moral Significance of Shame

Andrey Prokofyev

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper shows that shame remains the important moral phenomenon despite being the reaction to an actual or imaginary external blame or ridicule. The first step of the research is the reconstruction of the old tradition to interpret shame as the pain from ignominy or the painful anticipation of possible ignominy. The tradition goes back to Aristotle and is relatively widespread in modern cultural anthropology (conception of 'cultures of shame' and 'cultures of guilt'), sociology (the T. Scheff's identification of shame with the reaction to the threat to the social bond), and psychology (the P. Gilbert's hypothesis of the inseparable tie between shame and the management of social attractiveness). In ethical theory shame is described as a moral sanction of a peculiar kind: ideal but not completely internal. The shame feeling falls beyond the scope of moral phenomena if we presuppose that all moral sanctions are internal. This supposition is usually inferred from the thesis that genuine moral perfection can be attained only through completely autonomous choice (other version: moral perfection is identical with the capacity to autonomous choice). To defend the moral status of shame the author uses two strategies. The first one is to demonstrate that shame feeling is not so heteronomous to be independent from moral beliefs of the ashamed person. The second strategy is to propose such an understanding of morality that allows partly heteronomous character of moral motivations.

Keywords: moral self-evaluation, moral emotions, shame, moral sanctions, moral autonomy, heteronomous motivations in morality

References

- Apresyan, R.G. “Kommunikativnyi istochnik moral'nogo dolzhenstvovaniya” [Communicative Source of Moral Imperativity], *Eticheskaya mysl'*, 2011, vol. 11, pp. 5–29. (In Russian)
- Apresyan, R.G. “Smysl morali” [The Sense of Morality], *Moral'. Raznoobrazie ponyatii i smyslov: K 75-letiyu A.A. Guseinova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov], ed. by O. Zubetz. Moscow: Al'fa-M Publ., 2014, pp. 35–63. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 54–294. (In Russian)
- Benedict, R. *Khrizantema i mech: Modeli yaponskoi kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 256 p. (In Russian)
- Calhoun C. “An Apology for Moral Shame”, *Journal of Political Philosophy*, 2004, vol. 12, no. 2, 127–146 pp.
- Cooly, Ch. *Chelovecheskaya priroda i sotsial'nyi poryadok* [Human Nature and the Social Order]. Moscow: Ideya-Press, 2000. 320 p.
- Crisp, R. “Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick”, *Proceedings of the British Academy*, 2001, vol. 109, pp. 117–122.
- Drobnitskiy, O.G., “Sanktsiya (moral'naya)” [Sanction (moral)], in: *Slovar' po etike* [Dictionary of Ethics], ed. by I.S. Kohn. M.: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1981. pp. 196–197.
- Drobnitskiy, O.G., *Moral'naya filosofia: Izbrannye Trudy* [Moral Philosophy: Selected Works], Moscow: Gardariki Publ., 2002. 522 p.
- Frankena, W. “Is Morality a Purely Personal Matter”, *Midwest Studies in Philosophy*, 1978, vol. 3, pp. 122–132.
- 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: The Guilford Press, 2007, pp. 283–309.
- Gilbert, P. “The Evolution of Social Attractiveness and its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy”, *British Journal of Medical Psychology*, 1997, vol. 70, no. 2, pp. 113–147.
- Goffman, E. *Ritual vzaimodeistviya: Ocherki povedeniya litsom k litsu* [Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior]. Moscow: Smysl Publ., 2009. 319 p. (In Russian)
- Guseinov, A.A. “Moral'naya demagogiya kak sredstvo apologii nasiliya” [Moral Demagogogy as an Instrument of the Apologia of Violence], *Voprosy filosofii*, 1995, no. 5, pp. 5–12. (In Russian)
- Guseinov, A.A. “Nravstvennost' v svete negativnoi etiki” [Morality in the Light of Negative Ethics], *Moral'. Raznoobrazie ponyatii i smyslov: K 75-letiyu A.A. Guseinova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov], ed. by O. Zubetz. Moscow: Al'fa-M, 2014, pp. 13–34. (In Russian)
- Guseinov, A.A., Apresyan, R.G. *Etika: Uchebnik* [Ethics: Textbook for Universities]. Moscow: Gardariki Publ., 1998. 472 p. (In Russian)
- Jacquet G. Zachem nam styd? Chelovek vs. obshchestvo [Is Shame Necessary? New Uses for an Old Tool]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2016. 244 p. (In Russian)
- 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. 531 p.
- Mill, J.S. “Remarks on Bentham’s Philosophy”, in: J.S. Mill, *The Collected Works*. Vol. 10. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 3–18.
- Mill, J.S. *Utilitarizm [Utilitarianism]*. Rostov-na-Donu: Donskoi izdatel’skii dom, 2013. 240 p.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii. Ch. II–II. Voprosy 123–189 [Summa Theologica, II–II, quest. 123–189]*. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2014. 736 p.
- Miller, D.E. “Internal Sanctions in Mill’s Moral Psychology”, *Utilitas*, 1998, vol. 10, no. 1. pp. 68–82.
- Scheff, T.J. “Shame in Self and Society”, *Symbolic Interaction*, 2003, vol. 26, no. 2, pp. 239–262.
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.