

А.В. Прокофьев

Корень всей нравственной жизни человека (моральная философия Владимира Соловьева и проблема стыда)*

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

В статье проанализированы представления выдающегося русского философа В.С. Соловьева о стыде. Теоретической целью данного обращения к моральной философии Соловьева служит выявление аргументов, позволяющих снять с эмоции стыда подозрение в ее неморальном или квази-моральном характере. Одним из оснований этого подозрения служит то обстоятельство, что общераспространенный опыт переживания стыда привязан не только к нарушению норм, предписывающих воздержание от вреда, помощь и заботу, но и к различным сексуальным табу. При определенном понимании морали стыд оказывается эмоцией, заставляющей рассматривать неморальные требования в качестве моральных, а значит – дезориентирующей морального субъекта. Соловьев же настаивает на том, что половой стыд является центральным по своему значению нравственным переживанием. При этом он опирается на аргументы, отталкивающиеся от общего нравственного смысла полового стыда, его центральной роли для аскетической нравственности и его тесных связей с нравственностью альтруистической. Автор статьи предпринимает попытку оценить эту аргументацию, исходя из данных современной психологии морали и достижений современной этической теории.

Ключевые слова: этика, нравственные эмоции, половой стыд, аскетическая мораль, альтруистическая мораль, В.С. Соловьев

Проблематизация стыда в этике

Историко-этический анализ, содержащийся в данной статье, необходимо предварить несколькими замечаниями, которые задают теоретический контекст моего обращения к этическому наследию Владимира Сергеевича Соловьева. Они касаются общего смысла морали и места стыда в моральном опыте. Как известно, мораль является одной из сфер духовно-практического самопреобразования и саморегулирования индивидов. Она включает в себя набор нормативных ориентиров: ценностей, принципов, частных запретов и предписаний, а также совокупность способов их актуализации в сознании и поведении человека. Индивидуальная значимость нормативного содержания морали может опираться на непосредственное признание нравственного образа жизни совершенным и обязательным либо на переживание и предвосхищение реактивных негативных эмоций. В последнем случае готовность

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

следовать требованиям морали поддерживается пониманием того, что нарушающий их поступок, несмотря на наличие сильных гедонистических или прагматических мотивов к его совершению, с большой вероятностью повлечет за собой болезненную психическую реакцию – какую-то из форм негативного отношения к себе самому. Эта часть морального опыта определяется ретроспективным или предвосхищающим поступок переживанием угрызений совести, вины, моральных сожалений, стыда.

Предметом данной статьи со стороны этической теории будет именно переживание стыда, которое можно охарактеризовать как страдание, вызванное несоответствием личности идеалу, причем непосредственным выражением стыда является ощущение собственной приниженности и отвратительности, возникающее в силу того, что твои поступки или свойства оказались достойными осуждения, презрительного отношения, насмешки со стороны окружающих, либо в действительности подверглись им. Эту эмоцию теоретики часто наделяют такими негативными определениями, как «гетерономная», «деструктивная», «архаическая» и т. д. Основные аргументы, на которые опирается дискредитация стыда в этике, таковы: а) стыд зависит от оценки поступков морального деятеля другим человеком и в силу этого не обеспечивает подлинного нравственного совершенства; б) стыд разрушителен для личности стыдящегося человека и его отношений с другими людьми; в) стыд сопровождает нарушение некоторых требований, не имеющих морального значения, и тем самым способствует их возвышению до уровня фундаментальных нравственных принципов.

В центре данного исследования будет находиться третье возражение. Оно опирается на тот факт, что переживание стыда в общераспространенном нравственном опыте связано не только со случаями пренебрежения интересами другого человека, но и с нарушением этикетных правил, локальных традиций и, в особенности, более или менее строгих табу, связанных с телесностью и сексуальностью. В этической теории преобладает та точка зрения, что моральные ценности регулируют именно поступки, затрагивающие интерес другого человека. Мораль в этой перспективе отождествляется с теми требованиями, которые выражают уважительное и заботливое отношение к каждой человеческой личности. Отсюда вполне закономерно следует вывод, что стыд выступает в качестве такого явления, которое размывает границы морали с другими ценностно-нормативными сферами, дезориентирует морального субъекта, создает нормативную неразбериху. Однако вывод этот не является бесспорным, поскольку он может игнорировать какие-то важные свойства или условия существования морали.

Стыд и альтернативы этической теории

Мне представляется, что анализ этики В.С. Соловьева, положившего в основу своего понимания морали именно стыд, причем в той его части, которая относится к предметам половой сферы, позволяет выявить некоторые направления реабилитации стыда по отношению к охарактеризованному выше обвинению. Данная статья не ставит своей целью целостную реконструкцию теоретической этики и нравственного учения Соловьева в контексте его метафизических представлений. Она лишь раскрывает место стыда в его философской системе. Впрочем, и решение этой задачи в значительной мере подчинено общей теоретической установке исследования – выявлению и оценке аргументов в защиту стыда в качестве подлинно нравственной эмоции, что ведет к выпадению из поля зрения некоторых интересных сюжетов, присутствующих в трактате «Оправдание добра» и полемике вокруг него.

Свое обсуждение темы стыда в этике Соловьева я хотел бы начать с фрагмента из «Оправдания добра», в котором он демонстрирует понимание альтернатив, возникающих перед философией морали в связи с этим феноменом. В данном фрагменте

Соловьев фиксирует не только неотъемлемую связь стыда и предметов половой сферы, но и существенное дополнительное обстоятельство. «Во всех языках, – пишет Соловьев, – насколько мне известно, слова, соответствующие нашему “стыд”, неизменно отличаются двумя особенностями: 1) связью с предметами половой сферы (αἰδώς, αἰδοία, pudor – pudenda, honte – parties honteuses, Scham – Schamtheile) и 2) применением этих слов ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований вообще» [Соловьев, 1988, с. 224]. Эти особенности словоупотребления можно интерпретировать двояко. С одной стороны, их можно принять за указание на присутствующие в глубине самой морали зависимости и взаимосвязи, а значит – сделать непосредственной основой для понимания роли стыда в моральном опыте. С другой стороны, они могут восприниматься как такие свойства языка морали, которые не имеют отношения к реальной структуре и иерархии нравственных ценностей (т. е. отражают генезис морального сознания, но представляют при этом исключительно исторический интерес).

Соловьев упоминает о возможности второй реакции и даже рассматривает два ее варианта. Во-первых, теоретик может «отрицать особое половое значение стыда (или специальную постыдность плотских отношений между полами)» [там же]. Другими словами, следовать за той тенденцией в развитии морального сознания, которая ассоциирует мораль исключительно с ограничениями действий, причиняющих или не предотвращающих вред другому человеку. Несмотря на этимологию слов, обозначающих стыд, в рамках реформированного, очищенного морального опыта переживание стыда может и должно быть привязано исключительно к нарушениям норм альтруистического поведения. Как стало очевидно из вводного раздела статьи, именно эта позиция является одной из причин, заставляющих искать пути реабилитации общераспространенных представлений о стыде. Во-вторых, теоретик может «ограничивать стыд *одним этим* [т. е. связанным с сексуальностью] значением» [там же]. В этом случае половой стыд может считаться внутриморальным феноменом, но его роль будет связана исключительно с регулированием проявлений человеческой телесности (т. е. он будет вполне оправданным эмоциональным откликом на нарушение особой «половой морали»).

В обсуждаемом фрагменте «Оправдания добра» Соловьев отбрасывает оба этих подхода к стыду, опираясь на требование доверия к живому языку [там же]. Однако он не является сугубым традиционалистом. Язык, по его мнению, заслуживает доверия лишь в связи с тем, что он фиксирует истину, которую мыслитель может и должен артикулировать в виде рассуждения. Отсюда следует, что традиционалистский аргумент в пользу фундаментального значения стыда для морали может быть для Соловьева лишь вспомогательным. Каковы же в таком случае основные?

Нравственный смысл полового стыда

Первый из них связан с нравственным смыслом стыда. Если взять стыд в его изначальной, самой простой и базисной форме, то он сводится у Соловьева к двум явлениям – сокрытию от других «физиологического акта» совокупления и «нежеланию оставаться в природной наготe» [там же, с. 121]. Психологические корреляты стыда, упоминаемые философом, указывают как на его проспективную, упреждающую форму – «аффект страха перед... нарушением» нормы, так и на ретроспективную, воздающую – аффект «скорби о нарушении совершившемся» [там же, с. 139]. Предельно общий, еще не нравственный, а, скорее, антропологический, смысл полового стыда состоит в том, что он является изначальным способом разотождествления человека с материальной природой, в том числе, с материальным субстратом своего существования. Такой стыд есть простейшее, но фундаментальное свидетельство причастности людей к иному, духовному уровню существования и простейшая фор-

ма понимания такой причастности: «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только это природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее» [там же, с. 123].

Если вести речь уже не об антропологическом, а о более узком и вторичном – нравственном смысле полового стыда, то стыд оказывается у Соловьева той способностью, внутри которой в первичных формах присутствуют разделение добра и зла и свободный выбор между ними. Комментируя библейский сюжет о грехопадении, Соловьев отождествляет появление стыда с возникновением «нравственного самосознания». «Животные бывают добрыми и злыми, – пишет он, – но различие добра и зла, как таковых, не существует в их сознании. У человека это познание добра и зла... дано непосредственно в отличительном для него чувстве стыда» [там же, с. 132]. Стыдясь некоторых проявлений своей телесности или вернее некоторых способов обращения с нею, люди сталкиваются с тем обстоятельством, что в их действиях может быть нечто, имеющее характеристику: «это не добро, это недолжно, это недостойно» [там же, с. 133]. Одновременно стыд дает им первичное представление о высокой значимости (ценности) человека как существа, не сводящегося к своей материальной основе, о его возвышенном положении по отношению к остальной природе. Соловьев напрямую связывает стыд с «самоутверждением нравственного достоинства» [там же, с. 135]. На первом шаге это лишь собственное достоинство стыдящегося индивида, а не достоинство ближнего. Однако без признания первого вряд ли возможно признание второго.

Нравственный смысл полового стыда, обнаруженный Соловьевым, может быть подтвержден только при условии доказательства двух свойств этого переживания – его исключительно человеческого характера и неутилитарности. Соловьев утверждает, что у стыда нет аналогов в животном мире и что это переживание свойственно человеку даже в самом «диком и неразвитом» состоянии. Все свидетельства обратного, по его мнению, являются иллюзиями, поскольку связаны а) с присутствием иначе организованного опыта стыда, чем у того, кто выносит свое суждение о полном бесстыдстве другого, б) с проявлениями «наследственного или приобретенного скотоподобия», в) с преодолением сильного и устойчивого чувства стыда на основе искаженной религиозной мотивации [там же, с. 122–123].

Что касается тезиса о невозможности считать стыд порождением полезности или выгоды (т. е. «проявлением инстинкта животного самосохранения – индивидуального или общественного»), то Соловьев выводит его истинность из неудачи любых попыток объяснить стыд, ссылаясь на необходимость предотвратить вредные последствия половых излишеств. Эти попытки терпят крах, поскольку стыд является либо лишним средством достижения этой цели (у нормального человека «пагубные излишества» предотвращаются «простым чувством удовлетворенной потребности»), либо неэффективным (если даже «самый основной и могущественный инстинкт», инстинкт самосохранения, оказывается бессилён против них, то «производный инстинкт стыда» – тем более) [там же, с. 125]. Для Соловьева тезис о неутилитарности стыда очень важен. Он азартно втягивается в полемику с Б.Н. Чичериным по поводу некоторых частных возражений против этого тезиса [Соловьев, 1897, с. 674–675]. Однако никак не реагирует на юмовскую по своему смыслу и, возможно, по истокам общую концепцию стыда, предложенную Чичериным. Она возводит стыд к регулированию половых отношений не в связи с «пагубными злоупотреблениями», а в интересах сохранения тех или иных социальных структур (прежде всего, семьи) [см.: Чичерин, 1897, с. 224]. Это тем более странно, что Соловьев хорошо понимает, что обсуждаемая им полезность стыда может быть как индивидуальной, так и общественной.

Почему же среди прочих проявлений материального начала в человеческой жизни именно половое влечение с его анатомо-физиологическими коррелятами оказывается основным поводом для переживания выделенности человека, пробным камнем

человеческого (оно же – нравственное) достоинства? Критики «Оправдания добра», Б.Н. Чичерин и Е.Н. Трубецкой, рассматривали сосредоточенность моральной философии Соловьева на половом (генитальном) стыде как недостаточно обоснованную и ставили под вопрос его мнение о том, что такой стыд можно считать свидетельством разотождествления человека с органической природой как таковой и во всех ее проявлениях. В этой связи они приводили пример такого не менее важного выражения животной природы в человеке, как питание, которое не сопровождается нормами, требующими сокрытия приема пищи [см.: Чичерин, 1897, с. 596; Трубецкой, 1913, с. 90].

Однако у Соловьева имеется несколько довольно интересных доводов в пользу исключительной роли половой сферы для человеческого самосознания и морали. В некоторых фрагментах «Оправдания добра» он просто указывает на то, что половое влечение есть «самое яркое и сильное» (или «сильное, яркое и прочное») в числе проявлений овладевающей человеком животной природы [Соловьев, 1988, с. 135, 146]. В других случаях объяснение включает больше нюансов. Половое влечение отличают не только сила и яркость, но и особое отношение к духовным явлениям – обманчивая близость к духу и способность не просто вытеснять духовное, но подчинять и захватывать его [там же, с. 138–139]. Наконец, самым сложным и многосторонним объяснением является метафизически ориентированное рассуждение из главы «Оправдания добра», носящей название «Единство нравственных начал». Половая сфера, по мнению Соловьева, является не одной из рядоположенных органических сфер, а «средоточием органического бытия». В ней животные поднимаются хотя и не до осознания, но до переживания сущности собственной жизни, которая превосходит по своему значению важность их индивидуального существования. Эта сущность связана с обеспечением бесконечности жизни рода. Однако соприкосновение с бесконечностью в данном случае является ущербным, абсолютно недостаточным. Оно не увековечивает индивида, а поглощает и уничтожает его в череде рождений и смертей. Именно поэтому человек заявляет родовому началу в себе: «Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе». Самоопределение человека ни в какой иной области не могло бы быть столь же полным и радикальным, нигде он не мог бы противопоставить себя «самой сущности того закона природы, которому подчиняется весь органический мир» [там же, с. 224–225].

Стыд в аскетической нравственности

Второй аргумент Соловьева в пользу морального статуса полового стыда таков: стыд есть центральная эмоциональная реакция на нарушения самых разных норм, принадлежащих к аскетической нравственности. Если это так, то стыд, несмотря на кажущуюся гетерогенность и синкретичность, безусловно, остается моральным феноменом. При этом тезис о связи стыда и аскетической нравственности не тождественен второму из способов «отречения» от живого языка морали, обсуждаемому Соловьевым. Ведь сторонник этого тезиса не сводит стыд к половой морали, а признает за ним более широкое значение. В полемике с Чичериным Соловьев пишет о том, что лишь при предложенном его критиком извращенном понимании текста «Оправдания добра» стыд вообще и половой стыд, или половая стыдливость, оказываются одним и тем же явлением. Соловьев считает, что «против этого извращения были приняты меры предосторожности, например, в таком замечании: “малодушная привязанность к смертной жизни так же постыдна, как и отдача себя половому влечению”» [Соловьев, 1897, с. 682]. Таким образом, по мнению Соловьева, хотя половой стыд является однозначным центром и основой аскетической нравственности, тесно связанные с ним, но не тождественные ему иные формы стыда сопровождают самые разные проявления аскетического самосовершенствования. «Чувство стыда при своей первичной и коренной связи с фактом половой сферы перехватывает, однако,

за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы во всякой области отношений» [Соловьев, 1988, с. 60].

При этом необходимо подчеркнуть, что само по себе наличие моральных требований аскетического, а не альтруистического содержания не порождает никакой проблемы для Соловьева. Принадлежность аскетических предписаний к сфере морали обладает для него непосредственной очевидностью – она аксиоматически принимается как нетеоретическим («простым») моральным сознанием, так и философией морали [там же, с. 151]. Когда Соловьев обвиняет Чичерина в том, что тот считает «нравственные требования и нормы аскетизма» «произвольной выдумкой» автора «Оправдания добра», он утверждает, что его критик проявляет «глубокое неведение относительно нравственной природы человека и ее высших запросов» [Соловьев, 1897, с. 672]. Странно при этом лишь то, что приписываемое Чичерину полное отрицание аскетической нравственности представлено Соловьевым как изобретение его оппонента, связанное с частными полемическими целями в дискуссии о нравственной роли стыда¹. В действительности же после критического анализа Дж. С. Миллем обязанностей перед самим собой отождествление морали с предписанием не причинять вред другим людям было достаточной распространенной позицией [Милль, 1995, с. 357–358].

Каким же образом первичное переживание стыда переносится на другие предметы, или «перехватывает» за пределы своего первоначального, полового, или генитального, пространства? Этот процесс можно реконструировать исходя из описания Соловьевым генезиса аскетических добродетелей. В целом добродетели рассматриваются им как «результат взаимодействия» между одной или несколькими природными основами нравственности и «умственной стороной человека» [Соловьев, 1988, с. 52]. Именно такое взаимодействие превращает стыд из непосредственного, спонтанного переживания в осознаваемое моральным субъектом негативное следствие нарушения всеобщей нормы. Оно же делает стыд эмоцией со смещающимся фокусом.

Соединение стыда с осознанием нарушения нормы, но еще без какого-либо смещения фокуса имеет место в случае с сексуальными отношениями (вернее, с «безмерным и слепым влечением... к внешнему, животному-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения») [там же, с. 146]. Добродетель целомудрия (Соловьев называет ее также добродетелью «половой стыдливости»), противостоящая порочному помыслу сладострастия, прямо опирается на «непосредственное чувство стыда». Минимальное смещение фокуса происходит в случае распространения осознанных форм полового стыда на иные сферы человеческой жизни, в которых, как и в половой, телесные отправления порождают положительное наслаждение, а предвосхищение этого наслаждения связано с активной деятельностью воображения. Таковы питание и употребление крепких напитков. Общий принцип аскетизма охватывает их без каких-то специальных пояснений и оговорок, а душевные состояния, связанные с потерей контроля над собой в области питания и применения возбуждающих средств, получают статус постыдных самым естественным образом. Не случайно в главе «Оправдания добра» «О добродетелях» все это пространство морального саморегулирования Соловьев относит к области действия одного и того же нравственно значимого индивидуального свойства – «воздержности» или «умеренности» [там же, с. 186].

Однако существуют такое нормативное содержание морали и такие формирующиеся на его основе стороны нравственного опыта, которые, несмотря на их принадлежность к сфере «отношений к себе самому», невозможно рассматривать как про-

¹ В «Оправдании добра» под похожее обвинение попадает А. Шопенгауэр. При этом он также рассматривается Соловьевым как своего рода загадочное исключение из правил [Соловьев, 1988, с. 164].

стые «проявления» аскетической добродетели. Для них Соловьев применяет иную формулировку: «видоизменения добродетели аскетической» [там же, с. 57]. В подобных случаях он пишет также об осуждении недостатка какой-то иной добродетели «по норме» недостатка половой стыдливости [там же, с. 131]. Ряд «видоизменений» открывает добродетель храбрости, или мужества. Она, в отличие от половой стыдливости, возвышает человека над инстинктом не родового, а личного самосохранения. У храбрости, и это еще одно ее отличие, имеется аналог в животной жизни – хищнический инстинкт разрушения, который способен заглушать голос инстинкта самосохранения. Однако, «в силу нашей высшей природы и приводящей рефлексии это качество принимает новый смысл, связывающий его с корнем собственно человеческой нравственности – стыдом». Отсутствие силы духа по отношению к угрозам жизни и здоровью – по аналогии с отсутствием силы духа по отношению к плотским влечениям – осуждается как постыдное или недостойное [там же, с. 131].

Схожее положение занимает добродетель великодушия (в качестве синонима Соловьев использует сочетание слов «духовное мужество»). Как половая стыдливость и обычная храбрость, великодушие есть форма самоутверждения духа по отношению к материальной стороне бытия человека, а значит – форма утверждения человеческого достоинства. Но материальное, в данном случае, оказывается существенным образом удалено от телесного, плотского. Это «материя», относящаяся к сфере социальной коммуникации и внешним основам людского благосостояния. Великодушный человек не настаивает «на своих материальных правах в ущерб другим», не связывает «свою волю с низшими житейскими интересами (наприм., тщеславием)», не ставит «спокойствие своего духа... в зависимость от материальных случайностей». Противоположная линия поведения рассматривается им как постыдная [там же, с. 194]. Применительно к имущественным благам нравственная установка великодушия получает выражение в добродетели бескорыстия, в перспективе которой стыд вызывают корыстолюбие и скупость [там же].

Смещение фокуса первоначальных проявлений стыда играет большую роль и в рамках сложных, или составных, добродетелей, тех, которые имеют как аскетическую, так и альтруистическую или религиозную подоплеку. К примеру, добродетель терпеливости является, прежде всего, выражением альтруизма и благочестия. Однако она есть также «страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием» [там же]. Тогда терпеливость оказывается отдаленным видоизменением первой из основ нравственности – полового стыда. Схожая ситуация складывается в связи с добродетелью правдивости. Она тоже укоренена в разных основах нравственности, в том числе в первой. Слово как «орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть» относится к высшей природе человека. «Злоупотребление им ради низших, материальных целей» противоречит человеческому достоинству и является постыдным. Вместе с тем, ложь противна солидарности и служит выражением несправедливости [там же].

Стыд в альтруистической нравственности

Третий аргумент в защиту морального статуса полового стыда состоит в том, что такой стыд играет существенную роль не только внутри аскетической нравственности, но и внутри нравственности альтруистической. Нельзя не заметить, что в «Оправдании добра» присутствуют фрагменты, создающие впечатление, что для Соловьева разные основания нравственности соотносятся с разным нормативным содержанием. Когда он утверждает, что из чувства стыда «развиваются правила аскетизма, подобно тому, как из жалости вытекают правила альтруизма», читатель легко может предположить, что каждое из упомянутых Соловьевым переживаний имеет свою строго очерченную область [там же, с. 164]. Эта теоретическая модель

явственно присутствует в рассуждении о мужестве. Соловьев пишет: «...отсутствие мужества становится предметом стыда, чего нельзя сказать в той же силе о других добродетелях (милосердии, справедливости, смирении, благочестии и т. д.), отсутствие коих порицается обыкновенно в иных формах». Злоба, несправедливость, высокомерие, нечестие, проявившиеся в действиях какого-то человека, «являются нам более ненавистными и возмутительными, нежели постыдными» [там же, с. 131]. Отсюда можно сделать вывод, что негативной санкцией в пределах альтруистической нравственности должен быть не стыд, а возмущение своими действиями или ненависть к себе по их совершении. Соединение реакций характерно лишь для «сложных злодеяний», в которых нарушение права совмещается с недостойным поведением, таких, например, как измена [там же, с. 132].

Однако базовая модель моральной философии Соловьева все же иная. Она отвечает тезису о единстве нравственных начал, и в ней стыд играет основополагающую роль для всех проявлений морали. В рамках одной линии рассуждений, формирующих эту модель, альтруистические добродетели опираются на половой стыд, поскольку, как и в случае с добродетелями аскетическими, их недостаток осуждается «по норме» недостатка половой стыдливости. Хотя за пределами отношения к самому себе стыд не может сохранить своего «формального тождества», он все равно остается неотъемлемым, структурообразующим элементом «нравственной самооценки» [там же, с. 133]. Хороший пример этой линии рассуждения обнаруживается в соловьевском анализе эмоционального состояния человека, который обладает совестью, но вопреки ее указаниям все же совершил действие, причинившее обиду ближнему. К жалости по отношению к ближнему и сожалению о самом себе здесь добавляется «еще более сильная реакция другого, по-видимому вовсе сюда не относящегося, чувства – стыда: мы не только жалеем о своем жестоком поступке, но и стыдимся его, хотя бы ничего специально-постыдного в нем не было». Добавление стыда не просто важно, оно придает комплексному переживанию «всю... душевную остроту и нравственную многозначительность». Именно поэтому итоговая оценка собственных действий в этом случае может быть выражена и формулировкой «мне совестно», и формулировкой «мне стыдно» [там же, с. 235].

Интересно, что при этом Соловьев совершенно не обращает внимания на те различия между стыдом и угрызениями совести или стыдом и виной, которые находятся в центре современных дискуссий о стыде. Стыд, в отличие от угрызений совести или вины, часто определяется как реакция не на само нарушение, а на реальное или потенциальное знание других людей о нем ([Бенедикт, 2004, с. 157; Gilbert, 2003, p. 1205–1230])². Другой распространенный вариант разграничения: стыд есть реакция на ущербность собственной личности, а угрызения совести (вина) – реакция на качество совершенного деяния ([Tangney, Dearing, 2002; Taylor, 1985]). У Соловьева же стыд и совесть отличаются исключительно тем, что совесть добавляет к стыду «аналитическое пояснение», касающееся наличия нормы и ответственности за ее нарушение [Соловьев, 1988, с. 133].

В рамках второй линии рассуждения половой стыд оказывается значимым для альтруистической морали и превращается в неотъемлемую составляющую ее эмоционального фундамента, поскольку символически аннулируемые стыдом половые отношения обладают собственным антиальтруистическим качеством. «Плотское условие размножения» и соответствующее ему влечение, которым противостоит стыд в своих простейших и изначальных проявлениях, оценивается Соловьевым как зло не только из-за того, что в связи с ними «человек подчиняется слепому влечению стихийной силы». Ведь если бы путь, на который увлекает человека стихийное половое влечение, «был сам по себе хорош, то следовало бы примириться с темным характером этого влечения в надежде со временем войти в его разум и свобод-

² На отказ Соловьева от обсуждения этой характеристики стыда указывает О.Э. Душин [см.: Душин, 2005, с. 156].

но принять то, чему сперва невольно покорялся». Однако Соловьев уверен, что этот путь подчиняет нас природе «во вполне дурном деле», деле не просто постыдном, но также «безжалостном и нечестивом». В силу этого он получает возможность утверждать, что «половое воздержание есть не только аскетическое, но вместе с тем и альтруистическое и религиозное требование» [там же, с. 227].

Почему же половое влечение безжалостно? Этот вывод вытекает из того факта, что оно включено в природный процесс, который замещает подлинное, т. е. индивидуальное, бессмертие. Участвуя «в этом равнодушном и безжалостном деле», мы становимся соучастниками «вытеснения одних поколений другими» [там же, с. 228]. Впрочем, стыд предостерегает нас не только от универсальной межпоколенческой безжалостности. Он противостоит также утрате человеком способности к установлению подлинной близости и единства с другим в рамках пристрастно-избирательных отношений, в которых другой выступает не просто как равноценный, но и как единственный. «Соприкосновение органических оболочек и смешение органических секретов (выделений)» подменяет собой вечное и истинное соединение личностей. Стыд препятствует подобной подмене [там же, с. 230–231].

Итоговый анализ

Итак, Соловьев выстраивает три линии рассуждения, свидетельствующих в пользу морального статуса полового стыда и против необходимости очистить психологический опыт стыда от элементов, связанных с регулированием сексуальности. Первое демонстрирует фундаментальную роль полового стыда для формирования и сохранения способности человека к самоопределению на основе ценностей и норм (моральной субъектности). Второе показывает, что половой стыд – это непосредственная основа разных проявлений аскетической нравственности. Третье акцентирует многостороннюю связь полового стыда с нравственностью альтруистической. Каковы сила и значимость этих рассуждений? Для того, чтобы их оценить, необходимо обратиться к анализу некоторых возможных контраргументов.

Первые два довода Соловьева попадают под вопрос в том случае, если они не получают поддержки со стороны анализа реалий нравственного опыта. Например, оба они должны быть отброшены, если связь стыда с половой сферой является не обязательной, а вторичной и ситуативной, и если половой стыд представляет собой реакцию на такие требования, которые не рассматриваются людьми в качестве моральных. Этот двусторонний тезис как будто бы получает подтверждение в тех изменениях, которые претерпевают нравы современного общества. В течение целого ряда десятилетий нормы, регулирующие поведение людей в половой сфере, существенно меняются в сторону ослабления своей жесткости, что создает впечатление их не морального, а сугубо конвенционального характера. На фоне этой тенденции Соловьев предстает заложником ценностно-нормативных представлений своей эпохи, в рамках которых половой стыд был однозначно морализован и приобрел статус важнейшего экзистенциального переживания³.

Действительно, снижение порогов полового стыда, как и несколько других изменений в нормативной основе функционирования современного общества, создают впечатление, что моральные нормы ограничиваются требованиями честности, невредения, помощи и заботы. Это впечатление довольно точно отражает тенденция этической мысли создавать концепции морали, сосредоточенные исключительно на этих требованиях. Однако моральная психология показывает, что впечатление это не совсем оправданно. Один из признанных лидеров исследований общераспространенного морального чувства (*moral sense*), Дж. Хайдт, обоб-

³ Я благодарю анонимного рецензента журнала за указание на необходимость специального обсуждения этой проблемы.

шил результаты собственных и чужих исследований в этой сфере в виде тезиса: «Мораль есть нечто большее, чем честность и особое отношение к вреду» [Haidt, 2013, p. 92]. Он выделил то измерение нравственных оценок, которое выявляет в действиях нечто такое, что унижает совершающего их человека, даже если он не проявил нечестности, жестокости или безразличия по отношению к другим. Это измерение получило у Хайдта название измерения «святости», «духовной или моральной чистоты», и именно в этой нише оказались многие нормы, регулирующие сексуальность. Опираясь на широко известные провокационные опросники, Хайдт и его соавторы эмпирически продемонстрировали, что снижение роли обсуждаемого измерения морали в образованных слоях западного общества не может устранить его целиком. В виде «латентных моральных интуиций» оно присутствует даже у типичных представителей либеральной западной культуры. Даже эти люди, не говоря уже о представителях других культур и социальных слоев, не могут воспринимать некоторые действия в сфере телесности и сексуальности как простые нарушения социальных конвенций [ibid., p. 92–187]. Другими словами, результаты исследований психологов подтверждают неустранимость соловьевской аскетической нравственности и существенную роль в ней регулирования человеческой телесности и сексуальности⁴.

Вопрос лишь в том, насколько тесно аскетическая нравственность связана именно со стыдом? Хайдт рассматривает в качестве центральной эмоциональной реакции в этой области моральных оценок не стыд, а моральное отвращение. Стыд в рамках его классификации моральных эмоций строго отделен от отвращения, поскольку стыд выступает как форма самооценки, а моральное отвращение – как форма оценки другого. Однако такое разграничение довольно искусственно, поскольку оно не допускает возможности отвращения к самому себе и возможности оценивать поведение другого человека как постыдное. В целом можно сказать, что в психологической науке эта классификация не прижилась. Хотя психологи много спорят о соотношении стыда и отвращения («что является базовой эмоцией, а что вторичной?», «каковы контуры их пересечения?») [Overton, Powell, Simpson (eds.), 2015]), тезис о том, что психологический опыт стыда состоит, в том числе, в переживании собственной отвратительности для других и самого себя, оспаривается редко [см.: Power, Dalgleish, 2008, p. 302; Goldenberg, Roberts, 2007, p. 396].

Связь между стыдом и сексуальностью раскрывают не только исследования общераспространенного морального чувства, но и многие психологические теории морального развития. Если взять классический вариант фрейдизма, то в нем появление способности к стыду прямо и непосредственно связано с разрешением психических противоречий в сексуальной сфере [Pajaczkowska, Ward (eds.), 2008]. Другие концепции морального развития (в том числе, психоаналитические) рассматривают генезис стыда в несколько иной перспективе – в перспективе разрушения единства ребенка с матерью и потери им ощущения полноты и всемогущества. Однако и в таких теориях сексуальность оказывается важнейшей из сцен, на которых разыгрывается драма возникновения способности переживать стыд. Словами М. Нуссбаум: «...в определенный момент жизни половые органы неизбежно притягивают к себе внимание как болезненный аспект нашей неполноты» [Hussbaum, 2003, p. 186]. Даже те теоретические модели, которые рассматривают стыд через призму социальной самопрезентации, оказываются перед необходимостью признать сексуальность той областью человеческих взаимоотношений, в которой присутствует один из парадигмальных прецедентов неудачи контролируемого представления себя другим людям [Velleman, 2001, p. 35–40]. Таким образом, в пользу неразрывной связки «мораль» – «стыд» – «сексуальность» существует много свидетельств.

⁴ Я не обсуждаю здесь конкретизированные требования, которые действительно вариативны и изменчивы. Однако сама сфера регулирования остается константой морального опыта.

Примечательно, что некоторые из влиятельных психологических объяснений истоков чувства морального отвращения оказываются созвучны соловьевской интерпретации антропологического и нравственного назначения стыда. Я имею в виду концепцию «управления ужасом» (*terror management*). Отталкиваясь от центрального значения страха смерти для психической жизни человека, ее создатели и сторонники полагают, что постоянно напоминающее о смертности человеческое тело неизбежно порождает амбивалентное отношение к себе, одним из полюсов которого является дистанцирование от телесности и телесных удовольствий. Тело, не дающее забыть о животности и, соответственно, о неизбежной смерти, вызывает отвращение, а средством преодоления отвращения служит превращение тела в символический объект и связанное с этим подчинение телесной жизни различного рода предписаниям и стандартам [Goldenberg, Roberts, 2007; Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Goldenberg, 2000].

Другой контраргумент, отталкивающийся от реалий морального опыта, затрагивает лишь первое из трех рассуждений Соловьева. Ведь половой стыд можно рассматривать как моральное явление, и даже как явление, имеющее приблизительно то самое *назначение*, о котором писал Соловьев, но не имеющее при этом того *значения* для морали и человеческого существования в целом, которое подразумевал русский мыслитель. Именно так откликнулся на соловьевское учение о стыде Трубецкой, предположивший, что антропологическое и нравственное значение полового стыда было радикально преувеличено Соловьевым в силу его «эротического увлечения», то есть необоснованного восприятия «половой любви» в качестве «важнейшего дела человека, от которого зависит спасение не только человечества, но и всей твари». Действительная же роль полового стыда, по мнению Трубецкого, носит частный и строго локализованный характер – стыд ограничивает «животную безмерность полового влечения» [Трубецкой, 1913, с. 99]. В этом случае Соловьев оказывается заложником не столько моральных представлений своей эпохи, сколько собственных идиосинкратических убеждений.

У этого мнения есть определенные основания. Если обратиться к той психологической литературе, которую мы только что использовали для обоснования неразрывности связи «мораль» – «стыд» – «сексуальность», то становится ясно, что утверждение о ни с чем не сравнимом значении полового стыда для морального опыта присутствует только у некоторых психоаналитиков. Среди философов его, как известно, систематически отстаивал не только Соловьев, но и М. Шелер. Однако гораздо более распространенным является представление о половом стыде как о явлении, занимающем в нравственном опыте ограниченную нишу. Исследователи морального чувства утверждают, что моральное отвращение является эмоциональным коррелятом лишь одного из измерений морали (одного из трех, по Р. Шведеру, и одного из шести, по Дж. Хайдту). И даже более того, внутри хайдтовской морали чистоты (святости) нормы, регулирующие сексуальное поведение, присутствуют лишь как один из подклассов. Для сторонников теории управления ужасом половые аспекты телесности также не являются однозначно преобладающими в числе факторов, напоминающих нам о нашей смертности и животности. А если взять концепцию генезиса морального отвращения, предложенную Хайдтом и его соавторами, то в ней и сам фактор напоминания о смертности и животности человека выступает лишь как один из моментов очень сложной эволюционной истории и один из компонентов возникшего в ее результате психологического механизма [Rozin, Haidt, McCauley, 1999]. Ту же картину мы наблюдаем в рамках большинства теорий морального развития: половой стыд задает только одну из магистральных линий этого процесса.

На этом фоне соловьевский и шелеровский монизм выглядит весьма произвольно. Однако и ограничение роли полового стыда, предложенное Трубецким, не кажется убедительным. Регулирование различных проявлений сексуальности явно вплетено в процесс формирования сознательно управляющей своим поведением личности

и поддерживает сохранение ее способности выбирать собственные поступки в более позднем возрасте (что наглядно демонстрирует М. Шелер на примере некоторых психологических особенностей пожилого возраста) [Scheler, 1987, p. 50]. В этой связи я рискнул бы предположить, что истина находится где-то посередине. Половой стыд – это не единственная школа моральной субъектности, но все-таки одна из школ, не единственная ее опора, но все-таки одна из опор.

Кроме апелляции к анализу общераспространенного нравственного опыта, критика концепции стыда, предложенной Соловьевым, может опираться на апелляцию к философской этике, а именно к невозможности теоретического обоснования аскетической морали, важным эмоциональным коррелятом которой является половой стыд, либо к невозможности обосновать аскетическую мораль на той же основе, что и мораль альтруистического отношения к другому человеку. В случае такой невозможности первые два аргумента Соловьева вновь оказываются под вопросом. Сам Соловьев воспринимал тезис о том, что аскетические требования представляют собой неотъемлемую часть нормативного ядра морали, как нечто самоочевидное. И в этом заключается одна из слабостей его философии морали. Альтернатива состоит в том, чтобы рассматривать данное утверждение не как аксиому, а как доказуемое следствие из неких общих посылок. Например, если нормативно-ценностное содержание морали резюмировать в утверждении о независимой или внутренней ценности каждого представителя человечества, то такой ценностью обладают не только другие люди, которых затрагивают действия морального субъекта, но и сам он для себя самого. Такова кантовская логика, требующая от каждого человека не использовать себя в качестве средства [Кант, 1997, с. 169–173]. Такова же логика некоторых современных этиков, отстаивающих права той части морали, которая содержит требования, не связанные с защитой интересов другого человека. Некоторые из них даже рассматривают стыд как реакцию на нарушение именно таких требований (в отличие от вины, которая есть реакция на ущерб другому) [Bloomfield, 2014, p. 38–39].

Непопулярность такого понимания морали во многом определяется тем, что на современную этику существенное влияние оказала упоминавшаяся выше критика обязанностей перед самим собой со стороны Милля. Однако кантианской традиции в моральной философии есть что сказать в свою защиту. Основная интенция критики обязанностей перед самим собой была связана с необходимостью создать пространство свободы индивида от патерналистских вмешательств общества. Но ведь сами по себе эти обязанности не указывают на способы их общественного вменения. Они вполне могут не превращаться в основу правового принуждения. И даже простое внешнее осуждение их нарушений может быть сильно ограничено в связи со стремлением избежать морализаторства.

Отдельного обсуждения заслуживает третий аргумент Соловьева – устанавливаемая им зависимость аскетической и альтруистической морали. Что касается распространения тех переживаний, которые формируются в половой сфере, в область нарушения альтруистических требований, то здесь Соловьев, скорее всего, прав. Такой перенос фиксируют как психологи, так и опирающиеся на данные психологии философы. Проблема лишь в том, что реакция стыда или отвращения распространяется далеко не на все случаи нарушения альтруистических норм [Vellemann, 2001, p. 42; Rozin, Haidt, McCauley, 1999, p. 436]. А вот тезис Соловьева о безжалостности участия в половом размножении выглядит как узкоконфессиональная позиция, соединенная с индивидуальной идиосинক্রазией. Антилюбовный характер сексуальных отношений, на который якобы реагирует половой стыд, тоже трудно признать убедительно доказанным. Чтобы получить представление об этом, достаточно обратиться к психологическим исследованиям и к феноменологии стыда М. Шелера, которые устанавливают амбивалентное отношение стыда к телесному взаимодействию полов.

Список литературы

- Бенедикт, 2004 – *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
- Душин, 2005 – *Душин О.Э.* Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // *Вопр. философии.* 2005. № 3. С. 149–159.
- Кант, 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Милль, 1995 – *Милль Дж.С.* О свободе // *О свободе: Антология западно-европейской классической либеральной мысли / Сост. М.А. Абрамов, Р.М. Габитова, М.М. Федорова.* М.: Наука, 1995. С. 357–358.
- Соловьев, 1897 – *Соловьев В.С.* Мнимая критика // *Вопр. философии и психологии.* 1897. Кн. 4 (39). С. 674–675.
- Соловьев, 1988 – *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Трубецкой, 1913 – *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1913. 416 с.
- Чичерин, 1897 – *Чичерин Б.Н.* О началах этики // *Вопр. философии и психологии.* 1897. Кн. 4 (39). С. 586–701.
- Bloomfield, 2014 – *Bloomfield P.* The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 253 p.
- Gilbert, 2003 – *Gilbert P.* Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // *Social Research.* 2003. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.
- Goldenberg, Roberts, 2007 – *Goldenberg J.L., Roberts T.* Wrestling with Nature: An Existential Perspective on the Body and Gender in Self-Conscious Emotions // *Self-conscious Emotions: Theory and Research / Ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney.* N. Y.: Guilford Press, 2007. P. 389–406.
- Goldenberg, Pyszczynski, Greenberg, Solomon, 2000 – *Goldenberg J.L., Pyszczynski T., Greenberg J., Solomon S.* Fleeing the Body: A Terror Management Perspective on the Problem of Human Corporeality // *Personality and Social Psychology Review.* 2000. Vol. 4. No. 3. P. 200–218.
- Haidt, 2013 – *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y.: Vintage Books, 2013. 528 p.
- Nussbaum, 2004 – *Nussbaum M.C.* Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. 413 p.
- Overton, Powell, J.Simpson (eds.), 2015 – *The Revolting Self: Perspectives on the Psychological, Social, and Clinical Implications of Self-Directed Disgust / Ed. by P.G. Overton, P.A. Powell, J. Simpson.* L.: Karnac Books, 2015. 368 p.
- Pajaczkowska, Ward (eds.), 2008 – *Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture / Ed. by C. Pajaczkowska, I. Ward.* N. Y.: Routledge, 2008. 262 p.
- Power, Dalgleish, 2008 – *Power M.J., Dalgleish T.* Cognition and Emotion: From Order to Disorder. Hove: Psychology Press, 2008. 439 p.
- Rozin, Haidt, McCauley, 1999 – *Rozin P., Haidt J., McCauley C.R.* Disgust: the Body and Soul Emotion // *Handbook of Cognition and Emotion / Ed. by T. Dalgleish, M.J. Power.* N. Y.: John Willey and Sons, 1999. P. 429–446.
- Scheler, 1987 – *Scheler M.* Shame and Feeling of Modesty // *Scheler M.* Person and Self-Value. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 1–85.
- Tangney, Dearing, 2002 – *Tangney J.P., Dearing R.L.* Shame and Guilt. N. Y.: Guilford Press, 2002. 272 p.
- Taylor, 1985 – *Taylor G.* Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford: Clarendon Press, 1985. 141 p.
- Velleman, 2001 – *Velleman D.J.* The Genesis of Shame // *Philosophy & Public Affairs.* 2001. Vol. 30. No. 1. P. 27–52.

The Root of the Whole Moral Life of Man (Moral Philosophy of Vladimir Soloviev and the Problem of Shame)

Andrey Prokofyev

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper analyzes the conception of shame proposed by a brilliant Russian thinker – Vladimir Soloviev. The theoretical goal of this inquiry into Soloviev’s moral philosophy is to discover some arguments clearing the emotion of shame of its suspected non-moral or quasi-moral character. The suspicion arises out of the fact that common experience of shame is connected not only with norms of non-harming, helping and caring, but also with various sexual taboos. If we assume that morality is a normative system aimed at the other person, shame turns out to be an emotion that makes it see morally indifferent demands as moral, and thus disorienting the moral subject. Soloviev insists that sexual shame is a genuine moral emotion playing a central part in moral life. His belief rested upon the general moral significance of sexual shame, its role in the ascetic morality and its close ties with the altruistic morality. The author evaluates these arguments against the background of contemporary moral psychology and ethical theory.

Keywords: ethics, moral emotions, sexual shame, altruistic morality, ascetic morality, V.S. Soloviev

References

- Benedict, R. *Khrizantema i mech: Modeli yaponskoi kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 256 pp. (In Russian)
- Chicherin, B. N. “O nachalakh etiki” [On the Elements of Ethics], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1897, vol. 4 (39), pp. 586–701. (In Russian)
- Bloomfield, P. *The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life*. New York: Oxford University Press, 2014. 253 pp.
- Dushin, O. E. “Modeli sovesti: Foma Akvinskii i Vladimir Soloviev” [Models of Conscience: Thomas Aquinas and Vladimir Soloviev], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2005, No. 3, pp. 149–159. (In Russian)
- Gilbert, P. “Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt”, *Social Research*, 2003, vol. 70, No. 4, pp. 1205–1230.
- Goldenberg, J. L., Roberts, T. “Wrestling with Nature: An Existential Perspective on the Body and Gender in Self-Conscious Emotions”, in: *Self-conscious Emotions: Theory and Research*, ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney. New York: Guilford Press, 2007, pp. 389–406.
- Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S. “Fleeing the Body: A Terror Management Perspective on the Problem of Human Corporeality”, *Personality and Social Psychology Review*, 2000, vol. 4, No. 3, pp. 200–218.
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2013. 528 pp.
- Kant, I. “Osnovopolozhenie k metafizike нравов” [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sochineniya v chetyrekh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Mill, J. S. “O svobode” [On Liberty], in: *O svobode: Antologiya zapadno-evropeiskoi klassicheskoi liberal'noi mysli* [On Liberty: The Anthology of Classical Liberal Thought in the Western Europe], ed. by M. Abramov, P. Gabitova, M. Fedorova. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 357–358. (In Russian)
- Nussbaum, M. C. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. 413 pp.
- Power, M. J., Dalgleish, T. *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove: Psychology Press, 2008. 439 pp.
- Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C. R. Disgust: the Body and Soul Emotion. *Handbook of Cognition and Emotion*, ed. by T. Dalgleish, M. J. Power. New York: John Wiley and Sons, 1999, pp. 429–446.

Scheler, M. "Shame and Feeling of Modesty", in: M. Scheler. *Person and Self-Value*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 1–85.

Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture, ed. by C. Pajaczkowska, I. Ward. New York: Routledge, 2008. 262 pp.

Soloviev, V. S. "Opravdanie dobra" [The Justification of the Good], in: V.S. Soloviev. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 47–580. (In Russian)

Soloviev, V. S. "Mnimaya kritika" [The False Criticism], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1897, vol. 4 (39), pp. 674–675. (In Russian)

Tangney, J. P., Dearing, R. L. *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press, 2002. 272 pp.

Taylor, G. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 141 pp.

The Revolting Self: Perspectives on the Psychological, Social, and Clinical Implications of Self-Directed Disgust, ed. by P. G. Overton, P. A. Powell, J. Simpson. London: Karnac Books, 2015. 368 pp.

Trubetskoi, E. N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solovieva* [The World View of V.I.S. Soloviev], vol. 2. M.: Tovarishchestvo tipografii A.I. Mamontova Publ., 1913. 416 pp. (In Russian)

Velleman, D. J. "The Genesis of Shame", *Philosophy & Public Affairs*, 2001, vol. 30, No. 1, pp. 27–52.