

Негосударственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов»

*На правах рукописи*

**Гергилов Ростислав Евгеньевич**

**ФЕНОМЕН СТЫДА  
(ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА)**

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Санкт-Петербург – 2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СТЫДА И ОБЩЕЕ УСЛОВИЕ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ .....	19
1.1. Многообразие поводов к стыду как проблема определения его сущности .....	19
1.2. Теории происхождения стыда.....	22
1.2.1. Наследственность и видовая приспособляемость .....	22
1.2.2. Общество.....	26
1.2.3. Функции .....	35
1.3. Стыд как предмет философско-антропологического исследования .....	37
1.4. Способ существования человека: эксцентричная позициональность .....	41
1.5. Эксцентричная позициональность как общее условие стыда .....	47
Выводы по главе 1 .....	54
ГЛАВА 2. ТЕОРИЯ СТЫДА.....	56
2.1. Универсальный характер стыда.....	56
2.2. Феноменология стыда.....	61
2.2.1. «Семейство стыда»: неловкость, застенчивость, позор и конфуз .....	65
2.2.2. Манифестации стыда: мимика, жестикауляция, поза.....	73
2.2.3. Отличие стыда от других чувств .....	77
2.2.4. Пассивный стыд и активная вина.....	78
2.2.5. Стыд и страх .....	86
2.2.6. Стыд и гордость – два регулятора самооценки .....	89
2.2.7. Аффекты сравнения: зависть и стыд.....	92
2.3. Структура стыда .....	96
2.4. Формы стыда и комбинации его выражения.....	106
2.4.1. Телесный стыд.....	107
2.4.2. Психический стыд.....	111
2.4.3. Социальный стыд.....	114
2.4.4. Комбинации выражения стыда .....	120
2.5. Стыд как трансграничный феномен.....	122

2.5.1. Духовный характер стыда .....	123
2.5.2. Психология стыда .....	126
2.5.3. Физиология стыда и типы поведения .....	129
2.6. Место и время стыда. Хронотоп стыда.....	131
2.7. Функции стыда .....	134
2.8. Бесстыдство .....	137
2.8.1. Первичное бесстыдство .....	139
2.8.2. Вторичное бесстыдство .....	145
2.8.3. Бесстыдство как защита от стыда.....	150
2.8.4. Свобода от стыда как патология .....	153
2.8.5. К вопросу о бесстыдстве .....	155
2.9. Стыд в мире животных .....	157
Выводы по главе 2.....	162
ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНЫЕ СИТУАЦИИ СТЫДА И ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ФАКТОРОВ НА ФОРМЫ ЕГО МАНИФЕСТАЦИИ.....	164
3.1. Стыд как культурный феномен.....	164
3.1.1. Теории межкультурных различий чувства стыда.....	166
3.1.2. Поводы стыда в культурном сравнении .....	171
3.2. Теории историчности стыда.....	174
3.2.1. Историческое возрастание стыда .....	175
3.2.2. Историческое пренебрежение стыдом.....	180
3.2.3. Стыд в эпоху модерна.....	187
3.3. Воспитание и роль родителей в формировании чувства стыда в детском возрасте.....	195
3.4. Нарушение социальных норм .....	199
3.5. Стыд как индивидуальный и социальный феномен .....	206
3.6. Свидетели стыда и коллективный стыд.....	214
3.7. Социальные характеристики стыда.....	227
3.7.1. Возраст .....	227
3.7.2. Гендер.....	232

3.7.3. Стигматизация.....	235
3.7.4. Социальный статус .....	238
3.8. Социальное избегание стыда и преодоление .....	244
3.9. Пристыжение и власть.....	255
Выводы по главе 3.....	265
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	267
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	272

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования** определяется состоянием современного мира, находящегося во власти фундаментальных изменений, которые затрагивают все сферы человеческой жизни. Современная ситуация, по мнению многих исследователей, отмечается инфляцией чувства стыда, традиционные практики воспитания стыдливости оказываются забытыми. Ослабление значения стыда вызвано также гедонизмом современного общества потребления и либерализацией ценностей. Это ставит перед исследователями задачу, связанную с возрождением практик стыда, духовных и нравственных традиций. Так, например, В.Л. Обухов пишет: «Постмодерн – это глумление над всеми классическими ценностями, культ абсурда, когда самые простые правила нравственности, которые воспринимались как само собой разумеющееся предыдущими поколениями, теперь не воспринимаются никак. Понятия чести, совести, долга, ответственности, доброты и т.п. теперь становятся пустым звуком»<sup>1</sup>. Оздоровление человека представляет собой проблему, захватывающую представителей и философии, и культурологии, и психологии, и этики.

XX век в философии демонстрирует широкий спектр антропологических изысканий. От прояснения абстрактных сущностей человека философия всё больше переходит к анализу многообразных проявлений человеческой природы, к изучению его телесности и экзистенции. К числу предельно конкретных проявлений человеческой природы, атрибутам реального существа относятся не только разум, воля, перцепция, но и совесть, страх, забота, интерес, стыд. Происходит расширение поля исследований (изучения) человека.

Темой данного исследования является проблематика феномена стыда. Проблема стыда и «человека стыдящегося» одного порядка с проблемой самого человека, потому самые разные философы (Ф. Ницше, В. С. Соловьев, К. С. Льюис) не могли пройти мимо этой идеи. В повседневном языке слово

---

<sup>1</sup> Обухов В. Л. Гармония между поколениями как необходимое условие процветания нации // Культура мира. 2015. №4. С. 46.

«стыд» служит для объяснения некоторых важных аспектов поведения индивида и имеет «само собой разумеющийся» характер и всем одинаково понятный смысл. Однако остаётся необъяснённой парадоксальность стыда: одинаковое проявление стыда и многообразие его поводов, невыносимость позора, содержащая порой суицидальные коннотации, получение удовольствия в некоторых ситуациях от переживания стыда, предотвращение стыдливостью совершения не только аморальных, но и добрых дел, переживание стыда теми, кто, казалось бы, уже переступил стыд, и метаморфозы стыда у тех, кто порядочен, высокоморален. Эти парадоксы заставляют говорить о загадочности стыда и побуждают к разгадке этого ускользающего феномена. Проблематизацией «человека стыдящегося» занимаются специалисты разных наук (культурологи, социологи, психологи), но имеются такие составляющие этой проблемы, которые нуждаются в философско-антропологическом осмыслении.

Таким образом, актуальность темы данного исследования обусловлена необходимостью:

- формулировки чёткого и ясного определения понятия стыда;
- раскрытия условий возникновения чувства стыда;
- изучения влияния культурных изменений, индивидуально-психологических и социальных факторов на формы манифестации стыда;
- выявления структуры стыда;
- разработки всеобъемлющей и научно обоснованной теоретической концепции данного феномена.

В западной культурологии существует вариант выделения двух типов культур: «культуры стыда» и «культуры вины». Поскольку стыд выступает в качестве одного из оснований деления культур, возникает необходимость прояснить, *что* есть в стыде такого, что служит для культурологов принципом выделения типа культуры, определяемого переживанием стыда. Следует также определить, является ли стыд *универсалией* культуры или чем-то иллюзорным, лишь преходящим моментом в истории культуры, тем, что только находится в

«сопровождении» той или иной универсалии культуры. Проблема же универсалий – традиционно философская.

Социологи обратили внимание на мировоззренческую позиционность стыдливости: когда изменяется мировоззрение людей, тогда приличным, порядочным или постыдным и позорным становится что-либо иное. Вопрос о том, как связаны эти изменения, относится к мировоззренческой, философской проблематике.

Психологи и вслед за ними философы традиционно понимали стыд как проявление эмоциональной сферы, как тип только внутреннего события. В современной же психологии имеются подходы, утверждающие эмоции и переживания в качестве репрезентантов целостного мироотношения. И философия сейчас пытается понять переживания, эмоции как способ бытия, благодаря которому человек поддерживает или восстанавливает связь с вещным и социокультурным миром. Для психологии и философии всегда была актуальна проблема человеческой субъектности, проблема человеческого «я». «Я» – некая конструкция, являющаяся продуктом усилий со стороны человека, претендующего быть собственным «я», то есть «я» – не эмпирический объект. «Я» стыдящегося – это символ, обозначающий действия неких сил как в самом стыдящемся, так и вне его. Психические явления (в том числе и стыд) воспроизводятся на фоне, на базе каких-то социальных обстоятельств. Психологам трудно вычленить эти обстоятельства, ибо они не отделены от биологической реактивности индивида. Поэтому необходимо проанализировать, какие социальные структуры поддерживают «я» индивида (или, наоборот, противостоят ему), как они оказывают своё воздействие на его бытие, – всё это проблемы не только психологии, социальной философии, этики, эстетики, но и философской антропологии.

**Степень разработанности проблемы.** В последние годы стыд, как особенное свойство человека, привлёк внимание общественно-научного сообщества. В течение непродолжительного промежутка времени возник целый ряд – в основном психологических и психоаналитических – работ, посвящённых

проблеме стыда<sup>2</sup>. Социологи изучают его социальный характер<sup>3</sup>, историки исследуют феномен возникновения этого феномена<sup>4</sup>, культурологи – его культурные разновидности, а этнологи делают акцент на этнической обусловленности его проявлений<sup>5</sup>. За рубежом вышел в свет и междисциплинарный сборник статей, посвящённых этой тематике<sup>6</sup>.

Проблема совести, нравственности, долга, стыда и вины глубоко разработана в трудах Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, И. В. Киреевского, Н. О. Лосского, В. С. Соловьёва, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. С. Хомякова.

Интерес представляют исследования стыда такими отечественными учёными, как В. С. Соловьёв, Ф. М. Достоевский, И. С. Кон, В. В. Козловский, О. Г. Дробницкий. Тема стыда присутствует в работах А. А. Алимова, Л. Е. Антоновой, Н. Д. Арутюновой, С. А. Барсуковой, С. В. Горнаевой, Ю. Н. Даниловой, А. А. Зазульской, М. В. Мелкой, А. П. Назаретяна, Ю. М. Орлова, М. В. Шабаевой.

Особо значимые результаты теоретических и эмпирических исследований представлены в работах таких зарубежных исследователей, как Т. Бастиан, Л. Вурмзер, Ж.-П. Сартр, З. Неккель, М. Хильгерс, Р. Бенедикт, Ч. Дарвин, З. Фрейд, М. Фуко, Н. Элиас, М. Левис, Г.-П. Дюрр, Г. Зиммель, Х. Ландвеер, Б. Пфау, О. Ранк, А. Гидденс, М. Якоби, И. Гофман, С. Томкинс, Ж. К. Болонь,

---

<sup>2</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. 3., erw. Aufl. Berlin: Springer, 1998; Lewis M. Scham. Annäherung an ein Tabu. Hamburg: Kabel, 1993; Seidler G.H. Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham. Stuttgart: Internationale Psychoanalyse, 1995; Hilgers M. Scham. Gesichter eines Affekts. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

<sup>3</sup> Здесь, прежде всего, следует упомянуть работы З. Неккель и Х. Ландвеер: Neckel S. Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt/Main [etc.]: Campus, 1991. 276 S.; Landweer H. Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 229 S.

<sup>4</sup> Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls. Weimar: Hermann Böhlaus Nachf., 2001. 480 S.

<sup>5</sup> См. особенно: Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988–2002. Bd. 1–5.

<sup>6</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997.



И. Эйбл-Эйбесфельдт, А. Хеллер, Ч. Мариауцолс, Х.-П. Драйцель, Э. Эрикссон, П. Экман.

Тезисы о наследственном характере стыда выдвигали З. Фрейд и Ч. Дарвин. Основной представитель этологии человека И. Эйбл-Эйбесфельдт относит стыд к врождённым свойствам человека, ссылаясь при этом на факт, что стыд у ребёнка развивается «вопреки воспитательному давлению»<sup>7</sup>.

Социальный характер стыда подчёркивали Платон и Аристотель, говоря о том, что происхождение и условия стыда следует искать в обществе. Основными представителями точки зрения о том, что стыд вызывается взглядом Другого, являются Ж.-П. Сартр, А. Хеллер, Л. Вурмзер, Р. Бернет и Г. Зайдлер. Ряд исследователей (Дж. Мид, Г. Зиммель и др.) в качестве основной причины стыда называют нарушение социальных норм. Подобных точек зрения придерживаются З. Неккель и Х. Ландвеер. Однако человек не настолько является рабом своих генов и окружающей его социальной среды. Он в состоянии самостоятельно формировать тип своего поведения, хотя они обе даны ему и обе оказывают на него влияние. Поэтому образ человека у генетиков и представителей точки зрения о том, что условия стыда коренятся в обществе, является ущербным.

Проблема природы человека, его сущности и становления разработана в трудах отечественных учёных Б. Г. Ананьева, А. А. Королькова, Б. В. Маркова, В. Л. Обухова, А. Н. Радищева, В. П. Щербакова. Большую значимость для данного исследования представляют труды Г. Плеснера, М. Шелера и Б. В. Маркова, рассматривающих двойственную природу человека.

Пример эстетической разработки понятия «стыд» содержится в работах М.М. Бахтина, который вводит в обращение понятия, связывающие понятийный аппарат эстетики с понятием «стыд»: «стыд формы», «стыд ритма», «стыд лирического пафоса», «стыд слова перед смыслом»<sup>8</sup>. Для Бахтина эстетика неразрывно связана с философией, а эстетика творчества – с эстетикой жизни.

<sup>7</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. Bd. 2. S. 266. Здесь Дюерр приводит цитату из письма И. Эйбл-Эйбесфельдт от 14.07.1988г.

<sup>8</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 158.

Тогда эстетическое толкование жизни позволяет её понять как художественное произведение, как текст. В связи с этим можно реальность «стыжения-стыдимости» понимать как (некую) текстовую реальность. В этом случае понятия, введённые Бахтиным в эстетику, в той или иной мере, можно использовать также и для социально-философского анализа стыда, но отнюдь не для философско-антропологического.

Ряд исследователей (Н. Элиас, З. Неккель, Х. Ландвеер) рассматривает стыд как выражение отношений власти и господства в рамках общества и высказывает мнение, что чувству стыда всегда предшествуют целенаправленные акты пристыжения. Нет сомнений, что акты пристыжения относятся к технике власти. Однако в таком обобщении ими упущены из виду множества иных проявлений стыда. Это объясняется тем, что стыд и пристыжение не равны по объёму. Большая часть проявлений стыда порождаются совершенно иным способом, нежели посредством акта пристыжения.

Исследование феномена стыда представителями различных областей и разнообразие применяемых подходов свидетельствуют не только о важности и значимости темы, но и о недостаточной ясности понятия стыда и отсутствии целостной теоретической концепции данного феномена. В этом и кроется проблема. До сегодняшнего дня стыд изучался отечественными и зарубежными исследователями в основном в рамках их дисциплин и с точки зрения их научных направлений. Несмотря на все перечисленные исследования, феномен стыда нуждается в переосмыслении, что предполагает исследование его природы и сущности методами и средствами философской антропологии. В диссертации также проведён всесторонний анализ феномена стыда, рассмотрены полученные независимо друг от друга данные психологических, социологических, исторических, этнологических и философских исследований этого феномена.

Данное исследование ставит перед собой следующие вопросы: что за существо суть человек?; что за существо человек, которое может стыдиться?; при каких условиях человек стыдится?; представляет ли собой стыд человеческую универсалию?; что представляет собой стыд структурно?; как и при каких

конкретных условиях проявляется стыд? Исходя из данной постановки вопросов, был определён методологический подход. Стыд, как предмет изучения, труднодоступен эмпирическому исследованию. Этот феномен характеризуется сильной тенденцией к скрытности; субъект стыда скрывает свой стыд, держит его в тайне, вытесняет или «маскирует» его. В определённых типичных физических реакциях и видах поведения, особенно в покраснении и отводе взгляда, он внешне заметен. Но эти реакции – лишь некое указание, а не чёткое доказательство того, что переживание стыда состоялось. Переживанию стыда свойственны вербальные нарушения, искажённый характер самопрезентации и неадекватность выражения чувств. Стыд выразим, но с опозданием. На уровне наблюдения и вопрошания он труднодоступен. Против чисто эмпирического подхода выступает то обстоятельство, что такой подход вынужден оперировать с предпосланным понятием стыда для того, чтобы вообще что-либо попало в поле зрения.

**Целью** диссертационного исследования является разработка философско-антропологической концепции стыда.

Данная цель предполагает решение следующих основных задач:

1. выявить особенности социально-гуманитарного анализа феномена стыда, рассмотреть философско-антропологические аспекты изучения феномена стыда в трудах современных представителей гуманитарного знания и определить роль классиков философской антропологии в изучении феномена стыда;
2. провести анализ основных трактовок стыда и теорий его происхождения, обобщить и систематизировать философско-антропологические, психологические и социально-философские воззрения современных обществоведов на феномен стыда;
3. определить человека как существо в мире живого и раскрыть природу стыда;
4. обосновать тезис об универсальности стыда и раскрыть содержание понятия «бесстыдство»;
5. представить феноменологию стыда, определить основные виды стыда и особенности их проявления;

6. исследовать роль и функции стыда в жизни человека, выявить специфику «человека стыдящегося»;
7. описать социально-культурные условия стыда;
8. рассмотреть мнения представителей гуманитарного знания о тенденциях развития стыда.

**Объект исследования** – стыд как сложное и противоречивое явление культуры в духовно-эмоциональной сфере человека.

**Предмет исследования** – природа стыда, его сущность, структура, функции и разновидности.

**Научная новизна** диссертационного исследования заключается в выработке методологического подхода к изучению сущности стыда, создании философско-антропологической концепции стыда, способствующей более глубокому пониманию специфики его проявлений и влияния его на личностную идентичность человека. Конкретно элементы новизны заключаются в следующем:

— систематизированы философско-антропологические, психологические и социально-философские воззрения современных обществоведов на феномен стыда и показан их вклад в развитие целостного понимания этого феномена;

— предложена авторская философско-антропологическая концепция стыда, в которой стыд представлен сущностным выражением человеческой природы, находящим своё общее условие в специфическом способе существования человека – эксцентричной позициональности; выявлена необходимость отличия общей обусловленности стыда от конкретных поводов к нему;

— теоретически обоснован тезис об универсальности стыда и невозможности существования феномена «бесстыдства»;

— комплексно рассмотрен множественный характер стыда и представлена феноменология стыда, включающая в себя описание «семейства стыда», манифестаций стыда, и определено его отношение к другим эмоциям;

— выявлена структура стыда, определены его основные формы (телесный, психический и социальный) и показаны особенности их проявления;

— выявлена специфика «человека стыдящегося», проявляющаяся в дезорганизации индивидуального единства и раздирающей человека двойственности, исследованы функции стыда и показана его роль в формировании идентичности человека и разграничении приватной и публичной сфер жизни.

— выявлен трансграничный характер стыда, проявляющийся в том, что феномен стыда затрагивает все сферы человеческого существа и человека в целом: дух, психику и тело.

— показаны особенности проявления стыда в качестве индивидуального и социального феномена;

— определены социальные черты индивида, в особой степени провоцирующие стыд и увеличивающие вероятность попадания в ситуацию стыда, и представлены техники социального избегания и преодоления стыда;

— определено влияние культурных факторов (обычаев, стилей одежды, религии, форм трудовой деятельности и др.) на причины возникновения у человека чувства стыда и установлена зависимость разновидностей форм его выражения от изменений социокультурных ценностей; выявлено, что в рамках истории культуры доминируют одни формы стыда, без полного исчезновения других, а межкультурные различия причин и поводов стыда выглядят как разница в его интенсивности.

**Теоретическая значимость** работы заключается в том, что выводы и научные результаты могут быть использованы при дальнейшем изучении духовно-эмоциональной сферы человека. Основные положения диссертационного исследования и выводы являются приращением знаний в области теоретических представлений об эмоциях человека, моделях их манифестации и функционирования.

Основные положения диссертационного исследования могут найти применение в рамках научно-педагогической и прикладной практической деятельности.

**Практическая значимость работы.** Полученные данные могут быть использованы специалистами в области психологического консультирования и психотерапии. Результаты диссертационного исследования позволяют обновить и дополнить учебные курсы по философской антропологии, философии культуры, психологии человека, патопсихологии (в частности, патологии эмоций).

**Теоретической и методологической основой** диссертации являются работы тех исследователей, которые обосновывают философско-антропологический подход к проблеме человека и стремятся истолковать существование человека в мире без обращения к трансцендентным его бытию сущностям. Человек при данном подходе – причина своего выбора, своих атрибутов и аспектов, в том числе и способов бытия, то есть переживаний. В рамках антропоцентрического подхода наиболее подходящим – с точки зрения существования человека в стыде – является точка зрения, выводящая специфику человеческой природы из эксцентричной его позициональности.

**Методология и методы исследования.** Для достижения цели диссертации применялись следующие методы:

— *теоретической реконструкции* концепций классиков философской антропологии и представителей социально-гуманитарного знания.

— *философско-антропологический метод* – принятие посылки о том, что человек суть существо эксцентричное, что предполагает его духовность, то есть свободу и не детерминированность извне;

— *комплексный подход* – аналитика изучаемого феномена, взятого в контексте культуры;

— *синтетический метод* – на основе преобразования аналитических положений в синтетические предполагается создание новой гипотезы относительно изучаемого явления;

- *метод восхождения от абстрактного к конкретному*;
- *сравнительный анализ* – сопоставление двух культурных традиций (европейской и неевропейской) осмысления изучаемого феномена.

**Эмпирический материал:** результаты исторических исследований, исследований по физиологии, этнографии, этнологии, психологии, культурологии, этики, социологии, опубликованные в работах современных отечественных и зарубежных учёных. Эти естественнонаучные и социально-гуманитарные исследования содержат богатый материал касательно всего мира человека, в том числе и «человека стыдящегося». Философская антропология стремится человеческие переживания выразить в форме теоретических понятий, используя рефлексию над языком повседневного и научного знания. В диссертации рассмотрены полученные независимо друг от друга данные психологических, социологических, исторических, этнологических и философских исследований феномена стыда и синтезированы в некую обобщающую теоретическую конструкцию, базовой категорией которой и является стыд.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Исследование феномена стыда, раскрывающее сложный способ существования человека и позволяющее описать «человека стыдящегося», возможно на основе комплексного философско-антропологического подхода, учитывающего достижения как естественнонаучных, так и гуманитарных наук о человеке.
2. В основе философско-антропологической концепции стыда лежит теоретическая предпосылка эксцентричного способа существования человека.
3. Являясь «сущностной чертой» человека, стыд не только в равной степени присущ всем людям и проявляется совершенно универсально, но и присущ лишь людям, являясь во всём царстве живого привилегией человека.
4. Стыд обладает тремя формами различения: телесный, психический и социальный. Всем трём формам в равной степени соответствуют внутренняя дезорганизация и кризис идентичности, типичные для стыда и входящие в его

структуру. Как эксцентричное духовное существо индивид пронизывает своё тело (телесный аспект), психику (психический аспект) и свою социальную экзистенцию (социальный аспект).

5. Стыд является трансграничным феноменом, касающимся многих сфер человеческого существа. Из личностного единства выделяется неконтролируемый аспект, с которым индивид вступает в противоречие. Он поражён феноменом стыда как целостность, а не как лишь частичный аспект. Как целое индивид дезорганизуется. Стыд затрагивает – независимо от того, идёт ли речь о телесном, психическом или социальном стыде – дух, психику и тело человека.

6. Духовный кризис, обусловленный стыдом, при затяжном характере переходит в кризис и трансформацию идентичности. Как духовная сущность индивид уступает сопротивлению своей природы. Он опускается ниже своего “нормального” уровня и теряет основные, духовно опосредованные, способности.

7. Универсальный характер стыда свидетельствует о невозможности существования феномена бесстыдства. Стыд – «сущностная черта» человека. Понятие «бесстыдство» является лишь оценочным средством поведения, выходящего за рамки принятого в обществе, а также может быть применено к человеку с целью пристыжения или оскорбления.

8. Эксцентричный способ существования человека составляет существенную основу феномена стыда и вызываемых им кризисов идентичности индивида, что приводит в действие различные индивидуальные практики, обладающие компенсаторным эффектом.

9. Индивид, переживая стыд и осмысливая его, осваивает новые социокультурные практики (избегание стыда, такт, церемонии, ритуалы, социальные ролевые игры). Это позволяет ему обозначить границы своего «я», то есть границы своей идентичности.

10. Стыд подвержен историческим и культурным видоизменениям. Границы вариативности типов поведения человека сдвигаются в ходе истории. Культурные изменения, характеризующие современность, находят своё отражение в формах манифестации стыда, а современная система культурных и социальных изменений детерминирует их содержательное наполнение. Если в



других культурах стыд имеет позитивный, желательный, оснащённый полезными функциями феномен, то в повседневности он выглядит как нечто негативное, вредное и патологическое. Стыд сам трансформируется в событие, которого стыдится человек. Усиленное сокрытие стыда и его маскировка в форме бесстыдного поведения – одна из черт современности. Наблюдаются трудности в выражении чувств уважения и почитания. Телесный стыд, проявлявшийся ранее как стыд наготы, сменился стыдом несоответствия тела стандартам красоты. Ослабление стыда в одной определённой области сопровождается усилением в другой.

**Достоверность результатов исследования** подтверждается аргументированностью основных положений, непротиворечивостью и логичностью изложения концепции, многочисленностью источников, составляющих основу исследования.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения и выводы работы излагались автором в форме докладов на следующих конференциях: Межвузовская научная конференция «Дарвин и Ницше сквозь призму XX века» (Санкт-Петербург, 7 февраля 2000г.), Межвузовская научная конференция «Природа человека: междисциплинарный синтез» (Санкт-Петербург, 4-5 февраля 2002г.), IX Международная конференция «Ребёнок в современном мире. Дети и город» (Санкт-Петербург, 17-19 апреля 2002г.), X Международная конференция «Ребёнок в современном мире. Культура и детство» (Санкт-Петербург, 16-18 апреля 2003г.), XII Международная конференция «Семья и здоровье ребёнка. Ребёнок в современном мире. Семья и дети» (Санкт-Петербург, 20-22 апреля 2005г.), Международная научная конференция «Пятые Кареевские чтения «История и теория социологии» (Санкт-Петербург, 18 декабря 2015г.), Международная научная конференция «Мужское и женское: сотрудничество и конфронтация» (Санкт-Петербург, 3-4 марта 2016г.).

Результаты диссертационного исследования изложены автором в монографии «Стыд. Философско-антропологическая перспектива»<sup>9</sup> объёмом 11,5 п.л. По теме диссертации имеется 22 публикации, включая 15 статей в рецензируемых журналах ВАК. Общий объём опубликованных работ – 13,7 п.л.

**Структура и объём работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, разделённых на параграфы, заключения и списка литературы. Работа изложена на 286 страницах, список литературы содержит 191 наименование.

---

<sup>9</sup> Гергилов Р. Е. Стыд. Философско-антропологическая перспектива. СПб.: Свое издательство, 2016. 250 с.

# ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СТЫДА И ОБЩЕЕ УСЛОВИЕ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

## 1.1. Многообразие поводов к стыду как проблема определения его сущности

Почему и при каких условиях стыдится человек? Первый приблизительный подход к феномену стыда и его причинам можно реализовать, используя конкретную ситуацию стыда и характеризующий и вызывающий его повод. Каждый феномен стыда обладает определённым поводом, входящим элементом в содержание стыда. Что, какие свойства и события являются поводом и содержанием стыда? Чего стыдится человек? Поводов к стыду несть числа. Сначала человек, по разным причинам, стыдится своего тела или его наглядности. Строение и внешние характеристики тела могут служить поводом к стыду. Это чувство вызывают заметные физические недостатки: телесные уродства или деформации, – горб, – или определённые кожные заболевания. Ощущение недостатка красоты, например, излишней полноты, тоже может служить поводом к стыду. Особенно нагое, неухоженное, выглядящее беззащитным, но в то же время эротичным, тело также вызывает это чувство. При этом разные части тела в неравной степени вызывают чувство стыда: «обнажённое» лицо может в меньшей степени вызывать чувство стыда, нежели обнажённые гениталии или женская грудь. Естественно, последние являются частями тела, наиболее связанными с этим чувством; уже само прикрытие или указание на них может быть связано с ним. Большую роль играют их величина и внешний вид: стыд может быть вызван как небольшим размером пениса, так и большой отвислой грудью. Наряду с телом, поводом к стыду может служить и относящиеся к внешнему предметному образу одежда и причёска, ввиду их несоответствия статусу человека в обществе или несоразмерности. Не только строение или внешний вид тела, но и его функции могут вызывать стыд. В особенности такие функции выделения как

уринирование и дефекация тоже провоцируют постыдные переживания и прежде всего, если это видят посторонние. Необходимость содержать в себе противные, считающиеся грязными продукты разложения вызывает чувство стыда так же, как и бесконтрольность этих телесных функций, как в экстремальном случае – недержание. Подобное влияние оказывают такие, сопровождающие функционирование тела, явления как его запах, испускание газов и отрыжка. Многочисленные функции женского тела – менструация, беременность и кормление грудью – также могут вызывать стыд. Наряду с функциями выделения, это чувство вызывают и сексуальные функции гениталий. Неконтролируемость гениталий, – непроизвольная эрекция или импотенция, – также ведут к подобным ощущениям. Область сексуального в целом, к которой относится помимо (обнажённых) половых органов и обнажённое (эротичное) тело, и сам половой акт, а также и определённые виды одежды, очень подвержена переживанию стыда. Наглядный характер сексуальных аспектов поведения партнёров в той или иной ситуации в присутствии посторонних (третьих) лиц зачастую провоцирует возникновение этого чувства как раз таки у этих третьих лиц. Кроме того, различные кратковременные потери контроля над некоторыми неудачными функциями тела – спотыкание, падение, заикание или непроизвольные ошибки также могут вызывать чувство стыда. Кроме того, длительные потери понимания необходимости контроля над телом, его функциями и способностями, имеющие место в преклонном возрасте, – например, выпадение или нарушение памяти и моторики, – могут служить поводом к возникновению чувства стыда. Стыдиться может человек и содержания психических переживаний: чувств или мыслей. Прежде всего, нежелательные или негативно оцененные мысли и чувства могут вызвать стыд, например, ненависть, презрение или месть. Но и предательства чувства любви человек может также стыдиться. Чувства своей незначительности, неполноценности, некомпетентности или слабости часто сопровождают стыд. Определённые черты характера или отсутствие необходимых черт могут служить поводом к стыду – особенно свойства, отражающие такие недостатки, как трусость, лживость, недостаточная самостоятельность или зависимость.

Неудачные проявления самовыражения, то есть чрезмерное или недостаточное выражение психических реакций вовне, тоже способствуют появлению чувства стыда. Лицо, выражающее страх, жалость или гнев, или изменившийся от возбуждения голос – тоже потенциальные причины стыда. В особенности произвольное проявление личных или даже интимных чувств и мыслей провоцирует возникновение этого чувства. И наоборот, человек может и тогда стыдиться, когда владеющие им чувства не могут быть адекватно выражены, как, например, в случае неудачного объяснения в любви. К тому же, стыд является следствием нарушения социальных норм, правил и недостигнутых целей. Так, например, отклонения от социальных представлений о поставленных целях могут вызвать стыд, также как дефицит в сфере образования или вкуса, не следование «хорошим манерам» или наличие какой-либо судимости. Наряду с нарушением социальных норм, отказ от собственных ценностей, крушение личных масштабов и целей, не разделяемых непосредственно социальной группой, также может вызвать это чувство. В принципе, наряду с нарушением норм, стыд могут вызвать целый ряд социальных факторов. Человек может стыдиться своей социальной «слабости», низкого статуса в общественной иерархии (например, статус беженца), или недостаточного престижа (по причине безработицы или нищеты). Стыд вызывают также и недостатки в социальном портрете индивида: принадлежность к расовому или религиозному меньшинству или «неблагополучной» семье. Стыд вызывают также и неопрятный внешний вид или «дурная» слава в восприятии окружающих, например, как о слабаке, неженке или предателе. В общем, оценка других, – будь она позитивная или негативная, – тоже может вызывать стыд: стыдиться может человек как упрёков и критики, так и похвалы, прославления и широкого признания. Сколь многочисленными являются перечисленные поводы к стыду, столь ограничены они в понимании его условий и причин. Это связано с трудностью одним лишь перечнем этих поводов, то есть лишь феноменологически, обосновать такое сложное явление. Во-первых, этот, как и любой другой, перечень включает в себя более или мене многочисленный фрагмент из намного большего ряда поводов к стыду.

Действительное количество содержаний стыда почти бесконечно и необозримо, и любое перечисление их обречено на неудачу. Уже на этом основании подобное приближение к феномену стыда будет страдать незавершённостью. Во-вторых, почти такой же большой проблемой является и то обстоятельство, что никакой из перечисленных поводов не вызывает с необходимостью стыд. Определённые свойства или события содержат лишь определённый, лишь вызывающий стыд, потенциал; они могут вызывать это чувство, но не находиться с ним в прямой и явной причинно-следственной связи. Об условиях стыда здесь говорить не приходится. Поводы к стыду, или содержательные матрицы стыда, вскрываются – даже если есть возможность составить их огромный каталог – в конечном счёте, лишь с помощью «последнего» повода переживания стыда, имеющего, своего рода, случайный характер.

## **1.2. Теории происхождения стыда**

Существует три основные теории происхождения стыда. В рамках научных дебатов до сей поры обсуждались не только наследственные предрасположенности и изменения индивида и человеческого рода, но и общество в целом. К тому же, в этой связи, предпринимались попытки стыд и его универсальность вывести из его функций.

### *1.2.1. Наследственность и видовая приспособляемость*

Рассмотрим первую теорию происхождения стыда. Идея о том, что причина стыда кроется в одном или нескольких генах, сегодня выглядит очень актуальной. В настоящее время учёные заняты поисками генов, ответственных за каждое свойство человека, с тем, чтобы затем эти свойства объяснить<sup>10</sup>. Дух времени фиксирован на поисках ключа для дешифровки человеческой жизни в

---

<sup>10</sup> Так за такие, в высшей степени сложные свойства как криминальность, гомосексуальность или недостаточный интеллект ответственным делается один или несколько генов.

наследственных задатках. Следует отметить, что уже более восьмидесяти лет назад З. Фрейд первым выдвинул тезис о наследственном характере стыда. До этого, Ч. Дарвин говорил о наследственном характере покраснения от стыда<sup>11</sup>.

Фрейд, описывающий лишь специфическую форму сексуального стыда без всякого комментария, исходит из того, что его развитие является «органически обусловленным и наследственно фиксированным»<sup>12</sup>. При этом он упоминает и о влиянии воспитания, но в момент своего спонтанного проявления стыд лишь отдалённо напоминает об этом влиянии. Воспитание может лишь «глубже и чётче» выразить «органически предначертанное»<sup>13</sup>. На наш взгляд, современной генетике человека ещё не удалось идентифицировать один или несколько генов, ответственных за стыд, что можно объяснить тем, что по-настоящему их поиски ещё и не начались. Тем не менее, родственные стыду феномены застенчивости, стеснительности связываются биотехнологической фирмой «Celera Genomic» с взаимодействием гена «авантюризма» «DRD 4» и гена «страха»<sup>14</sup>. Там, где генетика человека принимает за причину стыда определённые наследственные задатки, этология человека локализует её, подобным образом, в процессах приспособления и отбора, происходящих в ходе истории человеческого рода. Тот факт, что стыд у ребёнка развивается и «вопреки воспитательному давлению» является, по мнению основного представителя этологии человека И. Эйбл-Эйбесфельдта, признаком того, что в этом случае определяющей является видовая приспособляемость<sup>15</sup>. В этом смысле она понимает стыд как врождённое свойство

---

<sup>11</sup> Покраснение Дарвин относит к человеческим формам выражения, о которых он пишет, они суть «врождённые или унаследованные, то есть не воспринятые соответствующим индивидом. Так мало заимствованного и заученного относится к нему, что эти формы с первого дня и на протяжении всей жизни не подчиняются нам» (см.: Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. Düsseldorf, 1964).

<sup>12</sup> Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie // S. Freud. Gesammelte Werke: 18 Bde. London, 1942. Bd. V. S. 78.

<sup>13</sup> Ibid. S. 61, 78.

<sup>14</sup> Если один из двух генов слишком короткий, это может способствовать склонности к робости и стеснительности. См.: Kröger B. Peinigende Scham // TAZ, 2./3.12.2000. S. III.

<sup>15</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. Bd. 2. S. 266. Здесь Дюрр приводит цитату из письма И. Эйбл-Эбесфельдт от 14.07.1988г.

человека. Люди приспособляются, так же как и другие существа, на длительные промежутки времени к данностям окружающего мира и отображают их.

Это предполагает, что они когда-то должны были приобрести «знания» об этих данностях. Если им экспериментально, в период их детства, не предоставить возможности самостоятельно или посредством социального образца приобрести это знание и, тем не менее, обнаруживается, что они приспособлены к обсуждаемым чертам, то «остаётся, только лишь, возможность предположить, что это приспособление было приобретено в ходе истории развития рода посредством механизмов мутации и селекции»<sup>16</sup>.

Таким образом, и стыд, так сказать, вошёл в привычку. Но теперь генетика человека и этология обладает специфической проблематикой, касающейся, в первую очередь, образа человека. Обе эти научные дисциплины рассматривают человека как живое существо, наряду с другими, то есть как исключительно природное, телесное («центрированное») существо. До некоторой степени они правы. Человек – суть эксцентричное, духовное существо, которое может относиться к самому себе, проявляющее себя свободным и самоопределяющим. Названные же дисциплины рассматривают его как несвободное существо и раба своей генетической предрасположенности. Таким образом, усечённому образу человека недостаёт условий человеческого существования (*Conditio humana*). Человек, по сути своей, есть нечто большее, чем его биологический субстрат (хотя как существо центрированное, он и есть этот субстрат)<sup>17</sup>. Он в состоянии относиться к своей биологической природе также творчески, как и к результатам своей видовой адаптации. То, что при этом его самоформирующим желанием нечто дано заранее, что человек может лишь опосредовано обработать и к чему может быть отброшен как («центрированное» существо), ничего не меняет в том обстоятельстве, что он никогда не попадёт в ситуацию принуждения, которой не

---

<sup>16</sup> Eibl-Eibesfeldt I. Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie. München [etc.]: Piper, 1999. S. 12.

<sup>17</sup> Это же отмечает и В. С. Соловьев: «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» (Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 127).



сможет ничего противопоставить<sup>18</sup>. На этом основании упрощённое причинно-следственное отношение между наследственной предрасположенностью и результатами процессов адаптации и типов поведения человека может существовать крайне редко. Он живёт с присущими ему свойствами в отношении, постоянно имеющими печать открытости. Человек не определён и не установлен. Как раз для такого сложного свойства, как стыд, гены и видовая адаптация в качестве его причины маловероятны<sup>19</sup>. Если, например, следовать логике генетики человека, то должен реально существовать ген, как некое спусковое устройство (триггер) стыда. Особая величина и структура этого гена осуждают человека на частые или редкие ощущения стыда, а какой-либо дефект гена ведёт, например, к бесстыдству, на которое человек был бы обречён.

Однако для человека не существует никакого принуждения – часто или редко, в определённых ситуациях, или вовсе не стыдиться. К тому же генетики и этологи пренебрегают неоспоримыми социальными и культурными влияниями на поведение человека. Вопрос о его отношении к своей характерной черте – стыду – до сей поры остаётся открытым. Чрезвычайно разнообразные формы проявления этого чувства свидетельствуют, как раз таки, против тезиса, что свою причину он имеет в генах или в видовых качествах. О чрезвычайной вариативности

---

<sup>18</sup> К тому же, в рамках гуманной генетики и гуманной этологии остаются без достаточного внимания неоспоримые социальные и культурные влияния на поведение человека.

<sup>19</sup> Кроме того, на наш взгляд, вполне оправданно относиться со скепсисом к склонности современного человека, любое его свойство сводить к отвечающему за него гену. Основания этого скепсиса, в первую очередь, находятся во внутридисциплинарных проблемах генетики. Даже среди генетиков нет единства в вопросе, что же представляет собой ген. Отсутствует один из элементов доказательства его существования, получаемое посредством наблюдения. На этом, в частности, настаивает немецкий биолог и философ С. Замерски, говоря, что ген не соотносится ни с каким доказательным фактом и что не существует никакого единого определения этого понятия. «Когда генетики говорят о “генах”, то речь идёт порой о совершенно разных предметах. По сути, “ген” – это не что иное, как определённый конструктор для упрощённой организации данных, он – суть не более чем X в каком-то алгоритме. И сегодня уже больше никто не надеется на то, что когда-либо его дефинируют». На этом основании она предостерегает от попыток, соотносить ген с каким-то определённым свойством человека (см.: Goettle G. GEN-Versuche. Die Freisetzung genetischer Begrifflichkeiten // TAZ, 27.8.2001. S. 13f). Отсутствующая субстанциальность гена – как в случае так называемого декодирования генома человека – ведёт к весьма сомнительным исследовательским предписаниям, произвольно конструирующим сам исследуемый объект с помощью технических изменений (окраски, разрушенного генома и т.д.), делая его, таким образом, измеримым.

проявлений стыда, об исключительно широком спектре поводов к стыду и их исторических изменениях, как генетика человека, так и этология могут также мало сказать, как и о том, что стыд, с большей вероятностью, возникает в присутствии другого. Сложность и многогранность этого чувства нейтрализует представление о простом причинно-следственном отношении между наследственностью и внутривидовой адаптацией, с одной стороны, и поведением стыдящегося человека – с другой<sup>20</sup>.

При более пристальном рассмотрении, заявление, утверждающее, что стыд «фиксирован наследственно» или возник в результате мутаций и отбора, не объясняет ничего: оно помещает стыд в своеобразный «чёрный ящик», внутреннее содержание которого, учитывая сложную структуру стыда, очень трудно определить. На месте реального обоснования стыда возникает новое неизвестное, утверждающее какую-либо взаимосвязь или влияние, но не имеющее возможности это доказать.

### 1.2.2. Общество

Обратимся теперь ко второй теории происхождения стыда. На противоположном генетике человека и этологии полюсе аргументации находятся мнения, утверждающие, что условия стыда находятся не в нём, а вне его – в обществе<sup>21</sup>. Такие позиции имеют длительную традицию. Так, например, Платон

<sup>20</sup> О том, как мало гуманная генетика подходит для объяснения, с одной стороны, межиндивидуальных различий, с другой – для выработки специфически человеческих свойств, свидетельствуют данные, по которым люди на 99,9 % идентичны друг другу, но обладают лишь вдвое большим числом генов, чем муха дрозофила, впятеро большим, чем дрожжи и чуть больше 300 генов, чем мыши. Генетически человеческий род внутренне почти не различим.

<sup>21</sup> Генетика человека и этология выступают против позиции о первичности влияния на человека социального окружения. Так этология выступает против тезиса бихевиоризма, рассматривающего человека с самого рождения как *tabula rasa*, программируемую, впоследствии, с помощью процессов обучения. Социальная жизнь, по мнению представителей этой научной дисциплины, «запрограммирована», так как определённые способности, склонности, влечения и образцы поведения даны человеку как результат видовой адаптации. «Мы можем его рассматривать позитивно, как общее наследство, которое связывает нас поверх культурных барьеров» (Eibl-Eibesfeldt I. Stammesgeschichtliche Anpassungen im sozialen Verhalten der Menschen // Nova acta Leopoldina. 1983. N. 55(253). S. 42).

определяет стыд как чувство того, что относится к себе и что один индивид должен другому, он выводит его из определённого социального порядка<sup>22</sup>. Подобным же образом, как социальный феномен, рассматривает стыд и Аристотель, характеризуя его как «представление о плохой репутации»<sup>23</sup>.

Позиции, которые происхождение стыда ищут в обществе, не едины и имеют различную аргументацию. Они придерживаются версии, что стыд вызывается взглядом Другого. По мнению некоторых, Другой становится поводом для стыда, поскольку он присутствует при возникшей ситуации и/или интернализируется субъектом стыда. К тому же, этот Другой может занимать положение отдельного индивида или определённой группы людей. Особенно часто такая трактовка сводится к представлению о социальном происхождении стыда и тезису о сведении его к нарушению социальных норм. Существует также точка зрения, гласящая, что стыд – суть результат процесса воспитания.

То, что взгляд Другого, соответственно, состояние быть осматриваемым Другим, является серьёзным фактором, вызывающим стыд, представляет собой теоретический базис множества различных исследований этого феномена. Так, философ А. Хеллер говорит, что особенность стыда состоит «не в действии, которое мы совершили, а в том, что нас видят», то есть «глаза» сообщества, непосредственная «публичность», которая, к тому же, осуждает нас или смеётся над нами<sup>24</sup>. Психолог Л. Вурмзер считает, что внутреннего конфликта недостаточно, чтобы вызвать стыд. По его мнению, необходим элемент наглядной компрометации и позора<sup>25</sup>. Подобной точки зрения придерживается и немецкий психолог Р. Бернет, рассматривая чувство стыда как опосредованное взглядом Другого чувство себя как плоти<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> См.: Ritter J., Gründer K. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel, 1992. Bd. 8.

<sup>23</sup> См.: Aristoteles. Rhetorik. München, 1987. 1384a23.

<sup>24</sup> См.: Heller A. Theorie der Gefühle. Hamburg: VSA, 1980. S. 111.

<sup>25</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 139. Он описывает ситуацию стыда следующим образом: «Кажется все взгляды уставились на пристыженного и пронзают его как удар ножа» (ibid., S. 140).

<sup>26</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 147.

Основным представителем точки зрения, что стыд вызывается взглядом Другого, является Ж.-П. Сартр<sup>27</sup>. Общую структуру стыда Сартр характеризует следующим образом: «Я стыжусь перед другими за себя самого»<sup>28</sup>. Таким образом, стыд не мыслится вне какого-либо вида социальности. Действительно, стыд не только находит свои истоки во встрече с Другим, но, более того, для Сартра он вообще является единственно возможным видом встречи с другими людьми. По Сартру, стыд – это звено, ответственное за связь с другими. Эту связь Сартр характеризует негативно: глядящий лишает своего визави возможности быть (наблюдающим) центром мира. Тем самым, он реализует «радикальную метаморфозу», связанную с потерей его свободы и потенциала. Так как для Другого он есть то, чем он является в данный момент – «застывшим», в «рабстве», отчуждённым от своих возможностей<sup>29</sup>. В то же время, тот, на кого смотрят, не может видеть себя так, как он видится Другому, так как он не может себя полностью объективировать. Он никогда не может предстать перед собой, как перед Другим<sup>30</sup>. На этом основании взгляд Другого отчуждает наблюдаемого от самого себя, сообщая в то же время ему, что он является и наблюдающим<sup>31</sup>. Так как стыд, по Сартру, является признанием такой разорванности собственной личности: стыд – есть стыд за себя, он суть признание того, что я действительно являюсь этим объектом, который рассматривается и оценивается Другим<sup>32</sup>. Тем самым, стыд – это чувство самоотчуждения. Стыд – это «ощущение быть, в

---

<sup>27</sup> Сартр рассматривает стыд в контексте его феноменологии взгляда в рамках «Бытие и ничто» (см.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.). В частности, в главе «Взгляд».

<sup>28</sup> Там же. С. 490.

<sup>29</sup> Там же. С. 482.

<sup>30</sup> Здесь Сартр подчёркивает момент, который косвенно можно вычитать из антропологических работ Г. Плеснера. Эксцентричный человек выходит «за себя», то есть он может рассматривать себя как объект. Тем не менее, он остаётся при этом связан со своей серединой (он является эксцентричным). Поэтому, действительно, он никогда не может совершенно со стороны и, таким образом, объективно себя рассматривать, как его видят другие.

<sup>31</sup> «(...) Когда Другой даёт мне описание моего характера, я “не узнаю” себя, но знаю, что “это – я”. Я немедленно заимствую этого Другого, которого мне презентуют, без того, чтобы он перестал быть Другим» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической. М.: Республика, 2000. С. 390).

<sup>32</sup> Там же. С. 471.

конечном счёте, тем, кто я есть, но где-то там для Другого, это признание моей подчинённости»<sup>33</sup>. Следовательно, стыд – это чувство самоотчуждения. Стыд выступает «первичным чувством обладания моим бытием где-то вовне». Чистый стыд – это не чувство быть тем или этим объектом, заслуживающим порицания, а быть объектом вообще, то есть вновь узнать себя в этом неполноценном, зависимом и застывшем объекте, которым я являюсь для Другого. «Стыд – это чувство грехопадения не потому, что я совершил ту или иную ошибку, а просто потому, что я “упал” в мир, прямо в его средоточие, в предметы, и потому, что я нуждаюсь в опосредовании Другим, чтобы быть тем, что я есть»<sup>34</sup>.

Каким должно быть присутствие Другого, чтобы вызвать стыд? Фактическое ситуационное присутствие Другого, по Сартру, – это лишь одна возможность среди других. «Другой для меня повсюду присутствующий, как то, с помощью чего я становлюсь объектом»<sup>35</sup>. Так как для Другого человек становится объектом, если на него обращается взор; ввиду того, что он всегда может быть объектом, на него всегда будет обращён взор. Быть наблюдаемым является одним видом бытия. Взгляд Другого человек чувствует даже тогда, когда Другой фактически не присутствует. Его присутствие может просто предполагаться<sup>36</sup>. Однако принципиальное существование Другого необходимо, чтобы иметь возможность быть для него объектом, тем самым, имея возможность реализовать собственный способ бытия объектом для других<sup>37</sup>. У Сартра стыд предстаёт как чувство самоотчуждения. Его условие находится в фактическом или же представленном присутствии других на основании их принципиального присутствия в мире. Стыд вызывается посредством того, как человек предстаёт для этих других (как объект). Взгляд другого, который не может быть усвоенным,

---

<sup>33</sup> Там же. С. 482.

<sup>34</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 517.

<sup>35</sup> Там же. С. 502.

<sup>36</sup> «Поэтому, другого следует искать не в реальном мире, а в области сознания» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 490).

<sup>37</sup> В этом смысле, Сартр говорит: «Другой не является объективным условием моего стыда. И, тем не менее, он отождествляется мною с ним» (там же).

интернализированным, становится причиной стыда. По мнению немецкого психолога Г. Зайдлера, стыд находит свою причину во взгляде Другого, поскольку он им вызывается<sup>38</sup>. Зайдлер пишет: «Аффект стыда манифестируется во встрече с Другим, конкретно при интеграции взгляда (визави)»<sup>39</sup>. Как у Сартра, так и у Зайдлера, в первую очередь неусвоенный, не интернализированный взгляд, – в этом случае необходимо фактически присутствующего, – Другого, вызывает стыд. Этот процесс усвоения схож с трёхступенчатым процессом возникновения этого феномена, который переводит переживания стыда на «более высокий» уровень. В начале этого процесса человек чувствует себя – как у Сартра – наблюдаемым Другим. Но иначе, чем у Сартра, взгляд указывает лишь на самого наблюдаемого; его внимание к себе возрастает<sup>40</sup>. В рамках этой «базовой конфигурации стыда» взгляд Другого пока что только внешний. На второй стадии возникновения стыда начинается процесс интернализации этого взгляда. Теперь наблюдаемый может на время занять позицию Другого и понаблюдать оттуда (критически) за собой. На третьей стадии процесс интернализации завершается, внешняя позиция становится внутренней, наблюдаемый заимствует на продолжительное время взгляд Другого; теперь он может посмотреть на себя «чужими глазами»<sup>41</sup>. Чтобы вызвать стыд, фактическое присутствие Другого больше не требуется<sup>42</sup>.

На высшей стадии уровня стыда достигается, по Зайдлеру, то, что отсутствует у Сартра: интеграция субъекта и объекта стыда в индивиде. Поэтому встречу с Другим и её результат – стыд, Зайдлер трактует не как вид самоотчуждения, а наоборот, как встречу с самим собой: индивид «оборачивается

---

<sup>38</sup> См.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham. Stuttgart: Internationale Psychoanalyse, 1995.

<sup>39</sup> Seidler G.H. Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau // Seidler G.H. Magersucht. Öffentliches Geheimnis. Göttingen [etc.], 1993. S. 182.

<sup>40</sup> Типическим для такой ситуации является страх чужака.

<sup>41</sup> Seidler G.H. Zwischen Skylla und Charybdis. S. 11.

<sup>42</sup> При этом такая последовательность типична не только для развития ребёнка. Она вновь и вновь выстраивается и в зрелых годах. Поэтому, и взрослые переживают три формы стыда.

и рефлексивно воспринимает себя»<sup>43</sup>. Используя терминологию Плеснера, субъект стыда заходит «за себя».

Что касается взгляда Другого как причины стыда, некоторые авторы выделяют факт, что этим взглядом перенимаются также суждения и оценки. Поэтому они и становятся тем, что вызывает стыд<sup>44</sup>. Опять-таки, суждения и оценки направлены на социальные нормы и ценности. Ряд исследований называют нарушения социальных норм и ценностей как основную причину стыда. В этом случае стыд предполагает не только интернализированный взгляд Другого, но и учёт нормативных установок и ценностных представлений. Дж. Мид характеризует такие обобщённые установки общества, включающие его нормы и ценности как «генерализованного Другого» в противовес «сигнификантному Другому», то есть конкретным индивидам ближайшего окружения<sup>45</sup>. Г. Зиммель первым приписывает важность «генерализированного Другого» для возникновения стыда. По его мнению, «внешней характеристикой» этого феномена хотя и является наблюдение и внимание других, но они могут быть замещены «расщеплением нашей самости на наблюдающую и наблюдаемую части Я»: поскольку наша душа обладает способностью себя себе противопоставлять, становиться для себя объектом, она может в себе самой представлять отношения, имеющие место между сущностью вне её и ею самой как целым<sup>46</sup>. При этом происходит «парламентское представление *социальных групп* внутри нас самих»<sup>47</sup>. Стыд в этом случае вызывается не только взглядом

<sup>43</sup> См.: Seidler G.H. Zwischen Skylla und Charybdis. S. 171.

<sup>44</sup> Так психолог М. Якоби формулирует: «Стыд целиком находится в контексте нашей социальной обусловленности. Всё вращается вокруг вопроса: как я выгляжу в глазах других людей, сколь цена моя персона для других» (Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie. Olten: Walter, 1991. S. 9). Схоже определяет стыд и Аристотель, а именно как «определённая боль и беспокойство, вызванные неприятностью» (Aristoteles Rhetorik. München, 1987. 1383b 12).

<sup>45</sup> «Организованная общность или социальная группа, придающая индивиду его цельную идентичность, можно назвать “обобщённым другим”. Содержание этого обобщённого другого – это общество в целом» (Mead G.H. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main, 1995. S. 196).

<sup>46</sup> См.: Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl / Hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. S. 144.

<sup>47</sup> Ibid. S. 145. Курсив мой – P.Г.

присутствующего другого, и даже не посредством его интернализированного присутствия. Здесь речь идёт о целостных социальных установках, нормах, ценностях, представлениях и суждениях, заимствованных индивидом и вызывающих у него чувство стыда. Такое понимание этого чувства стало исходным пунктом большого числа его аналитик. Так, например, А. Хеллер рассматривает стыд как «по преимуществу социальный аффект», так как этот аффект направлен исключительно на социальные предписания: «Мы чувствуем, что мы от этих предписаний отклонились»<sup>48</sup>. Подобной точки зрения придерживается и Х. Ландвеер. Она трактует стыд не только как событие, которое происходит обязательно в присутствии публики, но и которое, по своему содержанию, является нарушением социальной нормы. Лежащий в основе всех проявлений стыда «структурный элемент» – суть смена перспективы, характеризующаяся внезапным навязыванием той или иной нормы, оставшейся до этого незаметной, но теперь требующей своего признания<sup>49</sup>. В этом смысле, опять-таки, стыд проявляется как «значительный социальный феномен»<sup>50</sup>. З. Неккель также считает, что это чувство вызывается фактическим и/или интернализированным «нормативным присутствием Другого». При том, это – особые культурные образцы и нормативные ожидания социальной группы, «посредством которой Я подобным образом может делать своё мышление и действия объектом своей оценки, как мышление и действия других»<sup>51</sup>. Так и Неккель в качестве причины стыда рассматривает нарушение нормы, а сам стыд он трактует не иначе как исключительно социальный феномен<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Heller A. *Theorie der Gefühle*. S. 111.

<sup>49</sup> «Когда мы стыдимся, то стыдимся за что-то перед кем-то» (Landweer H. *Scham und Macht*. S. 63). Точнее стыд может вызываться посредством «фактического или представленного присутствия других, свидетелей стыда, или с помощью представления возможного обнаружения» (ibid., S. 125).

<sup>50</sup> Ibid. S. 4.

<sup>51</sup> Neckel S. *Status und Scham*. S. 32.

<sup>52</sup> «Любой стыд социален, так как связан с нормами, которые могут порождаться в социальной жизни; всякий стыд социален, так как в нём отражается моё отношение к другим, он возникает в восприятии другими» (ibid., S. 18).



Трактовка стыда как социально обусловленного феномена, в конечном счёте, находит своё выражение в точке зрения, что условия его коренятся в определённых социальных влияниях, а именно в воспитании. Некоторые исследователи предлагают определять этот феномен как «привитую воспитанием реакцию недовольства человека»<sup>53</sup>. Здесь стыд сводится к действиям и мероприятиям других индивидов, которые, с их помощью, сознательно и намеренно, ориентируясь на собственные ценностные представления, хотят вызвать определённое чувство стыда. Воспитательные влияния в период ранней социализации оказывает наиболее близкое окружение («сигнификантный Другой»). В соответствие с этой трактовкой, чувство стыда человека зависит лишь от того, как часто и сколь интенсивно это окружение влияет на него.

В ходе воспитания индивиду прививаются нормы и ценности, нарушение которых может стать причиной возникновения чувства стыда. Наряду с этим, определяются основные воспитательные факторы влияния на развитие личности: похвала, порицание, поддержка в развитии самосознания или принципиальный объём внимания и любви<sup>54</sup>. Основой трактовки, – чувство стыда привито, – является представление, что стыд можно как воспитать, так и «нейтрализовать» посредством разнообразных воспитательных методик.

Точка зрения, что условия стыда коренятся в обществе, по сравнению с позицией представителей генетики человека и этологии выглядит более выигрышной потому, что она может объяснить большую вариативность форм его проявления. Почему содержательные наполнения стыда столь различны и подвержены историческому изменению? Почему стыд возникает чаще и интенсивней перед одними группами людей, чем перед другими? Почему определённые группы людей чаще стыдятся, чем другие? Все эти вопросы касаются социальных факторов.

---

<sup>53</sup> Kaltenbrunner G.-K. Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit. München: Herder, 1984. S. 44.

<sup>54</sup> Об этих факторах влияния воспитания, косвенно действующих на чувство стыда см.: Lewis M. Scham. S. 145.

Однако этот образ человека недостаточен, так как он характеризует его с присущими ему свойствами лишь как результат социального влияния. Таким же ущербным является образ человека у генетиков и этологов, твердящих о доминанте его генетической предрасположенности. Но человек не настолько раб своих генов, как и окружающей его социальной среды. Обе они даны ему, обе оказывают на него влияние, на них он, естественно, ориентирован. Но, не смотря на это, человек в состоянии самостоятельно формировать тип своего поведения. Как эксцентричное, духовное существо он есть нечто большее, чем социальное существо, так как в состоянии творчески подходить к своей социальной сущности. Человек никогда не подвержен социальным влияниям как принуждениям, которым он не может ничего противопоставить. Так он не обязан стыдиться лишь на основании «косого» взгляда, (предполагаемой) негативной оценки своего поведения Другим или нарушения какой-нибудь социальной нормы. К «косому» взгляду он может отнестись равнодушно, на негативную оценку он может отреагировать выражением гнева, а нарушение социальной нормы может вызвать у него чувство гордости за себя.

С одной стороны, генетической обусловленности стыда противоречит его сложность и вариативность, с другой – эта генетическая обусловленность противоречит тезису его социальной обусловленности. Этому тезису противоречат и эмпирические наблюдения, проведённые И. Эйбл-Эйбесфельдт. Исследования показывают, что у большинства детей в определённом возрасте телесный стыд развивается сам по себе: «В то время как маленькие дети в этом регионе не испытывают чувства стыда, в возрасте 7–9 лет они избегают появляться нагими перед своими родственниками и знакомыми»<sup>55</sup>. Этот тезис подтверждается на примере семей нудистов, в которых родители с недовольством

---

<sup>55</sup> Почему, к тому же, нарушение норм не подходит в качестве причинного объяснения всех проявлений стыда – например, в случае стыда за похвалу или вследствие изнасилования – см. 3.2. данного исследования.

и удивлением отмечают, что у их чад в процессе взросления развивается странная, на их взгляд, «чопорность», требующая от детей прикрытия своих гениталий<sup>56</sup>.

Г.-П. Дюрр описывает ситуацию в израильском киббуце Кирият Иедидим. Дети и подростки были не готовы к снятию вызывающих стыд ограничений их приватной сферы, к которому, в свою очередь, совершенно спокойно относились взрослые. В 1951 г. подростки обоих полов выступили против совместного с взрослыми пользования спальными помещениями, душа и туалетов. Это привело к конфронтации с родителями и авторитетами киббуца<sup>57</sup>. Такие наблюдения свидетельствуют, что стыд, как минимум, может быть не обязательно продуктом воспитательного влияния. Здесь также не просматривается простое причинно-следственное отношение между обществом и типами поведения человека и его особенностями. Человек жёстко сформирован публичной сферой, для него, по сути, не существует социального принуждения стыдиться.

### *1.2.3. Функции*

Далее рассмотрим предпринятые некоторыми исследователями попытки объяснить стыд, исходя из его функций. Так, Эйбл-Эйбесфельдт относит стыд «функционально обусловлено» к универсалиям человека<sup>58</sup>. Определённое стыдливое поведение, в частности покрытие половых органов, обеспечивает «спокойную совместную жизнь в группе». Это нейтрализует формы сексуальной вражды, как утверждает Эйбл-Эйбесфельдт на примере поведения приматов. Наряду с прикрытием половых органов стыд ведёт и к тому, чтобы скрыть «от посторонних сексуальные отношения». Поскольку такая наглядная открытость

<sup>56</sup> См.: Meves Ch. Plädoyer für das Schamgefühl // Kaltenbrunner G.-K. Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit. München: Herder, 1984. S. 51.

<sup>57</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. S. 267.

<sup>58</sup> См.: Eibl-Eibesfeldt I. Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie. München [etc.]: Piper, 1984. S. 313.

делает человека особенно ранимым, стыд в этом случае выполняет защитную функцию<sup>59</sup>.

Такие же аргументы, как и Эйбл-Эйбесфельдт, приводит Дюрр, который (телесный) стыд и его универсальность пытается вывести из его функций. Открытость гениталий равнозначна подаче сексуальных сигналов. Так как стыд ведёт к прикрытию гениталий, он тем самым выполняет позитивную функцию для социального общежития, способствуя образованию разнополых пар как основы общества, и защищает его. Образование пар – процесс достаточно сложный, но и эта сложность будет нарушена, если партнёры, с помощью их телесной привлекательности, будут стимулировать и других людей, то есть приглашать их к сексуальным действиям. Стыд в этом случае есть не что иное, как реакция приватности, ограничение сексуальной привлекательности других индивидов<sup>60</sup>. Прикрытие женских гениталий снижает уровень сексуальной вражды между мужчинами и способствует в то же время как партнёрским отношениям, так и укреплению семьи<sup>61</sup>.

Из широко трактуемой защитной функции пытается объяснить стыд и философ М. Шлосбергер. Стыд скрывает, покрывает и обволакивает человека и выполняет тем самым функции «самозащиты индивида»; он способствует интеграции индивидов и сохраняет их самоуважение<sup>62</sup>.

Тем не менее, эта аргументация выглядит не такой уж беспроблемной. Дифференцируя функции стыда, Шлосбергер подчёркивает лишь интегративный, позитивный их характер. А если, к тому же, игнорировать социобиологическую точку зрения Эйбл-Эйбесфельдт, то остаётся нерешённой одна фундаментальная

---

<sup>59</sup> Ibid. S. 314.

<sup>60</sup> См.: Duerr H.-P. Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997. Bd. 4. S. 376. О «сохранении форм социальности функционального генитального стыда» Дюрр говорит и в другом месте (см.: Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002. Bd. 5. S. 444).

<sup>61</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. S. 257.

<sup>62</sup> См.: Schlossberger M. Philosophie der Scham // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2000. N. 48. Heft 5. S. 823. Эту защитную функцию Шлосбергер определяет как «общую структуру» стыда.

проблема<sup>63</sup>. На наш взгляд, совершенно некорректными являются попытки обоснования того или иного феномена, исходя лишь из его функций. Функции всегда вторичны и предполагают уже внутреннюю экзистенцию существующего феномена. Поэтому они не в состоянии исчерпывающе объяснить феномены психики и в данном случае феномен стыда. Они не в состоянии обосновать условия и причины явления, которые должны предшествовать ему. Функции осуществляют своё действие лишь тогда, когда феномен уже существует.

### **1.3. Стыд как предмет философско-антропологического исследования**

Стыд подвержен множеству влияний. К ним относится влияние генетических и социальных факторов. Нет сомнений в том, что он выполняет различные функции. Но все подходы, пытающиеся объяснить стыд перечислением этих функций, недостаточны. Поэтому его условия не находятся ни в упомянутых факторах влияния, ни в его функциях. Они не объясняют, почему человек, вообще, стыдится. Для этого необходимо избрать совершенно иной путь. Этот подход исходный пункт исследования ищет не в соответствующих ситуациях с их конкретными поводами к стыду, а в самом человеке. Такой подход направлен, в первую очередь, на вопрос, что за существо есть человек, если он в состоянии стыдиться. Он нацелен на субъект стыда – на человека, на образ его существования, на способ, с помощью которого он относится к себе и окружающему его миру. Условия, при которых стыд проявляется, недостаточно объяснимы лишь с помощью его поводов и содержаний; «почему?» стыда открывается не через «о чём?». Чтобы дойти до истинных причин стыда, следует выяснить отношение стыда к человеку и его сущности.

---

<sup>63</sup> Ошибочное положение социологии состоит в том, что она рассматривает индивидов как чисто «естественных» живых существ. А дух и культуру как нечто дополнительно прилагаемое, как некий вид упаковки. Однако каждый тип поведения эксцентрично позиционированного индивида неразрывно обладает естественным и искусственным характером.

Для выработки единой, объемлющей все разновидности этого феномена категории, следует абстрагироваться от случайных форм его проявления. Исходный пункт исследования должен находиться не в эмпирии, не на уровне наблюдаемых форм проявления стыда. Данное исследование представляет собой попытку создания теоретической концепции стыда, обладающей своим понятием априори. Лишь на втором этапе исследования мы приближаемся к эмпирически доступным формам его проявления. Только на уровне эмпирии можно и нужно подтвердить понятие стыда с помощью демонстрации полученной теоретической структуры в различных видах его проявления. В этом смысле исследование открыто вновь полученным данным отдельных естественнонаучных и социально-гуманитарных дисциплин после того, как вначале оно от них абстрагировалось.

В мире живого человек столь особое, сколь и своеобразное существо. Многие из его свойств и типов поведения могут подтвердить его особое место в мире живого. Однако вряд ли что-то представляет человека больше, чем специфическая неясность, имеющаяся у него о самом себе, о том, что он есть. Его собственное бытие представлено ему в виде вопроса. Вопрос этот открытый и не решается сам по себе. Каждый индивид занимается собой на протяжении всей своей жизни с её первых дней. Размышления о себе претворяются во множестве человеческих манифестаций. Свою специфическую неуверенность человек прорабатывает в ранних мифах, религиях, философии, науках и искусстве; продукты его мысли, если они содержат вопрос о сущности человека, представляют собой попытки обрести собственную уверенность в себе. То, что человек ставит вопрос о самом себе, выделяет его из мира живого. Никакое живое существо, кроме него, не обязано, да и не может ставить перед собой подобный вопрос. Это выражается в особом стремлении, даже необходимости, прояснения, которая совершенно чужда иным живым организмам. Более того, вопрос о самом себе указывает на определённую компетенцию, поскольку лишь человек может ставить этот вопрос. Таким образом, проявляется его двойственное толкование в отсутствующей наглядности о самом себе: особенные человеческие недостатки и особые способности. Упорству, с каким этот вопрос напрашивается, противостоит

тот факт, что человек не в состоянии окончательно его решить. Это касается как отдельного индивида, так и целых культурных эпох. Казалось бы, найдя ответ, он должен успокоиться. Но этого не происходит; человек вновь и вновь начинает эти поиски. Это зависит и от того, что он суть историческое и изменчивое существо. Вместе с ним меняется и то, что есть специфически «человеческое» в нём. Меняется его самопонимание. На этом основании он встраивает себя в историю и вновь извлекает себя из неё. Поэтому ответ на вопрос человека о самом себе следует искать только в истории. Тем не менее, этот ответ не подлежит тотальной релятивизации. Человек сам выстраивает о себе некоторое, более или менее целостное, представление и в соответствии с ним создаёт свой образ. Этому проекту себя, этой самоинтерпретации, положены границы. В основе своей человек остаётся связанным: с телом, психикой и с окружающим его миром – природным и социальным. Они даны ему в его размышлениях о себе, ими он выверяет и определяет себя. Но подвижность границ самоинтерпретации не противоречит их принципиальной сопротивляемости. Специфический вид столкновения с ними – независимо от всякого исторического изменения – создаёт человеческие константы. Как происходит столкновение и последующее самоопределение – вещь изменчивая, но не сам факт этого события. И то, что это событие происходит, относится к каждому из нас. Только, исходя из этих соображений, можно вообще говорить о человеке как родовом понятии. И, следовательно, только поэтому можно говорить и об истории человечества. В процессе изменения существует нечто константное. В этом смысле говорится о «сущности» человека. Однако бессмысленно говорить об этом, если под «сущностью» понимать нечто а-историчное, к которому лишь случайно относятся его свойства и черты. Эта «сущность» сама должна быть исторически понята. Поэтому, при рассмотрении «сущности» человека речь может идти лишь о структурных сходствах, которые хотя и являются общими для каждого, но в рамках истории проявляются самым различным образом. В этом смысле человек обладает действительными универсальными качествами и чертами, которые в

равной степени свойственны всем людям, но которые, тем не менее, не являются а-историчными и неизменными.

Данное исследование посвящено разработке целостной теоретической концепции стыда. Это предполагает, во-первых, переход с уровня отдельных дисциплин и отказ от узкоспециализированных точек зрения на феномен стыда. Необходимо избрать позицию, с которой можно было бы охватить то общее, что присутствует во всех частных проявлениях стыда и является характерным для них. Цель заключается не в прояснении лишь отдельных определённых форм проявления стыда, чем занимаются отдельные научные дисциплины, а в том, чтобы проложить теоретические пути к нахождению его понятия, которое в состоянии охватить все его проявления. Эта операция даёт возможность сделать второй шаг и приблизиться к – исторически весьма разнообразным – формам проявления стыда.

Вначале следует принять некоторую дистанцию к простым и случайным (историческим) формам его проявления, не теряя при этом из виду предмет исследования. Основной интерес следует направить в обратное от стыда направление – к субъекту стыда: к человеку, одним из свойств которого он и является. Аналитика этого феномена, начинающаяся таким образом, представляет собой философско-антропологическое исследование. В качестве исходного пункта она берёт человека и объясняет стыд с помощью его отношения к себе подобным.

Основной вопрос заключается в выяснении, почему и при каких условиях человек вообще может стыдиться. Только ответив на него, можно сделать второй шаг и понять, что такое стыд и как он проявляется. Стоит отметить, что условия стыда коренятся не только в ситуативных поводах, манифестирующих формы проявления стыда; они заключены в сущности человека как такового. Стыдиться человек может лишь потому, что он определённым образом духовно и эмоционально структурирован. Исследование стыда – это исследование человека. То, что делает его человеком, в чём заключается его особое место в царстве живого, – суть определённое отношение, в котором он может находиться к



самому себе. По отношению к тому, что он есть и чем он должен быть, к своей самости, человек в состоянии дистанцироваться. Рассматривая себя в качестве объекта, человек отделяет себя от себя и ставит себя не только над собой, но и «за собой». Он дан себе как субъект и в то же время как объект. Такой двойной способ существования Г. Плеснер характеризует как «эксцентричность»<sup>64</sup>. Человек – это природно-духовное, «эксцентрично позиционированное» существо.

#### **1.4. Способ существования человека: эксцентричная позициональность**

Структура существа, которое может стыдиться, представляет собой нечто особенное. Чётко очерченный предмет данного исследования – это человек с его свойствами, чертами в рамках философской антропологии. Как наука о сущности человека, его природе, эта научная дисциплина формируется в рамках философии с начала XX века. В течение нескольких десятилетий в её среде выросли такие известные мыслители, как М. Шелер, Г. Плеснер и А. Гелен. Базируясь на естественнонаучном знании и опыте жизненного мира, они ищут единую человеческую структуру, присутствующую во всём многообразии проявлений человеческой деятельности, опорный пункт, константы и универсалии, – черты, делающие человека человеком. Самую удачную «формулу» описания сущностного мира человека удалось создать Г. Плеснеру. В своём капитальном труде «Ступени органического и человек», вышедшем в 1928 г., он заменяет обвинённое в метафизической окраске понятие «человеческая сущность» на «способ существования» человека. Этот способ существования он определяет как «эксцентрическое позиционирование»<sup>65</sup>.

Под понятием «способ существования» Плеснер понимает специфический способ существования живого существа и его отношения к себе, к миру и к себе

---

<sup>64</sup> Plessner H. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens // Plessner H. Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1982.

<sup>65</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin [etc.]: de Gruyter, 1975. S. 292.

подобным. Определяя способ его существования как «эксцентрично позиционированный», Плеснер хочет обосновать человеческие особенности этого тройного соотношения в отличие от других жизненных форм. Эти особенности заключены в специфической двойственности, в некой образности человека как некоего «Януса». Это выражается в том, что он является, одновременно, и живой природно-телесной, и духовно-исторической сущностью. Человек заключает в себе различные аспекты, единством которых он в то же время и является. Дух и тело не могут заменить друг друга. Однако человек не разорван ими: он – суть духовная и в то же время телесная сущность. Разрыв между духом и телом не является его фундаментом; более того, он представляет некое аспектное отличие, переживаемое как единство<sup>66</sup>. Для двойственной сущности это единство не существует само по себе. Внутреннее единство человека требует особых усилий, оно должно быть создано им самим в «ходе жизни». Двойственная сущность человек – существо природное, как и животное, и в то же время как духовная сущность она определённым образом выделена из этой сферы. Как природное существо человек сходен с другими живыми существами, в первую очередь тем, что он суть самобытная самость. Эта самость соотносена с «внутренним миром», с серединой, с центральным пунктом (центральным органом) и как таковая, в то же время, направлена вовне против граничащего с ним внешнего мира. От окружающей среды человек, как природное существо, отделён границей. Однако поверх этих границ он открыт наружу (в жизненно важных актах дыхания, принятия пищи, дыхания, выделения и т.д.). Это двойное отношение к границе – ею ограничиваться, ею заканчиваться и в то же время переходить её – Плеснер характеризует как «установленность» или «позиционирование». Как природное существо человек позиционирован именно таким образом.

---

<sup>66</sup> Г. Плеснеру удаётся с помощью определения человека как «янусоподобного существа», избежать двух полярных позиций. С одной стороны, он отвергает монизм единства, не признающий никаких различий между духом и плотью. С другой, – он выступает против картезианского дуализма, рассматривающего дух и плоть в качестве двух несоединимых принципов.

Как существу духовному, человеку свойственен особый вид позиционирования, который его – несмотря на то, что он остаётся живым природным существом – из этой сферы выделяет. «Эксцентричным позиционированием» Плеснер именуется эту, свойственную лишь человеку, отличающую его от других жизненных форм, высшую форму позиционирования. Она характеризуется его особым отношением к собственным границам: человек имеет не просто эту границу, он обладает также дополнительной информацией о сопредельном. Поэтому он также является не просто живой самостью (как животное), но и осознаёт себя как отграниченную от окружающего мира самостоятельную самость. Знает он и об окружающем мире, как отделённом от него предметном внешнем мире. Человек – суть действующий индивид. Этим особым отношением к себе и к окружающему миру человек обладает ввиду того, что он дистанцируется по отношению к себе самому и к своей самости (к «позиционированному средоточию»), то есть живёт «эксцентрично». Из «внешнего пункта», из «убежища собственного внутреннего мира», то есть из «точки эксцентричности», человек как заходит «за себя», так и возвышается «над собой»<sup>67</sup>. То, чем он является как природное существо, он видит ещё раз как существо духовно-эксцентричное, «извне» – как объект своего рассмотрения. И точно таким же образом он видит окружающую среду и осваивает её. Ввиду того, что человек являет себя себе, так же, как и внешний мир, в виде некой предметности, он является жителем трёх «миров» или «сфер»<sup>68</sup>. Он населяет состоящий из предметов «внешний мир», которому принадлежит и его тело, как «вещь среди вещей»<sup>69</sup>. Отделённая от тела (хотя материально и неразделимо) существует плоть – соотнесённый с центральным органом («позициональным средоточии») организм. Он обживает «внутренний мир», содержащийся в плоти как то, чем он сам является, а именно как «душа» (действительность психики) и

<sup>67</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 289.

<sup>68</sup> «Живое – это тело в теле (как внутренняя жизнь или душа), а вне тела как центр внимания, из которого оно видится целостным» (Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 293).

<sup>69</sup> «Окружение, заполненное предметами – это внешний мир, представляющий собой континуум пустоты или пространственно-временного распространения» (ibid.).

как «переживание» («реальность собственной самости, которую необходимо пережить»)<sup>70</sup>. Кроме того, он обживает «социальный мир», в котором он встречает других людей, которых он признаёт, так же как и себя, позиционированными существами<sup>71</sup>. Как сфера «мы», социальный мир – это в то же время и мир духа, и тем самым «жизненности силы» в её высшей эксцентричной форме<sup>72</sup>. В социальном мире индивид выступает в качестве общечеловеческого и, таким образом, отличается от индивидуального, единственного в своём роде Я, каковым он является по своей психической и физической сути. Ввиду его двойственности, каждый из этих миров также проявляется в двойном аспекте: внешний мир как тело и как плоть, внутренний мир как душа и переживание, социальный мир как общественное и индивидуальное Я. Как эксцентричное существо, человек к самому себе, к предметам внешнего мира и к себе подобным, находится в особом отношении. Отношение к этим трём сферам не прямое, а опосредованное. Опосредовано оно самим же человеком, который в качестве связующего звена сам воссоздаёт эту связь. Как автономная самость, он находится между собой и собой, между собой и внешней средой, между собой и социумом. В таком качестве он разрывает непосредственное единство с ними и в то же время создаёт новую опосредованную связь. В виде репрезентаций (в сознании) он входит в действительный контакт с собой, с внешним миром и социумом. В то же время человек знает о его собственной опосредствующей позиции в рамках этих контактов, об их опосредованном характере. Постольку он воспринимает себя, как между собой, между собой и миром, между собой и социумом установленный барьер. Тем не менее, именно так человеку известна его срединная позиция в рамках этих связей, известна ему и опосредованность этих контактов. В качестве предметов человеку предпосланы: мир, другой и его собственная персона; как с предметами он входит с ними в контакт. Способность оставаться «за собой» и за

---

<sup>70</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 296.

<sup>71</sup> Со-мир – это «понимаемая человеком сфера других людей как форма собственной позиции» (ibid., S. 302).

<sup>72</sup> Ibid.

миром есть не что иное, как способность к дистанцированию и в то же время способность к контакту, к опосредованию. Как янусоподобное, природное и в то же время духовное существо, человек оснащён целым рядом особых способностей, но также поставлен перед рядом специфических задач. Эксцентричность, дистанцирование по отношению к самому себе, означает, прежде всего, способность рассматривать себя как предмет, тем самым, владея собой, контролируя себя, создавать и формировать себя по собственному образцу. Человек в состоянии использовать себя в качестве инструмента своей воли. Это даёт ему силы быть не только «природой», но и работать над своей природой. Эксцентричность открывает перед человеком своеобразные возможности свободы. Она делает его самоопределяющимся, наделённым самообладанием существом. Однако его власть и возможность самосозидания имеет границы. При всей своей духовности человек остаётся природным существом. В качестве эксцентричного существа он не может целиком отделять себя от себя. Более того, он остаётся «центрированным», телесным существом, соотнесённым и связанным с «позициональным средоточием». В этом состоит его неразрешимая двуликость: быть эксцентричным существом, как «внешне», так и «внутренне», природным и духовным одновременно. Находясь в царстве живого, человек в то же время, посредством разрыва, выделен из него. Для него этот поворот от существования в собственном теле к существованию вне его – суть неустрашимый, неизбежный двойной аспект существования, реальный разрыв его природы. «Он существует по ту и по эту сторону этого разрыва, как душа и как тело, и как психологически нейтральное единство этих сфер. Правда это единство не покрывает этот двойственный аспект. Оно остаётся разрывом, неким зиянием»<sup>73</sup>. Являясь двойственной сущностью, это персональное единство человека характеризуется расколом. Он нарушает непосредственное, наивное единство, не взрывает его, но требует нахождения баланса этих человеческих аспектов. Этот баланс должен создать сам человек, то есть, этот баланс относится к особым задачам,

---

<sup>73</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 292.

поставленным перед ним. Человек должен выступать посредником между своими ипостасями. Но он, – чьё единство, по причине его же эксцентричности расстроено, – может, как раз таки, эту задачу решить лишь как эксцентричное существо: дистанцируясь от себя самого и вступая с собой в иной тип связи, позволяющий держать под контролем свои аспекты. Эксцентричность – это некие скобы, интегрирующие человеческие аспекты. Разрыв есть в то же время единство. Нарушенный, опосредованный подход к миру и самому себе становится потенциальным источником разного рода нарушений. Для существа, которое должно установить связь с самим собой, остаётся много неясного. Тем не менее, для человека его внутреннее снятие не превращается в перманентное раздражение и дискомфорт. Тому есть две причины. Во-первых, человек переживает контакт, связь с собой, с миром и другими людьми, как правило, напрямую, непосредственно. Свои собственные опосредующие способности он, обычно, затушёвывает, то есть порой их не осознаёт<sup>74</sup>. Во-вторых, человек в состоянии – с помощью культурных достижений – искусственно создать однозначность и солидность своего бытия<sup>75</sup>. В однажды созданном их противовесе человек находит ориентацию и опору. Таким образом, человеческая жизнь формируется особыми задачами и вызовами. Единение с самим собой, внутреннее равновесие не существует само по себе, человек обязан создать их «в жизненном процессе». Он должен вести жизнь. При этом принципиальные возможности невыполнения этих задач вовсе не исключены. В ситуациях неудачи потенциальные возбуждения человека манифестируются посредством его способа существования. Наряду с единством индивида особые вызовы касаются также и его идентичности. Двойственная сущность, связанная с собой косвенно, являющаяся внутренне «нейтрализованной», ввиду того, что она может воспринимать себя извне как объект, является в соответствие с этим, не чем-то единым с самой собой. Пребывание духовным и в то же время природным

---

<sup>74</sup> Этот свойственный людям подход, Плеснер характеризует термином «опосредованная непосредственность» (см.: *ibid.*, S. 321).

<sup>75</sup> Человечество характеризует «естественная искусственность» (см.: *ibid.*, S. 309).

существом содержит в себе определённое непонимание того, кто же на самом деле перед нами. Если, вслед за психологом Э. Эриксонем, под «идентичностью» понимать «длительное внутреннее сравнение с самим собой, континуальность самопереживания индивида»<sup>76</sup>, то у такого удвоенного существа, как человек, именно это соотнесение и сравнение с самим собой и возбуждает дискомфорт. Существует нечто, что он в то же время должен сам произвести в ходе создания своего единства. Внутреннее согласование с самим собой не существует без акта создания себя.

Опосредующие способности, производящие внутреннюю идентичность с самим собой, человек реализует, опять-таки, в большей степени бессознательно и с помощью приобретённых культурных возможностей. Как правило, он сосуществует с самим собой как идентичное существо. Однако и здесь существует возможность провала и манифестируется всплеск двойственности. Ввиду того, что человек – суть существо подобное богу Янусу, он обладает особыми способностями; однако он поставлен перед особыми задачами, содержащими в себе особые опасности. Учитывая, что единство и чувство согласованности с самим собой человек должен создать лишь своими собственными силами, то при реализации этого, он может потерпеть и неудачу.

### **1.5. Эксцентричная позициональность как общее условие стыда**

Попытка вывести и обосновать стыд из эксцентричного стиля жизни человека уже предпринималась М. Шелером, известнейшим наряду с Плеснером представителем философской антропологии. Вышедшая после смерти Шелера его статья «О стыде и чувстве стыда»<sup>77</sup> в современных научных дискуссиях, посвящённых феномену стыда, почти не упоминается. Ряд исследователей

<sup>76</sup> Erikson E.H. *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Ernst Klett, 1965. S. 36, 256.

<sup>77</sup> Scheler M. *Über Scham und Schamgefühl* // Scheler M. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Schriften aus dem Nachlaß. Bern: Francke, 1957. Bd. I.

считают её «устаревшей»<sup>78</sup>. Поиск Шелером «оболочки» или «топоса» стыда является исходным пунктом его антропологии. В работе «Положение человека в космосе», вышедшей почти одновременно с плеснеровской *opus magnum* «Ступени органического и человек», Шелер описывает человека как единство природы («жизни») и духа<sup>79</sup>. Как телесное существо человек – суть природа и принадлежит миру животных; как существо духовное он выделяет себя из элементарного состояния поддержания жизни, то есть из витальной сферы, и обладает рефлексией. Дух, по Шелеру, – это совершенно новый и противопоставленный принцип, делающий человека подобным богу. В этой двойственности человека Шелер видит причину стыда. Это чувство происходит из переживания внутреннего противоречия между духовными интенциями (актом познания и духовным чувством любви) и в то же время органичной связанностью «с пространственно и во времени узко ограниченным, звероподобным существованием», то есть с телом. Таким образом, подобный баланс и дисгармония человека между его бытием и претензией его духовной личности и телесных потребностей относится к основному условию возникновения этого чувства стыда. «Лишь потому, что тело относится к сущности человека, он в состоянии стыдиться; и только потому, что его духовная составляющая переживается независимо от этого “тела”, и прежде всего, что из этого тела может исходить, даёт возможность переживать чувство стыда»<sup>80</sup>. Стыд возникает из обстоятельства, что плоть (тело), с его «обуянным низменными влечениями сознанием», отходит от «более высокой ступени сознания»; оно лишь фактически сущее по сравнению с «идеально долженствующим». В чём состоит это «идеально долженствующее», Шелер поясняет следующим образом: «Человек

---

<sup>78</sup> Так, например, Х. Ландвеер характеризует подход Шелера как «социологический», не входя при этом в предметную полемику (см.: Landweer H. *Scham und Macht*. S. 10). Приятным исключением является Шлоссбергер, признающий значение Шелера и использующий его аргументацию (см.: Schlossberger M. *Philosophie der Scham // Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2000. N. 48. Heft 5. S. 810–812).

<sup>79</sup> См.: Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern: Francke, 1962.

<sup>80</sup> Scheler M. *Über Scham und Schamgefühl*. S. 69.



стыдится, в конечном счёте, самого себя и “бога” в себе»<sup>81</sup>. В масштабах бога человек не состоятелен как живое, телесное существо, – и эта его несостоятельность становится причиной стыда<sup>82</sup>. Однако предложение Шелера свести стыд к свойственной человеку, – на основе его телесного и духовного способа существования, – двойственности имеет определённые недостатки. Они касаются, прежде всего, предметной сферы. Шелер тематизирует исключительно телесный стыд и его причины, то есть трактует лишь определённую частичную область всех его проявлений<sup>83</sup>. Некоторые из приводимых им аргументов, на наш взгляд, не убедительны; особенно его понимание тела (плоти), вызывающего, само по себе, чувство стыда, поскольку оно не обладает духовностью, свойственной человеку как целому. Такая трактовка предполагает беспрестанный стыд человека за своё тело. На самом деле, тело лишь в редких случаях становится поводом к стыду. Как правило, человек сознательно пользуется своим телом, чтобы одухотворённо и с удовольствием строить свою жизнь. Так или иначе, но зачастую наше тело вызывает у нас чувство гордости. Недостающее дифференцирование в отношениях человека к своему телу можно найти в шелеровской антропологии и в содержащейся там неравноценности духа и телесности. С одной стороны, Шелер стремится к повышению ценности сферы витального в целом<sup>84</sup>, но с другой – он исходит из превосходства духа как принципа негации: дух может быть не только свободным в выборе «низшего» и «высшего» акта, но также может быть направленным и против витального принципа поддержания жизни. Это оценочное предпочтение в пользу жизненно-телесных свойств основано на том факте, что Шелер не рассматривает человека как действительное единство духа и плоти. Соединены они посредством «моста»,

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Поэтому, как явно выраженное телесное существо животное должно так же мало стыдиться, как и бог, как явно выраженное духовное существо.

<sup>83</sup> Несмотря на отсутствие прямых указаний, предметом его исследования является телесный стыд. Шелер рассматривает «телесный стыд» и душевный стыд» в качестве двух основных форм стыда. Однако оба они – на разных уровнях – соотносятся с телом.

<sup>84</sup> По Шелеру, лишь витальная сфера располагает энергией влечений, а не дух, который в ней нуждается.

но остаются «двумя порядками бытия», в которых человек укоренён в равной степени<sup>85</sup>. Возникновение стыда из продолжительного противоречия этих двух рядоположенных порядков бытия ведёт, по Шелеру, к тому, что он является «не редким и спорадически проявляющимся, а перманентным феноменом»<sup>86</sup>. Если условия стыда должны быть объяснены из способа существования человека, то следует, вслед за Шелером, учесть два проблемных аспекта. Во-первых, необходимо настолько расширить предметную область, чтобы иметь возможность охватить всю сферу проявлений стыда. Для этого, наряду с отношением человека к своему телу, его отношением к внутреннему миру, психике и своему окружению, необходимо исследовать все сферы его жизни. Во-вторых, там, где идёт речь об объяснении телесного стыда, необходим более дифференцированный анализ отношения человека к своему телу. Тезис Шелера о происхождении стыда из внутренней противоречивости человека, то есть из его способа существования, выглядит вполне достойной отправной точкой. Плеснер также считает человека двойственным, ущербным существом. Однако у него оно не распадается на два «порядка». Человек живёт как «психофизически индифферентное или нейтральное жизненное единство» неразрушаемого различия аспектов или многомерности<sup>87</sup>. Его аспекты равноценны, они создают единство, но они не идентичны друг другу. Дистанцируясь по отношению к самому себе, человек сам создаёт единство своих аспектов, являясь своим собственным посредником. Однако то, что это опосредованное единство кажется человеку спонтанным и непосредственным, ведёт его к постоянному потенциальному заблуждению и раздражению. Подобные заблуждения человек преодолевает тем, что ведёт свою жизнь, будто она не опосредована им. Он игнорирует свою опосредующую

---

<sup>85</sup> См.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 69.

<sup>86</sup> Из современных исследователей, придерживающихся исследовательской традиции Шелера, можно выделить М. Шлосбергера. По его мнению, основу телесного стыда следует искать в структуре отношения человека к самому себе. «К релевантным моментам этой структуры относится разделение приватного и публичного пространства и напряжённые отношения “духа” и “плоти”». Следствием нарушения равновесия в «соотношении этих двух моментов» может служить стыд (см.: Schlossberger M. Philosophie der Scham // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2000. N. 48. Heft 5. S. 821).

<sup>87</sup> См.: Plessner H. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: de Gruyter, 1975. S. 32.

способность к самому себе, к миру и к окружающим его людям. Таким образом, он «забывает» не только свою двойственность, но в то же время живёт в нерушимом единстве с собой. Однако в некоторых исключительных случаях его двойственный способ существования становится серьёзной проблемой. Здесь речь идёт о ситуациях, в которых человеку не удаётся создать себя как некое единство, а его двойственность проявляется в явной мере. Эта неудача создаёт ряд особых опасностей для него. Они – суть прямое следствие его неустановленного способа существования: «С открытием самого себя, его Presence à soi (самосознания), человек получил свободу и потерял нерушимую надёжность своей животной сути. Между природой и богом, между тем, что не является самостью, и тем, что есть целостная самость, находится человек, представляющий свою самость. Он не обладает ни свободной точностью марионетки, то есть надёжности инстинктов животного, ни совершенной первичностью безошибочной реализации. Он является нарушенной первичностью, не распоряжающейся самой собою. Он не совпадает с тем, что он есть: это тело, этот темперамент, эта одарённость, этот характер, поскольку он, дистанцируя себя от них, обнаруживает их как нечто данное. Эти свойства ему просто достались и их случайность он осознаёт, будучи их хозяином или нет. Тем, чем он обладает, он является или не является»<sup>88</sup>. В основе опосредованного характера человеческого существования заложена внутренняя дистанцированность. Если человек не может больше целостно охватить тело, темперамент, характер и иные свойства, явными становятся потенциальные заблуждения и сбои в поведении: он «разрушается», «удваивается», его личностное единство «дезорганизуется». Человек, который как существо природно-духовное, является в то же время Другим для себя, сталкивается с этим Другим, неинтегрируемым и не совпадающим с ним<sup>89</sup>. Это именно та, вскрываемая внутренняя противоречивость, выдвинутая Шелером в

---

<sup>88</sup> Plessner H. Zur Anthropologie des Schauspielers // Plessner H. Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart, 1982. S. 160–162.

<sup>89</sup> «Быть человеком значит быть другим самому себе» (Plessner H. Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht // Plessner H. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S. 225).

качестве условия стыда. Но, на наш взгляд, эта противоречивость не перманентна; она лишь характерна для редких и кратковременных исключительных ситуаций, в которых личностное единство человека дезорганизуется. То обстоятельство, что как духовно-природное существо человек своё личностное единство должен установить сам, является общим условием того, что он может стыдиться. Человек – это существо, которое может попасть в ситуацию беспорядка, то есть быть «не в ладах» с самим собой, поэтому внутренне может чувствовать себя себе же чуждым и личностно упразднённым.

В таких ситуациях проявляется человеческая двойственность, и он не совпадает сам с собой. Однако такая чуждость – как считает Шелер – касается не только телесной экзистенции («внешнего мира»). Она может иметь место и по отношению к любой жизненной сфере человека – физической («внутренний мир») и социальной («мир окружения»). Так как каждая из этих сфер проявляется в двойном аспекте, то она одновременно пронизана природно и духовно. Тем самым единство человека может быть дезорганизовано тремя способами. Что происходит, если человек становится чуждым себе? Один из его аспектов – физический, психический или социальный – выделяется из единства, он не может больше оставаться интегрированным в нём. Такое выделение имеет место в том случае, когда человек не в состоянии его духовно отразить. Этот аспект получает своё собственное существование, которое человек более не контролирует. Выделенный аспект более не подвластен ему. Не человек господствует над ним, а он – над человеком. В этом смысле, этот аспект, пока он существует, остаётся чуждым ему. Для него он – суть другой. Как выделенный, он предстаёт человеку как нечто постороннее и не представляющее его вовеки. Если таким образом выделенный аспект приобретает большое значение, то есть его существование невозможно более игнорировать, происходит дезорганизация единства человека.

Внешний, внутренний и социальный миры человека проявляются в двойном аспекте. Это значит, что их духовному проникновению и овладению ими, по сути, очерчены (пусть и не жёсткие) границы, посредством «природы», неподвластного

и неконтролируемого. Если последнее выступает как сопротивление, единство индивида дезорганизуется. Это и есть то, что человек чувствует как не совпадающее с ним, как чуждое и отторгнутое от него, именно потому, что он, как духовная сущность, не может им овладеть. Физическая, психическая и социальная сущности в равной степени обладают таким, данным духу, аспектом, выделяющимся в ситуациях дезорганизации. В этих случаях человек, в целом, теряет духовную высоту и падает ниже своего «нормального» уровня. То, что характеризуется как способ существования человека – способность дистанцироваться по отношению к самому себе, самообладание и самосозидание, власть над своим духовным миром, в этом случае разрушается. Человек возвращается к тому, что он есть, но не по доброй воле, а вынужденно. Здесь он встречает себя как чужого, чтобы узнать, что он сам этим чужим и является. Это двойственное отношение к самому себе, в то же время и при определённых обстоятельствах, мешает ощущению внутренней идентичности. Более того, такое отношение может вообще дезорганизовать индивидуальную идентичность. Человек может прийти в замешательство в отношении самого себя: я это или не я? Такое замешательство может привести к серьёзному кризису идентичности. Ситуации, в которых индивидуальное единство дезорганизовано, характеризуются амбивалентным отношением к самому себе. Не редки проявления двойственности человека. Опять-таки, ситуации стыда характеризуются именно этой дезорганизацией индивидуального единства и раздирающей двойственностью. Поэтому, общие условия стыда коренятся в самом способе существования человека. Именно в силу того, что человек – суть эксцентричное, двойственное и ущербное существо, он может стыдиться. Только потому, что он может выходить «за себя», он внутренне от себя отстранён и не является простым «наивным» единством.

Ввиду того, что человек – суть духовное существо, он может входить в противоречие со своей «природой». Это противоречие придаёт ему некую двойственность и может привести его к кризису идентичности. Стыд связан с возникающей порой возможностью того, что человек не в состоянии ответить на

особые поставленные перед ним вопросы и требования и как природно-духовное существо приходит в замешательство.

### **Выводы по главе 1**

Проведённый анализ основных трактовок стыда и теорий его происхождения, представленных в работах отечественных и зарубежных исследователей, позволяет сделать следующие выводы:

1) Данные о стыде, полученные психологами, социологами, историками и представителями иных областей, на первый взгляд могут казаться разрозненными и даже противоречивыми. Связано это с тем, что часто исследователи рассматривали стыд лишь в рамках своих научных дисциплин, а многочисленность поводов к стыду создавала сложность в понимании его природы и сущности. Установлено, что перечисленные поводы имеют определённый потенциал, вызывающий стыд, однако, никакой из них не вызывает стыд с необходимостью и не является его общим условием. Следует отличать общую обусловленность стыда от конкретных поводов к нему.

2) Рассмотренные теории происхождения стыда также являются незавершенными, ввиду того, что человек в них представлен односторонне: генетики и этологи пренебрегают социокультурными факторами, влияющими на человека, обществоведы делают акцент лишь на влиянии социальной среды, а объяснение стыда, основанное на его функциях, не раскрывает сущности феномена, так как рассматривает только его вторичные проявления.

3) Комплексный философско-антропологический подход, учитывающий достижения как естественнонаучных, так и гуманитарных наук о человеке, является той основой, которая позволяет раскрыть способ существования самого человека, выявить общее условие его способности стыдиться и описать специфику проявлений стыда.

4) Общее и необходимое условие стыда коренится в самом способе существования человека – его эксцентричной позициональности, двойственности и способности к самодистанцированию.

## ГЛАВА 2. ТЕОРИЯ СТЫДА

### 2.1. Универсальный характер стыда

Не существует человека, у которого полностью отсутствует чувство стыда. Более того, стыд является универсальным феноменом. Он свойственен человеку как возможность, поскольку тот является эксцентрично позиционированным, двойственным, самым себя опосредующим существом, которому, поэтому, может не удастся создать своё личностное единство. Стыд свойственен человеку как возможность постольку, поскольку он своё общее условие находит в этой двойственности. Ввиду того, что эксцентричный способ существования свойственен в равной степени всем людям, стыд является характерной чертой всего человеческого рода<sup>90</sup>. Поскольку с эксцентричным способом существования связана возможность неудачи в создании личностного единства и расстройстве равенства с самим собой, то это может являться ещё одним доказательством универсального характера стыда. Даже случаи (патологической) свободы от стыда подтверждают лишь наличие связи стыда с эксцентричным способом существования, свойственного, обычно, всем людям. И наоборот, можно также сказать: существо, не способное стыдиться, не является двойственным существом и, следовательно, человеком. В этом смысле стыд следует понимать как «сущностную черту» (Плеснер) человека, как базовую возможность человеческого вообще, его константа, проходящая красной нитью через все людские сообщества. Стыд не представляет собой свойство, дополнительно прилагаемое человеку и делающее его таковым. Напротив, человек выражает себя также и, особенно, посредством того, что он может стыдиться. Вывод о том, что в вопросе стыда речь идёт об универсальной черте, получен в ходе теоретических рассуждений. Эмпирически доказан, по меньшей мере, телесный стыд как универсальный феномен. В пяти чрезвычайно богатых данными эмпирических

---

<sup>90</sup> При этом Г. Плеснер говорит о «структурной сущностной идентичности» людей (см.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 301).



исследований томах Дюрр показывает, что стыд относится к «сущностным типам поведения человека, являющимися универсальными и присутствующими во всех современных и прошлых сообществах, – насколько последние изучены»<sup>91</sup>. То, что дальнейшие систематические исследования универсального характера стыда до сего дня отсутствуют, объясняется тем, что тезис универсальности стыда в последние десятилетия редко выступает исходным пунктом научной аналитики. В период доминирования антропологического конструктивизма внимание уделяется не столько антропологическим константам, сколько изменчивому характеру этого феномена. В центре научных дискуссий сегодня находится возможная (не только исторически или культурно, но и генетически опосредованная) формируемость и изменчивость. Тезисы об антропологических константах и «сущностных чертах» встречаются со скепсисом. Обычно их подозревают в а-историчности и игнорировании исторической и культурной вариативности этих свойств<sup>92</sup>. В случае стыда эта проблематика выглядит ещё более сложной. Здесь тезис универсальности конфронтирует дополнительно с распространённым в науке и культуре взглядом, что касательно стыда речь идёт об исключительно негативном, если даже не об отвратительном, феномене. В этом смысле на протяжении десятилетий психология рассматривала стыд почти исключительно как болезнь<sup>93</sup>. Социология и философия обычно рассматривали стыд односторонне – как выражение существующих и становящихся властных отношений и манифестаций<sup>94</sup>. Сама культура (особенно современная) временами трактует стыд как нечто существующее, но совершенно ненужное. Бэкграундом таких взглядов является, в первую очередь, односторонний негативный опыт

---

<sup>91</sup> См.: Duerr H.-P. Frühstück im Grünen. Essays und Interviews. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S. 112. Более подробно об этом см.: Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988–2002. Bd. 1–5.

<sup>92</sup> Обвинения в создании а-исторической теории вновь и вновь звучат в адрес Г.-П. Дюрра. В приложении к своим томам «Миф цивилизационного процесса» он каждый раз пытается (и в глазах его критиков безуспешно) эти обвинения снять.

<sup>93</sup> См., например: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. 563 S.

<sup>94</sup> См., например: Neckel S. Status und Scham. Frankfurt/Main [etc.]: Campus, 1991. 276 S.; Landweer H. Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 229 S.

обращения со стыдом и актами пристыжения как инструментом воспитания, то есть контекст власти и господства. В этом контексте стыд выступает как репрессалия и как (искусственно привитый) императив, который, при определённых обстоятельствах, на протяжении всей жизни индивида может вызывать мучительное чувство стыда. Наряду с этим, в ходе так называемой «сексуальной революции» 1960-х годов, стыд попал под подозрение противостояния основным ценностям современной культуры, особенно ценности саморазвития и самореализации. С другой стороны, ссылки на связанные с чувством стыда традиционные и к этому времени утратившие своё значение ценности становились средством аргументации консервативной критики. Таким образом, тезис универсальности стыда дополнительно попадает под подозрение в проведении консервативной культурной политики<sup>95</sup>.

К таким обвинениям следует относиться предметно и научно. Прежде всего, речь идёт об универсальности стыда и никак не касается его функций. В то же время, тезис об универсальности стыда не должен представлять собой некий императив, призывающий стыдиться. Универсальность стыда не настаивает на каком-либо принуждении стыдиться и, уж тем более, на основании определённых и названных поводов – в любом случае, нет, пока для этого в качестве причины рассматривается способ существования человека. Так как эксцентричность представляет лишь общее условие проявления стыда. Взаимосвязь человеческого способа существования и стыда, в принципе, не обязательна, а относится к области компетенции. Это можно представить следующим образом: при условии,

---

<sup>95</sup> Так, например, в течение нескольких лет имеют место достаточно сильные полемические нападки на Дюрра, выдвинувшего тезис об универсальности стыда. Э. Борнеман пишет: «В каких политических нишах обретается Дюрр, отказываясь признать чувство стыда как социально конституированный феномен, видно из писем читателей, которые реагируют на очередное представление им своего тезиса универсальности стыда». В этих письмах, в частности, речь идёт о протестах против обучения биологии мальчиков и девочек в смешанных классах, рассматриваемом как сексуальное насилие (см.: Bornemann E. Das Innere und das Äußere // TAZ 8.6.1995. S. 15). Показателен следующий читательский отклик на упомянутый тезис Дюрра: «Призыв к новой стыдливости – это антипросвещение в чистом виде. Стыд нарушает разумное обращение человека со своим телом, с окружающей средой и возможными сексуальными партнёрами» (Die Tageszeitung magazin. TAZ vom 21./22.4.2001 // TAZ, 27.4.2001).

что человек позиционирован эксцентрично, он может стыдиться. Или наоборот: человек может стыдиться, так как он позиционирован эксцентрично. То есть: особый способ существования человека даёт ему возможность стыдиться, но не вызывает стыд с необходимостью. Ввиду того, что человек эксцентрично позиционирован, он может стыдиться, но не должен. Таким образом, способ существования и стыд находятся в отношении определённого взаимного содействия. Упрёк в том, что тезис универсальности стыда сам по сути а-историчен, следует отклонить. Более того, этот тезис вовсе не исключает вариабельность этого феномена; при правильном его понимании, становится очевидным, что он вовсе не отрицает изменчивого характера стыда. Оппозицию, состоящую из антропологических универсалий, с одной стороны, и исторических и культурных типов проявления – с другой, можно и нужно разрешить. Исследователи, которые придерживаются тезиса универсальности и с завидной периодичностью подвергаются критике, понимают эту задачу. Так Дюrr пишет, «что телесный стыд человека, независимо от культурных и исторических различий “порога стыда”, является не культурно обусловленным, а характерным для человеческой формы жизни вообще»<sup>96</sup>. Но факт универсальности стыда вовсе не значит, «что ограничения стыда и барьеры конфуза в соответствующих обществах были или являются равновысокими и что существующие различия нельзя объяснить»<sup>97</sup>. М. Левис также исходит из того, что «состояние стыда, как таковое, в различных местах и в разное время, по сути, одно и то же, но нарушения норм, вызывающих стыд, так же вариативны, как и выражение стыда: культура представляет собой важнейшие рамки, придающие универсальному

---

<sup>96</sup> Duerr H.-P. Intimität. S. 8.

<sup>97</sup> Duerr H.-P. Obszönität und Gewalt. S. 18. «Ввиду того, что в целом константность и вариабельность не исключают, а взаимно обуславливают друг друга не исключает и известные во всех сообществах для поддержания их форм социальности функциональный генитальный стыд и чувство неловкости в процессе коитуса быть наблюдаемым посторонним, что эти чувства на основе социальных изменений могут изменяться или уже изменились» (Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 444).

опыту смысл и значение»<sup>98</sup>. Такого же мнения придерживается и Б. Пфау: «Не существует культуры, не знающей аффекта стыда, даже если он воспринимается различно и проявляется при разного рода субъективных и межличностных смысловых образцах»<sup>99</sup>. Однако это требует особых усилий в равной степени теоретически охватить суть феномена стыда. Этого можно достигнуть, лишь если сам способ существования человека, из которого выводится стыд, рассматривать культурно и исторически обусловленным, то есть не как лежащий за пределами истории и культуры. Именно такое определение человеческой сущности и предлагает Плеснер с помощью своей концепции «эксцентричного позиционирования». «Эксцентричность» – это не статично фиксированная дефиниция человека, определённая структурная формула. Понятие сущности человека, выработанное Плеснером, имплицитно содержит его открытость истории. Именно потому, что человек – суть существо эксцентричное, само себя опосредующее, он никогда до конца не совладевает с собой: он вновь и вновь демонстрирует себя в истории. Посредством культурных достижений он вновь и вновь создаёт себе противовес, чтобы тем самым нейтрализовать проблемы эксцентричности и оставаться жизнеспособным: «в качестве эксцентрично организованного существа он должен вначале стать тем, кто уже есть. Только таким образом он избегает вынужденного неотрефлексированного центрирования, свойственного животному»<sup>100</sup>. Он остаётся с самим собой в качестве нескончаемой задачи. Это значимо как для его индивидуального существования, так и для истории культуры или всего человечества. Человека, в первую очередь, характеризует открытость. Он суть «*homo absconditus*»<sup>101</sup>,

<sup>98</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 215, 257. «Интенсивность и вид ощущений стыда у представителей разных культур различны. Но не существует человека или культуры, как в прошлом, так и в настоящем, у которых не было бы опыта стыда. Культуры и индивиды обладают различными его видами и реакциями» (ibid., S. 285).

<sup>99</sup> Pfau B. Scham und Depression. S. 1.

<sup>100</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 309.

<sup>101</sup> Человек суть *homo absconditus* «так как он знает границы своей безграничности и, тем самым, ощущает себя непостижимым. Открытый всему миру, он знает о своей сокрытости» (Plessner H. *Homo absconditus* // Plessner H. *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana* / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1983. S. 357).

«неразрешимая загадка», «открытый вопрос»<sup>102</sup>. В то же время открытость человека не предполагает безграничную формируемость. Вариативность типов его поведения имеет свои границы: на его собственной телесности, на таких аспектах внутреннего мира как, например, на определённых чертах характера и на социальном окружающем мире, в котором он рождён. Из противоречивости свободы распоряжения и формируемости, с одной стороны, и определённой заданности и сопротивлению этому распоряжению – с другой, возникает стыд. Однако эти границы не прочны. Они сдвигаются в ходе истории, как и сама сущность человека. Что при этом структура, эксцентричность, определённый тип отношения к себе и к миру продолжают изменяться, является как раз условием исторической и культурной вариативности способов существования человека. Ввиду того, что он – суть эксцентричное существо, он именно поэтому не установлен жёстко и тем самым открыт самому себе и влияниям окружающего мира. Подобная универсальность и открытость характеризуют и стыд. Относящийся к эксцентричному способу существования человека и поэтому считающийся универсальным феноменом стыд, тем не менее, открыт историческим и культурным влияниям. Подобно всем другим чертам человека стыд тоже расплывается в исключительно большом спектре вариативности конкретных форм проявления, включая его степень интенсивности, фактические поводы и типы выражения. Тезис вариативности стыда включает в себя эту расплывённость и изменчивость. Он исключает лишь одно: существование человека или общества, которому чувство стыда было бы совершенно неведомо.

## 2.2. Феноменология стыда

Просматривая целый ряд определений стыда, данный разными авторами, создаётся впечатление, что, говоря о стыде, речь, на самом деле, идёт не о каком-

---

<sup>102</sup> См.: Plessner H. Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie // Plessner H. Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana* / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. S. 134.

то едином, а скорей о множественном феномене. Это впечатление возникает вследствие того, что дефиниции этого феномена, зачастую, выглядят несхожими и несравнимыми. Так, например, немецкий психолог Т. Бастиан определяет стыд как «аффективный эквивалент отказа и пренебрежения собой, которые осознаются в той или иной сложной ситуации»<sup>103</sup>. М. Левис пишет: «Стыд можно определить как чувство, которое возникает у нас, когда мы, оценивая наши действия, чувства или поведение, приходим к выводу, что мы что-то сделали не так или поступили неправильно»<sup>104</sup>. А. Шорн описывает стыд как «состояние внутренней подавленности, возникающей тогда, когда кто-то чувствует себя скомпрометированным»<sup>105</sup>. Н. Элиас определяет стыд как «страх деградации или жестов превосходства других»<sup>106</sup>. З. Неккель описывает стыд как «восприятие неравенства»<sup>107</sup>. И, наконец, А. Хеллер считает стыд «аффектом отношения к социальным предписаниям». Она отмечает, что в момент стыда «мы чувствуем, что отклонились от определённых социальных предписаний»<sup>108</sup>. Перечень таких совершенно несхожих определений стыда достаточно большой. Правда, между некоторыми из них можно найти смысловую связь. Однако в целом они лишь рядоположены и создают впечатление, что здесь определяются и описываются совершенно разные феномены. Но во всех этих случаях речь, всё же, идёт о дефиниции стыда, а сама их вариативность даёт повод предполагать, что под стыдом мы подразумеваем некий множественный феномен. Действительно, некоторые авторы исходят из того, что существуют многие, отличающиеся друг от друга чувства стыда и, соответственно, их формы.

Стыд представляет группу более или менее схожих феноменов, которые можно объединить общим понятием «стыд». Некого единого феномена здесь нет, налицо разобщённый, множественный феномен. В этом смысле М. Шелер

<sup>103</sup> Bastian T. Der Blick, die Scham, das Gefühl. S. 50.

<sup>104</sup> Lewis M. Scham. S. 12.

<sup>105</sup> Schorn A. Scham und Öffentlichkeit. Genese und Dynamik von Scham- und Identitätskonflikten in der Kulturarbeit. Regensburg: Roderer, 1996. S. 17.

<sup>106</sup> Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 1. S. 397.

<sup>107</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 21.

<sup>108</sup> Heller A. Theorie der Gefühle. S. 111.

различает две несводимых друг к другу формы стыда: «телесный стыд», или «витальное чувство стыда», с одной стороны, и «душевный стыд», или «духовное чувство стыда», – с другой<sup>109</sup>. Ж.-К. Болонь характеризует стыд как «совокупность разных типов поведения» и различает некоторые формы стыда: сакрально, социально или гендерно дифференцированное чувство стыда, религиозное, моральное, конвенциональное или индивидуальное (интериоризованное) чувство стыда<sup>110</sup>. Л. Вурмзер перечисляет «аффекты стыда»: страх стыда, собственно аффект стыда и стыд как черта характера<sup>111</sup>. М. Хильгерс также считает, что не существует «просто чувства стыда». Вместо этого, – на основании «большого разнообразия источников стыда», – он говорит о «семье» или «группе чувств стыда», к которой можно отнести ряд различных аффектов: затруднительное положение (смущение), стеснительность (робость), стыд ввиду недостаточной компетенции, стыд зависимости, интимный стыд, стыд несоответствия реального Я идеальному, стыд, связанный с виной и вследствие оскорбления и унижения<sup>112</sup>. Схожим образом, как «родовое понятие целого ряда ощущений», стыд характеризует и А. Рауш<sup>113</sup>. В трактовке стыда как множественного феномена, в первую очередь, бросается в глаза то, что разные авторы принимают в качестве базовых различные варианты стыда. Поэтому их выбор, на наш взгляд, является совершенно произвольным. Остаётся неясным, почему берутся эти, а не другие варианты, и по каким критериям они различаются. Да и отношение отдельных форм стыда друг к другу авторами не объясняется. Лишь М. Шелер характеризует их как несводимые друг к другу<sup>114</sup>. Однако именно здесь становится зримой центральная проблема трактовки стыда как множественного феномена: она не может объяснить, что общего есть у этих

<sup>109</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 90.

<sup>110</sup> См.: Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 369.

<sup>111</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 73.

<sup>112</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 11.

<sup>113</sup> См.: Rausch A. Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N. 12. Heft 3. S. 311.

<sup>114</sup> См.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 92.

форм стыда, почему они, несмотря на их различие, объединены общим понятием «стыд».

Разговор о плюральности стыда упускает из виду тот общий момент, который указывает на то, что во всех названных вариантах речь, каждый раз, идёт о «стыде». Поэтому определение стыда может быть удачным лишь тогда, когда изначально будет схвачено общее, присущее всем феноменам стыда, а различия будут рассматриваться как вторичные<sup>115</sup>. Упомянутым авторам этого не удалось именно потому, что они определяли стыд с помощью его специфического содержательного наполнения или поводов. Они правильно очерчивают определённую область феноменов стыда, но при этом исключают категориально более обширную область, а именно все те феномены стыда, имеющие совершенно иные поводы или содержания. Поэтому дефиниции стыда, выстраивающиеся на поводах стыда, являются очень специфическими. И ввиду своей специфичности, они кажутся слишком разными. Если стыд должен быть определён как единый феномен, необходимо также определить то общее, что присуще всем феноменам стыда. Однако такое определение следует выработать за рамками конкретного и, в конечном счёте, лишь случайного наполнения стыда.

Следует отметить, что слово «стыд» нередко используется в паре со словом «позор», что ассоциируется с обозрением, взглядом. Стыд, в большей степени, связан с уходом из поля зрения, на что указывают индогерманские аналоги *kam/kem*, переводимые как «покрытие», «маскировка» или «сокрытие». Когда человек стыдится, он хочет спрятаться, укрыться от взгляда другого, провалиться сквозь землю. В экстремальных случаях перед ним рушится мир. Таким образом, стыд связан с наглядностью и обозримостью определённого содержания нашего внутреннего мира, за которое нам стыдно. Тем самым, наблюдателю – пусть даже внутреннему наблюдателю – придаётся очень большое значение.

---

<sup>115</sup> См.: Гергилов Р.Е. Стыд как множественный феномен: теоретико-методологический анализ // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 4. С.1–19.



### 2.2.1. «Семейство стыда»: неловкость, застенчивость, позор и конфуз

Рассмотрим ряд схожих со стыдом феноменов. К ним, в первую очередь, относятся: стыдливость, робость, застенчивость и стыд-страх, а также, затруднительное положение и конфуз. Некоторые авторы рассматривают их настолько связанными со стыдом, что образуют из них некую «семью аффектов стыда» (М. Хильгерс) или же в качестве аспектов стыда встраивают в «группу аффектов стыда». (Л. Вурмзер). Исследователь П. Экман также предлагает эмоции, присущие человеку, рассматривать как некие «семьи». Такая метафора выглядит очень полезной в плане дифференциации эмоций; эмоциям одной «семьи» свойственны одни характеристики, представляющие их тему и отличающие её от иных «семей». Существует целый ряд аффектов, которые можно отнести к «семейству стыда»: неловкость, смущение, стеснительность, конфуз, обида, чувство неполноценности или унижения. Зачастую, пристыженный индивид и не осознаёт, что в случае манифестации перечисленных эмоций речь идёт о вариантах чувства стыда. Представим кратко отдельных «членов» семейства этого многосоставного чувства.

Чувство конфуза, как правило, относительно невинное чувство. Обычно оно проявляется в социальных ситуациях, и обнаружить его можно во всех культурах. Спонтанные, невербальные манифестации конфуза, вследствие непреднамеренных ошибочных действий, выполняют важные функции регулирования социальных контактов в повседневной жизни. В этом смысле выражения конфуза имеют значение публичного извинения. В отличие от стыда, конфуз выглядит как реакция на неожиданное событие, например, неловкое движение. Он обычно выглядит корректной, желаемой социальной реакцией, которая может вначале вызывать симпатию и которую, – в отличие от стыда, – можно охарактеризовать как вполне безобидную. «Ситуации конфуза обычно уделяется незначительное внимание, значение её преуменьшается, ввиду того, что она, зачастую, вызывает симпатию к сконфузившемуся человеку и готовность ему

помочь»<sup>116</sup>. В общем можно предполагать, что в такой ситуации посторонние отнесутся к нам скорее с симпатией, чем со злорадством. Люди, которые в ситуациях конфуза не конфузятся, то есть остаются хладнокровными, обычно кажутся другим заносчивыми, надменными и бесчеловечными. Поэтому к основным, связанным с конфузом ассоциациям, относятся: неожиданность, веселье и смех. Реакциями на чувство конфуза могут быть: бегство, отказ, извинение, оправдание и шутка. В разных культурах существуют различные специфические триггеры чувства конфуза. Впрочем, в культурном плане существуют некоторые относительно инвариантные триггеры, как, например: «открыть дверь туалета и кого-нибудь там обнаружить».

Чувство неловкости, – так же, как и чувство стыда, – имеет дело с оценкой другими, причём постулируется, что в ситуации стыда речь может идти о совершенно личном и интимном чувстве, которое возникает посредством несоответствия собственного образа и внутренних идеальных образов, без привлечения других индивидов. Чувству конфуза родственны такие чувства как: смущение, замешательство, неловкость. По внешним признакам чувство стыда, конфуза и замешательства трудно отличимы друг от друга. П. Экман цитирует Д. Кельтнера, предлагающего подтверждения тому, что замешательство демонстрирует вполне определённую последовательность действий в течение пяти секунд: взор опущен, улыбка, голова повернута в сторону или касание руками лица и в заключение, плотно сжатые губы<sup>117</sup>. Однако эти проявления свойственны и чувству стыда<sup>118</sup>. Психолог С. Тиссерон замешательству, в отличие от стыда, приписывает характеристики, которые мы уже наблюдали при манифестации чувства смущения: «Если от стыда не существует спасения (его нужно перенести или спрятаться от него), замешательство указывает на путь, с

<sup>116</sup> Amering und Griengl: Verlegenheit – Peinlichkeit – embarrassment – embarrassability // Katschnig H., Demal U., Windhaber J. Wenn Schüchternheit zur Krankheit wird... Über Formen, Entstehung und Behandlung von Sozialphobien. Wien: Facultas, 1998. S. 38.

<sup>117</sup> Ekman P. Facial Expression and Emotion // American Psychologist. 1993. Vol. 48. N. 4. P. 384–392.

<sup>118</sup> Tomkins S. Affect, Imagery, Consciousness. Vol. II. New York: Springer Publishing Company, 1963. 580 p.

помощью которого можно освободиться из неловкой ситуации, то есть на возможности восстановить собственную идентичность»<sup>119</sup>.

М. Левис считает, что именно в момент, ещё до того как индивид приписывает себе неудачу, аффективной реакцией выступает замешательство, а не стыд. Замешательство требует лишь осознания, что на кого-то указывает или кто-то ссылается на кого-то. Замешательство он обнаруживает в качестве врождённой реакции у полуторагодовалого младенца, если на него смотрят, или он демонстрируется посторонним. «Замешательство возникает с того момента, как только ребёнок объективно осознаёт свою самость»<sup>120</sup>. Кроме того, Левис различает позу при стыде и замешательстве. В момент переживания стыда человек стремится спрятать своё склонённое тело; при замешательстве – взгляды по сторонам и избегание прямого зрительного контакта с другим, сопровождаемого улыбкой (grimасой улыбки). В состоянии стыда человек внешне и внутренне съёживается; при замешательстве свои взгляды и отведение их он сопровождает улыбкой, зачастую натянутой. В научной литературе господствуют различные мнения о том, отличается ли стыд от замешательства лишь интенсивностью манифестируемого чувства, или здесь речь идёт о качественно ином феномене. Современная научная тенденция указывает на то, что стыд в переживаниях человека характеризуется большей интенсивностью.

Что касается застенчивости, то её можно отнести к области социологии, нежели психологии или антропологии. Определение застенчивости дал в 1872г. Ч. Дарвин. Он считает, что для того, чтобы быть застенчивым, необходимо одновременно выполнять два условия: (1) быть сверхчувствительным по отношению к мнению других и (2) к самому присутствию незнакомых людей. Дарвин использует три термина: стыд, застенчивость и чувство вины; но стыд и застенчивость выглядят у него синонимами. Он встраивает стыд в группу родственных эмоций: застенчивость, вина, ревность, зависть, жадность, месть, недоверие, высокомерие, гордость, унижение.

---

<sup>119</sup> Tisseron S. Phänomen Scham. – München: Reinhardt, 2000. S. 54.

<sup>120</sup> Lewis M. Shame. The Exposed Self. New York: Free Press, 1992. P. 88.

Современные авторы утверждают, что застенчивость является не эмоцией, а неким синдромом боязни действительного или мнимого дефицита социальных способностей и заниженной самооценки. Ж. Лепине и Б. Симон подытожили мнения современных авторов о застенчивости следующим образом: «В соответствие с современными теориями, застенчивость можно описать как чрезмерную чувствительность по отношению к мнению других, усиленную завышенной концентрацией внимания на себе»<sup>121</sup>. В селф-психологии застенчивость обычно рассматривается как черта личности (индивида) или субклиническое «состояние». Немецкий психолог К. Ицард указывает на то, что стыд и застенчивость имеют непосредственную и важную связь с положительными эмоциями: интересами, радостью и сексуальным влечением<sup>122</sup>. На поведенческом уровне застенчивость выражается в форме неловкости, неуклюжести и помехи в различных социальных ситуациях. Сознание концентрируется целиком на чрезмерном восприятии себя в социальном контексте. Ицард указывает также на негативную корреляцию между застенчивостью и общительностью.

В качестве последнего термина, входящего в «семейство стыда», следует упомянуть уходящий вглубь истории культуры термин позор (бесчестие). Он также принадлежит к сфере стыда и пусть не этимологически, но по смысловому содержанию родственен ему. Позор используется сегодня в смысле потери чести и тяжкой обиды. Первоначально же, по Лейбигу, он значил незначительность и ничтожность<sup>123</sup>.

Все рассмотренные феномены трактуются обычно как качественно схожие, но количественно более слабые. Лишь изредка пытаются провести между ними чёткие границы. Однако, для правильного их понимания важна констатация не только подобий, но и различий между ними. Установлено, что стыдливость, робость, стеснительность и стыд-страх относятся к «явной» форме стыда, а

---

<sup>121</sup> Lépine J.-P., Simon V. Überlegungen zum Begriff der Schüchternheit. Wien: Facultas, 1998. S. 48.

<sup>122</sup> См.: Izard C.E. Die Emotionen des Menschen – eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie. Weinheim, 1977. S. 431.

<sup>123</sup> См.: Leibig B. Aspekte der Scham in der Psychotherapie // Psychotherapeut. 1998. N. 43. S. 26–31.

затруднительное положение и конфуз рассматриваются как более слабые феномены стыда. При этом стыдливость является неким базовым понятием для феноменов: робость, стеснительность и стыд-страх. Основная их характеристика – это нахождение на переднем плане стыда. Это подразумевает, что они находятся в постоянном соотнесении со стыдом, поскольку они нацелены на его предотвращение; они предваряют, или опережают стыд. Отсюда их большое сходство с ним. Но качественно они отличны от стыда. Стыдливость не подразумевает нарушения личностного единства и кризиса идентичности. В плане «поведенческих стандартов»<sup>124</sup> стыд больше представляет собой род сдерживания или активного возвратного эмоционального движения человека. Индивид уходит в себя и утверждает в своей идентичности на фоне грозящего кризиса идентичности с целью его избежать. Тем самым, устраняется встреча с угрожающим идентичности чужим и тем самым, вероятным переживанием стыда. Это угрожающее идентичности чужое может быть как собственный неидентичный, предопределённый духу аспект, так и другой индивид, который как наблюдатель, посредством своего взгляда в состоянии вызвать чувство стыда. От самого себя и от других стыдливый человек уходит в свой внутренний мир. Его поведение или такие движения связаны с ограничением видимости. В смысле избегания встреч с другим/чужим индивид разным образом закрывается, делает себя невидимым. Это касается не только видимости со стороны Другого, но и самого меня: грозящие идентичности аспекты «вытесняются». Стыдливость – это движение вовнутрь, прочь от внешнего, чуждого; она противостоит устремлениям человека, которые направлены вовне, навстречу с Другим, открываются чужому, представляют ему себя и вступают с ним в контакт<sup>125</sup>. Таким образом, если стыд

<sup>124</sup> Определение Г. Плеснера. См.: Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. S. 63. Ступени Плеснер ассоциирует со «стремлением к поведенческому стандарту» (см.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 344).

<sup>125</sup> Стыдливость Плеснер противопоставляет «стремлению к открытости», то есть, стремлению себя показать, продемонстрировать, выразить, то есть, сделать себя видимым (см.: Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. S. 64). В этом же смысле Фрейд рассматривает стыд противопоставленным удовольствию самопрезентации. Однако он смешивает стыд и стыдливость (см.: Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S. 56). То же можно сказать и о

представляет собой нарушение личностного единства, кризис идентичности, то его нарастание чувствуется уже на стадии стыдливости и вызывает возвратное движение, самоотнесение, чтобы, таким образом, предотвратить стыд ещё до его возникновения.

Стыд и стыдливость разделяет и разное временное протекание. Стыд возникает внезапно и, по прошествии нескольких секунд, стихает; стыдливость – это продолжительное состояние человека. Ей свойственно то, что Э. Штраус пишет о стыде: «Стыд – это длительно действующее состояние человеческого существования.

Стыд реализует свои функции не только от случая к случаю при определённых обстоятельствах; если кто-то стыдится (острый стыд – *Р.Г.*), то это показатель того, что прорвана длительная защита стыда (стыдливость – *Р.Г.*)»<sup>126</sup>. Как длительная внутренняя установка человека стыдливость стремится предотвратить обусловленные его эксцентричностью перманентно грозящие ему кризисы идентичности. Всё же, если стыд имеет место, это значит, что на время не сработала стыдливость.

Кроме того, стыдливость отличается от стыда своей физиологией и психологией, хотя эти различия выражены не очень отчётливо. Так отведение взгляда, в любом случае, типичная телесная реакция при стыдливости, покраснение, напротив, характерно только для ситуаций проявления стыда. Стыдливость связана с достаточно неприятными чувствами, среди которых и чувство, вызывающее желание провалиться сквозь землю; но острый, жгучий характер чувства стыда здесь отсутствует. В той мере, в какой стыдливость помогает индивиду избежать стыда, она выступает в качестве сильной защитной функции. К тому же обычный и интенсивный стыд является не способствующим формированию идентичности, а напротив, разрушающим её, ведёт к проявлениям

---

Л. Вурмзере, определяющем делофилию и теофилию как взаимодействующие психические силы (см.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 256–257).

<sup>126</sup> Straus E. Die Scham als hysteriologisches Problem. S. 183. Подобным образом выглядит путаница и у Х. Зайдлера, смешивающего стыд и стыдливость и описывающего стыд: «Обычно аффект стыда оперирует спокойно на фоне “такта”, а его явная манифестация – это уже указание на незначительное изменение баланса» (Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 77).

процесса деперсонализации. Стыдливость же предотвращает такие обычные проявления. Стыд, в процессе его преодоления, способствует сохранению идентичности, стыдливость защищает индивидуальную идентичность с помощью своевременного предупреждения подобных кризисов. Поэтому, зачастую, она проявляется почти также интенсивно, как и стыд. Это провоцирует некоторых авторов, анализирующих стыд, характеризовать её как «защитницу границ самости и интимности»<sup>127</sup>, как «часового интимной сферы», или как «чувство нарушения границы между видимым и скрытым»<sup>128</sup>. Ещё сильнее, чем стыд, стыдливость защищает «внутреннее пространство и опосредует чувство того, что я хочу о себе сообщить, или показать, а что, напротив, скрыть или умолчать»<sup>129</sup>. Стыдливость защищает границы; стыд допускает их нарушение и обретает их в виде новых<sup>130</sup>. Смушение, застенчивость и страх-стыд представляют собой различные вариации стыдливости. Общее у них то, что они манифестируют не только уклончивое поведение или желание отступления, но дополнительно подчёркивают содержащиеся в таком типе поведения компоненты страха, причём страх-робость принимает более выраженные формы, чем стыдливость и страх-стыд. В робости и пугливости этот страх подразумевает лишь косвенно угрожающее переживание стыда, насколько он первично направлен на встречу с чужим; лишь после следующего шага может возникнуть чувство стыда. Стыд-

<sup>127</sup> См.: Hilgers M. *Scham. Gesichter eines Affekts*. 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 219 S.

<sup>128</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. *Op. cit.* S. 152. Далее он пишет: «Чувство стыда возводит барьеры в области видимого, он ссылается на мою волю, чтобы внести в объективно видимое различия, оттенить и предпринять сокрытие» (*ibid.*, S. 151).

<sup>129</sup> Jacoby M. *Scham-Angst und Selbstwertgefühl*. S. 47. И Л. Вурмзер пишет о стыде как черте характера, что она направлена против компрометации и выставления напоказ, поскольку является «незаменимым стражем приватности и внутреннего мира, стражем, защищающим сердцевину нашей личности» (Wurmser L. *Die Maske der Scham*. Berlin: Springer, 1998. S. 73).

<sup>130</sup> В этом смысле высказывается и Б. Пфау: «Переживание стыда следует понимать как своеобразное свойство индивида по защите себя и скрытию и представляет как бы защитную функцию против дезинтеграции идентичности и телесной целостности, стыдливость защищает инаковость тем, что она предотвращает открытость и, тем самым, сохраняет индивидуальную особенность. Сам же аффект стыда, напротив, указывает на обнаруживаемость и раскрываемость. Стыдящийся человек опасается за своё собственное существование. Вполне понятно, что переходы от стыдливости к аффекту стыда достаточно плавные» (Pfau B. *Scham und Depression*. S. 10).

страх, напротив, напрямую связан с возможно наступающими переживаниями стыда или ситуации пристыжения<sup>131</sup>. Стыд обладает конкретно поведением избегания по отношению к таким действиям в виде следствия, которое осознается как вызывающее стыд из прошлого. Робость, стеснительность и стыд-страх причисляются в качестве отсылки стыдливости к продолжительным базовым состояниям человека.

От этих феноменов, предваряющих стыд, следует отличать ситуации неловкости и конфуза. Качественно эти феномены подобны стыду и отличаются от него лишь количественно, причём затруднительное положение – это менее всего интенсивно выраженный, а стыд, – наиболее выраженный<sup>132</sup>. Их родство со стыдом заметно по их динамике. Иначе, нежели стыдливость, неловкость и конфуз обладают временным, преходящим характером и длятся совсем не долго. Общее у них со стыдом лишь то, что они являются не общими базовыми характеристиками человека, а возникают лишь вследствие действия конкретных событий. В плане психологии и физиологии они очень похожи на стыд. Неловкость и конфуз обладают чётко выраженным острым характером. Эмоционально они чувствуются как неприятные и жгучие. Типичными являются такие физические реакции как отведения взгляда и лица, реже – покраснение.

Но особенно со стыдом их объединяет то обстоятельство, что они сводятся к неудаче личностного единства и к вызванному определённым поводом кризису идентичности. Важным критерием этого кризиса, свойственного названным трём феноменам является затронутая им часть идентичности. Чем важнее часть идентичности затрагивается, тем сильнее кризис идентичности и тем меньше проявляется лишь неловкость, тем вероятнее, как следствие, стыд<sup>133</sup>. При этом

<sup>131</sup> См. также: Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 9.

<sup>132</sup> Х.П. Драйтцель характеризует неловкость, конфуз и стыд как «чувство» с возрастающей «степенью интенсивности» (см.: Dreitzel H.P. Peinliche Situationen // Baethge M., Eßbach W. Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrdt. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag. Frankfurt/Main [etc.], 1983. S 149–151). Э. Гидденс характеризует неловкость как «мягкое чувство стыда» (см.: Giddens A. Eine Typologie des Suizids. S. 61).

<sup>133</sup> Это вполне согласуется и с различием Х.П. Драйтцеля: «Ситуации конфуза обычно вызываются в результате нарушения норм интеракции, регулирующих повседневные



переходы здесь плавные, чрезвычайно трудно провести чёткие линии раздела между этими тремя феноменами. Тем не менее, растущая степень интенсивности от неловкости через конфуз к стыду вполне считываемо как переживание. Неловкость ощущается как сравнительно менее неприятное лёгкое замешательство, стыд, напротив, как очень неприятное. В случае стыда индивид чувствует себя полностью дезориентированным и в большей степени самому себе чужим. Налицо и понижение уровня: легкая потеря контроля при неловкости противостоят потере типа поведения в случае стыда.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что застенчивость, стыд и смущение предполагают рефлексивную способность, знание о том, как наша личность воспринимается во внешней перспективе.

### *2.2.2. Манифестации стыда: мимика, жестикация, поза*

Как и другие аффекты, стыд связан со специфическими телесными манифестациями. Стыд «гонит кровь к лицу, заставляет нас краснеть». Одним из телесных признаков стыда является выглядящий на первый взгляд мистическим феномен покраснения, исследованием которого занимался Ч. Дарвин, считавший его наиболее человеческим из существующих и внешне проявляющихся эмоций.

---

отношения, в то время как чувство стыда возникает вследствие нарушения интернализованных культурных норм, которые связаны с нашей телесностью (сексуальные табу) и речевыми особенностями (заикание)» (Dreitzel H.P. Einige soziologische Ergänzungen und psychotherapeutische Erkenntnisse zum Wesen der Schamgefühle // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N. 12. Heft 3. S. 299). Последнее касается более важных частей идентичности, чем первые. Подобным образом достигается согласие с различием З. Неккеля: «В момент, когда стыд демонстрирует перед другим крах самоидентификации, конфуз, касающийся, как и всегда вызывающей недостаток презентации персоны, проявляется смущение уже в состоянии личностного сосредоточивания на себе, без безусловной связи с ощущением этого дефицита» (Neckel S. Status und Scham. S. 113). Совершенно другое различие мы встречаем у Н. Элиаса: «Насколько чувство стыда проявляется, когда человек нарушает свои собственные и общественные запреты, настолько чувство неловкости проявляется, если что-то или кто-то извне прикасается к его зоне опасности» (Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 403). Однако, критерий внутреннего или внешнего источника (причины) кажется не решающим. Так и чувство стыда может быть вызванным извне, посредством пристыжения или вторжения в приватную сферу; также как конфуз может возникнуть вследствие действия соответствующего индивида, например, на основании неловкости.

Он также отмечал, что краска стыда в европейской культуре проявляется в области головы и шеи, то есть в области наибольшего привлечения внимания<sup>134</sup>. Краска стыда указывает на то, насколько биологически обоснованным и физиологически укоренённым является чувство стыда. Покраснения такого рода Дарвин – так же как и многие современные исследователи эмоций – рассматривал как следствие стыда. Существуют люди, переживающие чувство стыда без видимого покраснения кожного покрова. Поэтому, сложно утверждать, является ли покраснение шеи и головы всегда проявлением стыда. В обследовании большого числа пациентов, проведённом в 1986 г. психиатром Ф. Зимбардо, 53% опрошенных, считающих себя застенчивыми, сообщали о покраснении. Ицард считает, что порог покраснения с возрастом сдвигается и, в общем и целом, дело обстоит так, что в детском и юношеском возрасте человеку свойственен более низкий порог покраснения. Результаты исследований свидетельствуют о том, что причиной покраснения является реакция вегетативной нервной системы, ведущей к торможению нормальной тонической и контрактивной деятельности капилляров лица, которая позволяет этим кровяным сосудам наполняться кровью. Усиливающийся приток крови ведёт к ярко красной окраске лица. Эта физиологическая реакция покраснения маркирует границы тела. В области экспрессивной моторики рефлексивный аффект стыда ведёт к попытке скрыть от света прожектора внешних и внутренних взглядов центр идентичности – лицо. Томкинс указывает на то, что покраснение – это непосредственный эффект стыда, но в то же время он может быть причиной дальнейшего стыда. Внимание окружающих направлено на наше замешательство, таким образом, стыд, который мы уже переживаем, ещё более усиливает это покраснение и так далее<sup>135</sup>. Действительно, лицо более других частей тела привлекает внимание самого индивида, так как является «центром средоточия прекрасного и безобразного» и самой ухоженной частью тела. Это «сознание лица» посредством покраснения

---

<sup>134</sup> Цит. по: Izard C.E. Die Emotionen des Menschen – eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie. Weinheim, 1977.

<sup>135</sup> См.: Tomkins S. Affect, Imagery, Consciousness. Vol. II. New York: Springer Publishing Company, 1963. 580 p.

становится более интенсивным, оно направляет внимание наблюдателя на него и тем самым усиливает переживание стыда<sup>136</sup>. Таким образом, стыд – это болезненное чувство, которое, прежде всего, отражается на лице и охватывает всё тело. Переживающий ощущает стыд, буквально парализован им и не в состоянии действовать.

Оригинальным, на наш взгляд, является указание немецкого антрополога А. Бернера на то, что двойная функция аффективной манифестации покраснения проявляется во время флирта: с одной стороны, налицо состояние возбуждения, с другой – стыда. Во время флирта лёгкое покраснение может иметь особый, очень сильный притягательный характер и тем самым усиливать интеракцию. Особенно в том случае, когда покраснение сопровождается улыбкой: «Так же как и улыбка, краска стыда – это аффективный сигнал, направляющий интеракцию индивидов на доязыковый уровень»<sup>137</sup>. С другой стороны, это может свидетельствовать о страхе и вносить неуверенность в интеракцию. Тем самым, стыд является причиной повышенного осознания индивидом собственного тела. Мало понимаемой чертой стыда покраснение является вследствие того, что содержит в себе два несоединимых послания. Краска стыда затрагивает нашу самооценку, мы готовы провалиться сквозь землю, чувствуем себя запутавшимися, ущербными и униженными. Как справедливо замечает Р. Фолькарт, фраза «скройся немедленно» предстаёт некой инструкцией для себя, которая в то же время апеллирует к другому: «оставь меня в покое»<sup>138</sup>. Но бросающееся в глаза покраснение выделяет в то же время и другой аспект, а именно – необходимость поддерживать связь. Даже Л. Вурмзер, интенсивно занимающийся феноменом стыда, в связи с покраснением, формулирует вопросы: «Насколько покраснение является бессознательным коммуникативным сигналом, на который должны отвечать другие? Защищают ли конфуз, который сам себя раскрыл, или

---

<sup>136</sup> См.: Izard C.E. Die Emotionen des Menschen... S. 35.

<sup>137</sup> См.: Berner A. Gefühle und Leideschaften. Frankfurt/Main, 1998. S. 42.

<sup>138</sup> См.: Volkart R. Kann man “die Spirale aus Scham, Wut und Schuldgefühl durch Lachen auflösen?” // Psychotherapeut. 1998. Vol. 43. S. 179–191.

эксплуатируют его?»<sup>139</sup>. Ответов на эти вопросы у него нет. Наряду с покраснением, типичным для чувств неловкости и стыда является ухмылка. Эта ухмылка обычно описывается как «овечья». Она выражает моментальное замешательство и в качестве реакции может затем перейти в смех. Смех можно интерпретировать как сомнение в идентичности, с которой связано чувство стыда.

Наряду с покраснением и гримасой, к типическим побочным проявлениям стыда относятся ещё и учащённый пульс, потливость, «ком в горле», сердцебиение и, прежде всего, прекращение зрительного контакта. Прекращение зрительного контакта можно рассматривать как основную форму выражения стыда, но обычно проявляющуюся при конфузе и неловкости. Тем самым, ощущение стыда обладает характером сигнала, отсутствие прямого зрительного контакта даёт нам указание на постыдное переживание. Это может вести к двум противоположным ситуациям: либо прямой фиксированный взгляд не позволяется визави, либо контакт посредством взгляда не создаётся, а налицо максимум краткие, боязливые поверхностные взгляды. В момент стыда глаза отведены в сторону или бегают по сторонам. При этом зрачки глаз опущены. В 1872 г. Дарвин выразил предположение, что глаза – это первичное средство выражения стыда, тезис, впоследствии подтверждённый известным психологом С. Томкинсом.

Другой формой выражения стыда является манера говорить. Здесь также могут иметь место две крайности: громко или тихо, пискляво или твёрдо и уверенно. В момент стыда задействовано всё тело: хочется свернуться, сжаться и стать, насколько возможно, меньше в размерах. Тело может выглядеть сгорбленным, сдавленным и расслабленным. Жесты и движения затруднены, стыдящийся человек не решается проявить себя. В этих ситуациях человеку свойственна вертлявость, вызванная желанием убежать куда-нибудь, или просто исчезнуть. Индивид начинает тереть лицо руками, пытаясь скрыться или отогнать чувство стыда. Это снижение тонуса всей лицевой мускулатуры и склонение

---

<sup>139</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. Berlin: Springer, 1990. S. 318.

головы в сторону связаны с попыткой сделать тело как можно меньших размеров, а на поведенческом уровне представляет собой телесное выражение «желания провалиться сквозь землю». Но в то же время чувство стыда повышает уровень самосознания, а наше сознание в целом неожиданно и на какое-то мгновение наполняется нашей самостью<sup>140</sup>.

Интенсивный рост самосознания, с которого начинается переживание стыда, овладевает сознанием в такой степени, что неожиданно и сильно тормозятся когнитивные процессы, что, в свою очередь, может вести к потере присутствия духа и роста вероятности чрезмерного заикания. Поэтому Дарвин и утверждает, что стыд оказывает исключительно негативное влияние на рационально-интеллектуальные процессы, протекающие в человеке<sup>141</sup>. Представитель школы экспериментальной психологии Х. Левис отмечает, что стыд, по сравнению с виной, представляет собой менее дифференцированную, иррациональную, более примитивную бессловесную реакцию. Он обладает малым когнитивным содержанием<sup>142</sup>. Лишь *post factum*, в ретроспективном взгляде на переживание стыда обращаются к интенсивным размышлениям. Х.-М. Линд связывает ощущение стыда с удивлением от познания некоторых сторон самих себя: осознанных или неосознанных, признанных или непризнанных, приятных или неприятных<sup>143</sup>.

### 2.2.3. Отличие стыда от других чувств

Существуют эмоции, тесно связанные со стыдом, но которые трудно отграничить от него. В первую очередь, это вина, состоящая в тесном родстве с чувством стыда в мире повседневности, и которая порой трудно отличима от него. Точно также, трудно провести различие между стыдом и страхом. Кроме того,

<sup>140</sup> См.: Izard C.E. Die Emotionen des Menschen... S. 435.

<sup>141</sup> См.: Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. Düsseldorf, 1964.

<sup>142</sup> См.: Lewis H.B. Shame and guilt in neurosis. New York: International Universities Press, 1971. 525 p.

<sup>143</sup> См.: Lynd H.M. On shame and the search for identity. New York: J. Wiley, 1958. P. 34.

страх нередко выражается в форме «стыд-страх», то есть как страх перед возможными переживаниями стыда или ситуаций, способных вызвать это чувство.

Полярная противоположность стыду – это чувство гордости, которое сопровождает ситуацию, в которой мы чего-то достигли, что повышает наше чувство самооценки. Эти два чувства – стыда и гордости – практически создают некую систему координат, по которой мы негативно или позитивно оцениваем свой образ. Очень важным, на наш взгляд, является отношение зависти и стыда. Оба эти чувства являются «аффектами сравнения», вынуждающими нас сравнивать себя с другими людьми и внутренне полемизировать с ними. В дальнейшем эти четыре аффекта, а также их связи и различия, будут рассмотрены подробнее.

В общем и целом, эти родственные чувства используются в качестве защитных механизмов и тем самым дают повод к запуску таких механизмов, как вытеснение, отрицание, проекция и т.д. В качестве аффекта стыд описать достаточно сложно. Л. Вурмзер характеризует его следующим образом: «Стыд, по своим типическим чертам, очень сложен и вариативен, скорее палитра близкородственных аффектов, чем простой, чётко ограниченный аффект»<sup>144</sup>. С одной стороны, он переходит в настроение, с другой – становится чертой характера. Зачастую проблемы, вызванные стыдом, маскируются другими эмоциями, чаще всего страхом. Более того, стыд – это интерактивная эмоция, то есть, активность его коротка и, как правило, не вызывает другие эмоции. Почти всегда негативная самооценка является следствием сильного стыда.

#### *2.2.4. Пассивный стыд и активная вина*

Для более точного понимания стыда необходимо чувство стыда отграничить от чувства вины, так как зачастую их могут путать, а иногда они могут переходить друг в друга. Общим для стыда и вины является то, что они –

<sup>144</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 25

суть две интерактивные эмоции, так как обе говорят, что между нами и окружающим миром что-то не в порядке. Стыд и вина – «саморефлектирующие аффекты», с помощью которых индивид рассматривает и вопрошает себя. Тезис о различии этих аффектов, с которым согласны все авторы, гласит о том, что в случае вины мы имеем дело с действием – будь это лишь намерение совершить его, – в случае стыда – лишь с самим собой. Х. Левис описывает это различие следующим образом: «В случае вины я спрашиваю себя: “Как же я смог это сделать!?”». В случае стыда: “Как же я мог это сделать?”»<sup>145</sup>. Вина соотносится с опасением наказания за что-то совершённое: нарушение какого-то правила или внутреннего закона, стыд соотносится с какой-нибудь чертой собственного характера. То есть, вина предполагает некоторое действие, стыд же предполагает проявление определённого аспекта или черты характера индивида. Психолог Д. Натансон говорит о том, что вина ограничивает действие, в то время как стыд ограничивает нарциссизм. Он считает, что вина – это стыд, связанный со страхом возмездия на основании мыслей о предстоящем наказании<sup>146</sup>.

С этой точки зрения, стыд связан и с позором, в смысле бесчестия. Переживание стыда субъективно более фундаментально и экзистенциально, чем переживание вины. Вина представляет собой уже форму социальной интеграции, в то время как стыд действует дезинтегрирующее. Стыдящийся ощущает его как некое нарушение своей личности. Он чувствует себя бессильным, и это ощущение является ментальным выражением диссонанса, затрагивающего все сферы личности (психическую, сексуальную, физическую и т.д.). В качестве пристыженного человек чувствует себя маленьким и презренным, лишённым всякого достоинства. Немецкий психотерапевт М. Хильгерс описывает различие стыда и вины следующим образом: «“Чувство вины” соотносится с оскорблением другого, “чувство стыда” с оскорблением себя»<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Lewis H.B. (ed.) The role of shame in symptom formation. New Jersey: Erlbaum, 1987. P. 16.

<sup>146</sup> См.: Nathanson D.L. Shame and Pride. Affect, sex, and the birth of the self. New York: Norton, 1992. P. 4.

<sup>147</sup> Hilgers M. Scham. S. 14.

В большинстве случаев, стыд и вина являются выражением различного аффективного опыта. Р. Краузе исходит из физиологической компоненты различия аффективной реакции этих эмоций, в соответствие с которой стыд сопровождается покраснением, а вина побледнением<sup>148</sup>. По его мнению, покраснение кожи соответствует тому, что стыд является реакцией на внешнюю оценку, а побледнение, то есть сужение кожных капилляров, – это реакция на внутреннего контролёра.

Чувство стыда не возмещается, оно не поправимо. Поэтому на потерю чести, позор, в типичных культурах стыда, – как, например, в японской – в эпоху сёгунате, отвечали с помощью харакири – традиционного самоубийства самурая. Это подчёркивает роль статуса и его потери как источника стыда. И сегодня в Японии считается бесстыдным смотреть в глаза человеку дольше краткого момента. Чтобы не задевать достоинство другого человека, вежливо опускают голову. Антрополог В. Зингер характеризует японскую культуру как «культуру стыда», западноевропейскую – как «культуру вины».

В соответствие со своими функциями, аффекты стыда и вины отличаются тем, что стыд, в качестве защитного механизма, направлен против позора и компрометации, в то время как в случае вины речь идёт больше об области моторной активности и агрессии, как об этом говорит и Л. Вурмзер: «Стыд стоит на границе приватного и интимного; вина сдерживает распространение власти. Стыд скрывает и вуалирует слабости, вина ограничивает излишнюю силу. Стыд защищает интегральный образ человека, вина защищает интегративность Другого»<sup>149</sup>. Презрение, используемое другим как наказание по отношению к пристыженному, чётко отличается от гнева и ненависти как возмездия и наказания в контексте вины.

---

<sup>148</sup> См.: Krause R. Psychodynamik der Emotionsstörungen // Scherer K.R. Psychologie der Emotion. Göttingen: Hogrefe, 1990. Bd. 3. S. 630–705.

<sup>149</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 85.



Эти виды агрессии Вурмзер разделяет на «горячие» и «холодные» аффекты<sup>150</sup>. Презрение он считает «холодным» аффектом, который относится к объекту будто бы его и не существует. Если человек чувствует себя обесцененной вещью, то это связано с глубоким чувством презрения. Эта сильная форма отказа от общения ассоциируется с покинутостью и изоляцией. В то время как в ситуации вины совесть говорит: «Ты ведёшь себя грубо и заслужил наказания!», стыд говорит: «Ты – грубый, неотёсанный человек, ты больше не принадлежишь к нашему кругу»<sup>151</sup>. Это взаимоотношение между стыдом и презрением схожим образом описывает и Г. Зайдлер: «Под объективирующим взглядом, интерпретируемым как презрение, субъект ощущает себя исключённым, удалённым и не имеющим больше ничего связующего. Субъект под этим взглядом превращается в предмет, в вещь»<sup>152</sup>. По этому поводу Л. Вурмзер справедливо замечает, что в стыде индивид «коченеет»<sup>153</sup>. Таким образом, можно также утверждать, что презрение является наказанием, грозящим в постыдных ситуациях и субъективно переживаемым и претерпеваемым как изгнание. Напротив, ненависть и гнев, используемые наказующим в ситуации вины, представляют собой больше «горячие» аффекты, они желают ранить, искалечить, убить, разорвать на части.

Для различения стыда и вины этот аспект обесценивания рассматривает и психолог М. Якоби: «Стыд соотносится в значительной степени с тем, как моя личность в её целостности оценивается, или, – точнее говоря, – обесценивается, а именно не только другими, но и мной самим. Чувство вины ощущается в том случае, если я нанесу другому человеку ущерб и/или нарушу определённую норму»<sup>154</sup>.

С точки зрения психологии влечений, при рассмотрении стыда и вины речь идёт об аффектах, напрямую определяемых инстанцией сверх-я. Рассуждения

<sup>150</sup> См.: *ibid.* S. 89.

<sup>151</sup> Joraschky P. *Psychodynamische Therapie der Sozialphobie* // Katschnig H., Demal U., Windhaber J. *Wenn Schüchternheit zur Krankheit wird...* Wien: Facultas, 1998. S. 105.

<sup>152</sup> Seidler G.H. *Der Blick des Anderen.* S. 73.

<sup>153</sup> См.: Wurmser L. *Die Maske der Scham.* Berlin: Springer, 1990. S. 85.

<sup>154</sup> Jacoby M. *Scham-Angst und Selbstwertgefühl.* S. 15.

Фрейда о сверх-я почти полностью фокусировались на чувстве вины, на связи этого чувства со страхом кастрации и с эдиповым комплексом, касаясь при этом лишь незначительно инстанции я-идеала. Это пренебрежение классическим психоанализом я-идеалом по сравнению со сверх-я, сподвигло психолога В. Мертенса к следующему комментарию: «Многие годы анализ я-идеала находился в тени занятий со сверх-я. Также дело обстояло с темами стыд и вина»<sup>155</sup>. Можно найти некоторые возможные объяснения тому, почему для Фрейда и его последователей чувство вины играло такую ключевую роль в психодинамике невротических расстройств, в то время как стыд остался почти без внимания. Во-первых, это связано с социально-религиозным бэкграундом, на основе которого Фрейд формулировал свои теории психики человека. Существует сильно выраженная тенденция, в рамках христианско-иудейской традиции, рассматривать вину как элементарную детерминанту человеческой экзистенции. В христианско-иудейской традиции человек, так сказать «с рождения», виновен, и основная надежда для него состоит в том, чтобы со своей связанной с виной экзистенцией обращаться к божественной инстанции, каясь и прося о прощении. Вторым объяснением низкой оценки стыда в теории Фрейда является то, что вина обычно рассматривалась как аффект более «глубокий» и «ценный», чем стыд. Так вина стала основным лейтмотивом психоаналитических исследований. Как справедливо заметил Вурмзер: «Некоторые личностные и социальные конфликты слабо поддавались анализу, так как проблему стыда зачастую рассматривали как проблему вины»<sup>156</sup>.

По мнению некоторых авторов, стыд в детском возрасте возникает из вины. Это позволяет сказать, что вина развивается из стыда и легко в него переходит<sup>157</sup>. Психолог В. Лёх тоже рассматривает генетическое рядоположение выстроенным так, что в развитии ребёнка стыд предшествует вине<sup>158</sup>. Решающим для

<sup>155</sup> Mertens W. Psychoanalytische Grundbegriffe. 2. überarb. Aufl., Weinheim: Beltz, 1998. S. 98.

<sup>156</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 169.

<sup>157</sup> Ibid. S. 81.

<sup>158</sup> См.: Loch W. Die Krankheitslehre der Psychoanalyse. Eine Einführung. 4. erw. Aufl., Stuttgart: S. Hirzel, 1983. 367 S.

возникновения стыда, – как и вины, – выступает растущая дифференциация субъекта и объекта, при которой ребёнок при воспринятом различии между сущим и должным испытывает стыд. Вплоть до этого момента дифференцирования стыд и вина выступают неразделимыми. В своей статье Т. Бастиан и М. Хильгерс рассматривают различие и развитие стыда и вины и отмечают, что сцены стыда являются естественными сигналами последующих проблем проявления вины. По их мнению, стыд выступает предпосылкой вины. Лишь с дальнейшим развитием инстанции сверх-я возможен переход стыда в вину<sup>159</sup>.

Другое важное отличие этих двух аффектов, соотнесённых с количеством участников ситуации стыда, отмечено этими авторами: «Стыд, конечно же, проявляется сильнее из-за количества и значения присутствующих. Иначе обстоит дело с виной, для которой количество судей несущественно. Точнее: чувство стыда усиливается с ростом числа и значения присутствующих, если речь идёт о внешней сцене стыда; оно усиливается с ростом числа и значения идеалов, если речь идёт о внутренней сцене стыда, о “подмостках” души»<sup>160</sup>.

В любом случае, относительно позиции зрителей чувство стыда сильно характеризуется его «заражающим характером» – возможно, что даже больше, чем другие эмоции. Присутствие при какой-либо постыдной ситуации или обладание информацией о ней, в любом случае, порождает чувство неловкости. В области литературоведения это заражающее свойство стыда описала И. Хотц-Дэвис<sup>161</sup>. В своей работе она утверждает, что описанный стыд является действенным инструментом литературы, с помощью которого читателя «привязывают» к тексту: «Стыдом заражаются как никаким другим аффектом»<sup>162</sup>. Хотц-Дэвис считает, что эмпатия является одним из ключей к этому механизму в

<sup>159</sup> См.: Bastian T., Hilgers M. Kain – Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis // Psyche. 1990. N. 44(12). S. 1100–1112.

<sup>160</sup> Ibid. S. 1108.

<sup>161</sup> См.: Hotz-Davis I. // Herrmann S. Dein roter Kopf ist mein roter Kopf // Süddeutsche Zeitung. 2006. N. 73. S. 18.

<sup>162</sup> Ibid.

литературе. Она характеризует стыд как «аффект, посредством которого литература может манипулировать читателем на уровне телесных реакций»<sup>163</sup>.

В другой области, в которой речь идёт об «историях» – личном нарративе, это также очень заметно. Описание некоторых событий, державшихся всю жизнь втайне, зачастую связаны для индивида с интенсивным чувством стыда. Более того, как показывает практика, это чувство может испытать и психотерапевт, сам того не осознавая. Поэтому, такой вид заражения чувств очень значим в психотерапии. Субъективное чувство безграничности, связанное с таким чувством стыда, указывает на время его генетического возникновения. Что касается стыда, то с позиции психоанализа можно сказать, что ещё не до конца проработана субъектно-объектная дифференциация. В чувстве вины эта дифференциация имеет более прогрессивный характер. В своей работе Х. М. Линд указывает на качественную обширность стыда по сравнению с виной, говоря, что стыд обладает более «глобальным качеством»<sup>164</sup>. Он отмечает, что захват всей самости является характерной чертой стыда и делает его ключом всей идентичности – идея, развиваемая впоследствии психологами. В отличие от вины, которая по Фрейду соотносится с внутрисистемным конфликтом – между инстанциями «Я» и «сверх-Я», по мнению психологов, стыд соотносится не столько с внутренними душевными конфликтами, сколько с самопереживанием. Психоаналитик Э. Беккер характеризует это глобальное и экзистенциальное свойство стыда, соотнесённое с целостной самостью, метафорически, замечая, что «чувство вины парализует животное в человеке, а чувство стыда полностью его обездвиживает»<sup>165</sup>.

Х. Левис вводит ещё одно отличие этих аффектов, характеризуя самость в случае вины как активную, а в случае стыда как пассивную. Это связано с тем, что в случае вины речь идёт о «соотнесённом с объектом» аффекте, в случае

---

<sup>163</sup> Ibid. S. 20.

<sup>164</sup> См.: Lynd H.M. On shame and the search for identity. New York: J. Wiley, 1958. 318 p.

<sup>165</sup> В оригинале цитата Э. Беккер выглядит следующим образом: «Guilt lames the human animal; shame stopps him dead» (Becker E. Revolution in Psychiatry. The New Understanding of Man. New York: Free Press of Glencoe, 1964. P. 195).

стыда – о «соотнесённым с собой»<sup>166</sup>. В любом случае, А. Моррисон отмечает, что вина толкает индивидов к признанию, стыд, напротив, – к утаиванию и сокрытию. В то время как при чувстве вины опасность внутренне переживается как кастрирование, при чувстве стыда – как брошенность и отвержение.

В психотерапевтической практике порой трудно отличить стыд от вины. Нередко это ведёт к «спиралям стыд-вина»<sup>167</sup>. Чувство стыда вызывает чувство вины и наоборот. В клинической практике самообвинительное качество стыда легко можно спутать с виной. Так, например, Бастиан и Хильгерс говорят о том, что пациенты, отягощённые проблематикой стыда, обычно стремятся пассивно пережитый стыд превратить в активную и ответственную вину: этот перевод в активное проявление уменьшает неопределённость и превращает «диффузную заразительность» стыда в конкретную, индивидуально вменяемую персональную вину<sup>168</sup>.

В любом случае, во многих местах Вурмзер подчёркивает обыкновение защищаться от аффектов стыда с помощью переведения его в вину<sup>169</sup>. Для него вина является неким «аффектом прикрытия», защитой стыда. Во многих случаях люди стоят перед дилеммой «вина-стыд». Вурмзер считает, что ранняя форма вины связана с отделением от фигуры родителей, с их частично интернализированными наставлениями. Это важное движение в направлении автономии и самостоятельности – если оно не до конца сделано – может сопровождаться чувствами зависимости и бессилия. Вурмзер определяет эту дилемму стыда-вины следующим образом: «Либо реализуют власть и нападают на интегральность, благосостояние, собственность или права другого, нарушая или разрушая их, либо, вместо этого, чувствуют себя вынужденными, признать собственную слабость или неудачу, демонстрируя свою ущербность и показывая свою зависимость. В первом случае господствующим аффектом выступает вина,

<sup>166</sup> Lewis H.B. Shame and guilt in neurosis. New York: International Universities Press, 1971. 525 p.

<sup>167</sup> См.: Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. New York: Norton, 1971.

<sup>168</sup> См.: Bastian T., Hilgers M. Kain – Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis // Psyche. 1990. N. 44(12). S. 1110.

<sup>169</sup> Wurmser L. Shame: The veiled companion to narcissism // Nathanson D.L. (Ed.) The Many faces of shame. New York: Guildford Press, 1987. P. 64–92.

во втором – стыд»<sup>170</sup>. В данном типе дилеммы стыд-вина оба аффекта прочно связаны друг с другом и выступают как две стороны внутреннего конфликта. В случае невротической депрессии этот неосознанный конфликт психодинамически может рассматриваться основанием этой симптоматики. Действительно, с позиций классического психоанализа к депрессии относят чувство вины и рассматривают его в качестве объясняющей движущей силы. Современные исследователи ставят под сомнение этот классический подход.

Американский психиатр Д. Натансон предлагает различать два вида депрессии, в соответствии с доминированием в каждой из них вины или стыда: «Пронизанная чувством стыда депрессия характеризуется жалобами пациентов на себя. Такие пациенты чувствуют себя задетыми, неадекватно реагирующими и некомпетентными. Я убеждён, что депрессию, пронизанную стыдом, и депрессию, пронизанную виной, можно представить как две формы этой болезни»<sup>171</sup>. Менее радикально высказывается по этому поводу психоаналитик Г. Уилл, характеризующий депрессию как «болезнь сверх-я», при которой конфликт самооценки – и тем самым, стыд – имеет значительно большее значение, чем это считалось ранее<sup>172</sup>.

#### 2.2.5. Стыд и страх

Следует отметить, что стыд связан также со страхом выглядеть смешным или попасть в постыдную ситуацию. Фрейд, писавший о стыде крайне мало, а сам этот феномен противопоставлявший «страсти к зрелищам», указывает на то обстоятельство, что с прямохождением человека связана и демонстрация гениталий. Более полно он занимался чувствами вины и страха. В чувстве вины он усматривает вид «морального страха», исходящего из совести. По его мнению, чувство вины регулирует социальный процесс и является важнейшей проблемой

<sup>170</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 314.

<sup>171</sup> Nathanson D.L. (ed.) The Many faces of shame. New York: Guildford Press, 1987. P. 48.

<sup>172</sup> См.: Will H., Grabenstedt Y., Völkl G. Banck G. Depression. Psychodynamik und Therapie. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

развития культуры<sup>173</sup>. Исходя из этих позиций, вина, – а вместе с нею и стыд, – подчинены страху. И в соответствие с этим, чувства вины и стыда – специфические аспекты страха. Психоналитики, подобные Вурмзеру, исходят, – как уже упоминалось, – из того, что стыд в своей основе очень сложен и вариабелен и, с одной стороны, основывается на настроениях, с другой – переходит в черты характера, основными составляющими которых является страх<sup>174</sup>. Специалист в области психологии эмоций К. Ицард пишет, что стыд и стеснительность – это реакции, соотносящиеся с самочувствием, концепцией себя и интегральностью индивида. На этом основании он приходит к заключению, что эмоция, находящаяся в такой тесной взаимосвязи с сердцевинной личности, динамически связана с эмоцией опасения, своими корнями уходящей в инстинкт самосохранения. Тогда на первом плане субъективно пережитого чувства стыда находится страх, если постыдные ситуации, которые могут наступить, предвосхищаются в представлении. Такой страх перед компрометацией может проявляться в мягкой форме сигнала стыда или в виде всепоглощающей паники. Этот страх может способствовать клинически релевантным тенденциям избегания – так называемому «созданию реакций» – и тем самым, проявлению симптоматики нарушений. По этому поводу последователь К. Юнга М. Якоби считает, что при стыде-страхе речь всегда идёт о вопросе: оправдаю ли я связанные со мною ожидания и «достигну ли успеха» или меня постигнет неудача?<sup>175</sup>

Страх перед возможным переживанием стыда и постыдных ситуаций может вести к образованиям реакций, которые следует описывать как чётко выраженные застенчивость или робость. В этом смысле общее состояние застенчивости – это попытка избежать ситуаций и действий, способствующих возникновению чувства униженности. Застенчивость, по Вурмзеру, – один из трёх основных типов стыда.

---

<sup>173</sup> Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion: drei Abhandlungen. Amsterdam: Allert de Lange, 1939. S. 493.

<sup>174</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 25.

<sup>175</sup> Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 21.

Зайдлер, напротив, рассматривает застенчивость как черту характера, а стыд как аффект<sup>176</sup>.

Посредством застенчивости, а именно избеганием потенциально постыдных переживаний, обычно образуется замкнутый круг: страх перед возможным пристыжением делает индивида застенчивым; он избегает таких ситуаций, но, как следствие этого, чувствуют себя, в конечном счёте, пристыженным. В терапии обычно заметно, что за столь сильным стыдом-страхом, робостью и застенчивостью скрыта особенно большая потребность в самопрезентации и восхищении. Именно это имеет в виду Фрейд, когда говорит о стыде как о некоем противостоящем любопытству влечения<sup>177</sup>. В биографиях пациентов находят сцены, в которых эти детские желания самопрезентации осмеивались или вообще запрещались. Такие, пережитые в детстве как травматические, события могут на протяжении всей жизни оставлять душевный осадок и оказывать влияние на личность, в её саморазвитии и поисках признания. Эта потребность в самопрезентации у индивидов, выросших в атмосфере пристыжения, обычно вытеснена, а эксгибиционистские тенденции блокированы. Зачастую эти эксгибиционистские тенденции манифестируются во снах, в которых такой индивид выступает объектом публичного восхищения. По сути, при стыде-страхе речь идёт о страхе перед предстоящим разоблачением. В этом смысле стыд можно трактовать также как специфическую форму страха, которая вызывается опасностью разоблачения, унижения и отвержения. Чувство беспомощности, возникающее при этом, имеет огромное значение. В общем и целом, страх субъективен и связан всегда с потерей себя и с фрагментацией личности. Современные исследования грудных младенцев подтверждают, насколько сильно связано чувство собственной самооценки с оценкой, полученной ранее от близких людей<sup>178</sup>. С помощью исследований младенцев можно подтвердить гипотезу

---

<sup>176</sup> Wurmser L. Die verborgene Dimension. Göttingen, 1995. S. 45.

<sup>177</sup> Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. London, 1942. S. 27–145.

<sup>178</sup> См.: Stern D. Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992; Dornes M. Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt/Main: Fischer, 1993. 320 S.



селф-психологии Когута и его последователей, подчёркивающих “созвучие” и “отражающий опыт”.

### *2.2.6. Стыд и гордость – два регулятора самооценки*

Ещё одно чувство, соседствующее со стыдом и часто рассматриваемое в качестве его «противника», – это гордость. По Г. Тейлор, стыд и гордость относятся к «самооценивающим эмоциям»<sup>179</sup>. Для развития младенца и маленького ребёнка моменты, в которых он горд, очень важны. Если, например, представить годовалого ребёнка, который впервые сам влез на стул и впервые стоит на двух ногах, можно чувство гордости прочесть на его лице и осанке. Ситуация, в которой проявляется чувство гордости, базируется на трёх предпосылках: 1. Речь должна идти о целенаправленной, волевой и намеренной активности, мотивированной интересом и возбуждением. 2. Эта активность должна достичь поставленной цели. 3. Достижение этой цели нейтрализует в индивиде предшествующее напряжение и сопровождающий его аффект<sup>180</sup>. Здоровую гордость можно описать как «удовольствие от компетентности», как это рекомендовал Ф. Броусек<sup>181</sup>. Осознание компетентности или эффективности очень важны для развивающейся самости или чувства самооценки. Образ себя и способ, каким позднее индивид рассматривает себя, в высшей степени зависит от того, насколько индивид был погружён в атмосферу, в которой это осознание удовольствия от компетентности и здоровой гордости имело место в присутствии других. С раннего детства у людей существует потребность делиться с другими позитивными аффектами. Это же относится к гордости. М. Хильгерс пишет: «Какие аффекты лучше подходили бы для регулирования контактов, чем стыд и

<sup>179</sup> См.: Taylor G. *Pride, Shame and Guilt*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 176 p.

<sup>180</sup> Nathanson D.L. *Shame and Pride*. New York: Norton, 1992. 496 p.

<sup>181</sup> См.: Broucek F.J. *Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments* // *International Journal of Psychoanalysis*. 1982. N. 63. P. 369–378.

гордость: как потребность спрятаться и потребность себя показать, с одной стороны, или потребность видеть и быть видимым, – с другой?»<sup>182</sup>.

Таким образом, стыд и гордость – суть аффекты, в большей степени регулирующие чувство самооценки. Именно поэтому в своей работе «Стыд и гордость» Д. Натансон уделяет особое внимание феномену гордости. Он описывает, насколько часть нашей идентичности, которая нами соединяется с гордостью, является частью, которую мы хотим продемонстрировать миру: «Удовольствие от гордости делает нас публичными персонами, стыд, напротив, – приватными»<sup>183</sup>. Если стыд – это чувство, непосредственно связанное с опытом некомпетентности, то гордость, напротив, связанное с компетентностью и опытом. Стыд и совесть – суть, по преимуществу, «нарциссические аффекты», сильно связанные с саморегуляцией и интеракцией с окружающим миром<sup>184</sup>. Чувство гордости связывает нас с другими людьми и даёт возможность чувствовать себя компетентными, любимыми и уважаемыми. Мы чувствуем себя членами общества и демонстрируем это. В противовес этому, чувство стыда изолирует нас от других, мы чувствуем себя некомпетентными, слабыми, грязными и маленькими.

На основании этой оси стыд-гордость мы решаем, приблизились ли мы к нашему идеалу Я, или смогли ли мы уменьшить дистанцию между идеалом и Я. Существует тесная связь между гордостью и стыдом и остротой зрения. В соответствие с положениями психологии развития глаза – это, в первую очередь, глаза другого.

Х. Когут говорит о «блеске в глазах матери» и обозначает, тем самым, нарциссическое «подтверждение» младенца с помощью матери<sup>185</sup>. Выражаясь метафорически, можно сказать, что дети «растут посредством взглядов родителей». Ребёнок, ощущающий дефицит взглядов, зрительной реакции

<sup>182</sup> Hilgers M. Scham. S. 195.

<sup>183</sup> Nathanson D.L. Shame and Pride. P. 84.

<sup>184</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1990. S. 76.

<sup>185</sup> См.: Kohut H. Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976.

родителей, «чувствует душевный голод». Ребёнок ощущает гордость, если взгляд другого выражает участие и восхищение. Стыд же возникает из того, что взгляд другого сигнализирует недовольство. По этому поводу Д. Натансон пишет: «В той мере, в какой мы растём в атмосфере некомпетентности и ошибок, или в вере, что наша истинная самость дефектна, у нас налицо выработанная личностная идентичность, базирующаяся либо больше на стыде, либо на гордости»<sup>186</sup>. Такие авторы, как Ф. Броусек, также видят тесную связь между чувством удовольствия, гордости, эффективным опытом и развитием чувства самооценки. Поэтому, гордость нераздельно связана с развитием позитивного образа себя. Чувство самооценки связано с ценностью, которую мы эмоционально придаём собственной персоне. Чувство самооценки родственно чувству собственного достоинства. Именно потому, что оба эти чувства в качестве нарциссических аффектов решительно влияют на чувство самооценки, то переживание умеренной гордости на фоне личных достижений так же необходимо, как и умеренное чувство стыда. По этому поводу М. Хильгерс пишет: «Внутренний взгляд, представляющий, по сути, идентификацию с другими, от эмоционального отношения которых индивид чувствует себя зависимым и от которых, поэтому, не хочет быть отделённым, судит и оценивает собственное состояние через признание (гордость) или отвержение и обесценивание (стыд)»<sup>187</sup>. Стыд проявляется (манифестируется) в том случае, если невозможность достижения «избранной идеальности» переживается и восприятие этой констелляции признаётся другим, в действительности не присутствующим в этой ситуации<sup>188</sup>. В этом смысле гордость содержит значительное чувство большей близости к этой «избранной идеальности»<sup>189</sup>. Напротив, стыд содержит эмоциональный и когнитивный шок – обнаружение несоответствия (расхождения) ожидания и действительности. Этот элемент, или же эта фаза переживания стыда как «когнитивного шока», особо выделяется некоторыми авторами. К переживанию

---

<sup>186</sup> Nathanson D.L. Shame and Pride. P. 86.

<sup>187</sup> Hilgers M. Scham. S. 65.

<sup>188</sup> См.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 37.

<sup>189</sup> Ibid.

стыда всегда относится болезненное осознание отсутствия гармонии со своим Я-идеалом. Чувство самооценки – «когнитивная фаза» стыда – соотносится с опытом и знанием, касающихся силы, способностей или интеллекта и связанных с самооценкой. Тема внешнего вида и привлекательности также может быть целью негативной самооценки: «Я некрасивый, непривлекательный или дефективный».

Чувство зависимости от других также может оцениваться негативно и постыдно: «Я беспомощен и завишу от других». В случае неудачи в конкурентной борьбе имеют место такие формулировки как: «Я – неудачник, лузер». Другая область соотнесения – это сексуальность: «Что-то не в порядке со мной или моей сексуальностью». Все эти ситуации, речь в которых идёт о темах силы, личных способностей, интеллекте, наружности, конкуренции или сексуальности, можно связать с чувством гордости или с чувством стыда. По Натансону, важнейшим для «когнитивной фазы» стыда является то, что в этом специфическом переживании бессознательно всплывают определённые воспоминания, схожие с нашим собственным опытом.

Тем самым, специфическая ситуация стыда или гордости «запускает» целый ряд схожих содержаний опыта. Можно также сказать, моментная ситуация стыда-гордости действует как магнит, притягивающий схожие чувства и ощущения и тем самым, оказывает влияние на самооценку индивида.

### *2.2.7. Аффекты сравнения: зависть и стыд*

Четвёртый аффект, демонстрирующий определённое отношение к стыду, – зависть. Вызывает удивление недостаточная тематизация зависти в философской и психологической литературе.

В качестве исключения здесь можно назвать немецкого психолога О. Кернберга<sup>190</sup>, который анализировал зависть, в большей степени, в контексте

---

<sup>190</sup> Kernberg O.F. *Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. 440 S.; Idem. *Schwere Persönlichkeitsstörungen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996. 539 S.

нарциссических нарушений<sup>191</sup>. Фрейд отмечает, что между нарциссизмом и завистью существует взаимосвязь, выражающаяся в том, что зависть связана с обнаружением «нарциссической раны»<sup>192</sup>. Цель зависти состоит в закрытии этой раны. Однако Фрейд не придаёт зависти первичной мотивационной силы в процессе возникновения невротических нарушений. Это появляется лишь у М. Кляйн в её книге «Душевная жизнь маленького ребёнка», в которой чувство зависти придаёт маленькому ребёнку исключительное значение, а сама зависть рассматривается в качестве мотивационной силы, которая активно и конститутивно присутствует с самого начала жизни<sup>193</sup>. На эту традицию ссылается О. Ф. Кернберг в своём описании нарциссического нарушения личности, при котором нейтрализованная зависть представляет собой важную компоненту нарушения. По Кернбергу, зависть нейтрализуется с помощью создания представлений могущества и всеисилия. При этом «величие я» обладает, среди прочих, функцией нейтрализации зависти к другим<sup>194</sup>. Подчёркивая большую роль зависти в генезисе и динамике нарциссического нарушения, Кернберг, тем не менее, не указывает явно на наличие, кроющегося за завистью глубокого чувства стыда, которое может быть связано с созданием величия субъекта. Чтобы избежать таких неприятных чувств, как зависть, ревность и стыд, в качестве защиты создаётся так называемая «идеализация»<sup>195</sup>. У нарциссической личности эта идеализация либо проецируется на величие субъекта и сама личность чувствует себя всеисильной, либо она проецируется на других индивидов. Если это касается собственной персоны, то этот процесс выглядит как стремление к совершенству. Чаще всего за этим кроется глубокий комплекс

---

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Freud S.: 1) Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie // Freud S. Gesammelte Werke: 18 Bde. London, 1942. Bd. V. S. 27–145; 2) Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten // Freud S. Gesammelte Werke: 18 Bde. Frankfurt/Main, 1914. Bd. X. S. 126–136; 3) Hemmung, Symptom und Angst // Freud S. Gesammelte Werke: 18 Bde. Frankfurt/Main, 1926. Bd. XIV. S. 111–205.

<sup>193</sup> См.: Klein M. Das Seelenleben des Kleinkindes. Stuttgart: Ernst Klett, 1962.

<sup>194</sup> См.: Kernberg O.F. Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. 440 S.

<sup>195</sup> См.: Kernberg O.F. Sexuelle Erregung und Wut: Bausteine der Triebe // Forum der Psychoanalyse. 1997. Bd. 13. Heft 2. S. 97–118.

неполноценности, основанный на представлениях по отношению к сегментам собственной личности, сопровождающихся чувствами сильной неудовлетворённости и ненависти к самому себе. При этом, с точки зрения психодинамики, зависть, ревность и стыд имеют огромное значение. Существует постоянное стремление сравнивать себя с другими. Зависть и стыд – суть «аффекты сравнения», при которых индивиды вступают в отношения с другими. Другой вид нейтрализации чувства неполноценности состоит в идеализации других. При этом индивид проецирует собственный я-идеал на кого-то другого<sup>196</sup>. Основное чувство, проявляющееся при этом, можно описать следующим образом: «Я – ничто, я ничего не могу, всё, что у меня получается, всё недостаточно хорошее!»<sup>197</sup>.

У людей с сильно выраженным комплексом неполноценности или с нарушением чувства самооценки, открытое соперничество зачастую сопровождается сильным чувством стыда. Часто у таких индивидов налицо сильное стремление к постоянному самоконтролю и самонаблюдению. Другая возможность укрощения чувств зависти или стыда состоит в сокращении межличностных контактов, следствием которого может стать социофобическая симптоматика. Эта форма защиты обладает функцией избегать соответствующего сравнения и соответствующей конкуренции с другими и нейтрализовать связанные с ними чувства зависти и стыда.

Немецкий психолог и культуролог Г. Зайдлер обратил особое внимание на связь стыда и зависти. В плане конфигурации зависти, он выделил три категории: завистник как субъект зависти, объект зависти – тот, кому завидуют, и предмет зависти.

Предмет зависти содержательно может относиться ко всему. Речь может идти об имуществе, каких-либо качествах или о чём-то вообще, чем кто-то

---

<sup>196</sup> В работе «Психология масс и анализ человеческого “Я”» Фрейд описал проекцию Я-идеала на идеализированного вождя. Индивиды группы, проецируя свой Я-идеал на вождя, создают предпосылки для взаимной идентификации (см.: Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse // Freud S. Gesammelte Werke: 18 Bde. Frankfurt/Main, 1921. Bd. XIII. S. 71–161).

<sup>197</sup> Ibid.

обладает. Цель зависти Зайдлер описывает следующим образом: «Я хотел бы, чтобы эта желанная вещь стала моей; уж очень она мне подходит. И я мог бы делать с ней всё, что захочу»<sup>198</sup>. В другом месте, исследуя тесную связь зависти и стыда, он пишет: «Стыд защищает то, что зависть хочет присвоить, или: содержание стыда – это основной предмет зависти»<sup>199</sup>.

По Зайдлеру, и не пережитые, вытесненные аффекты зависти представляют важную тему, разрабатываемую в психологии и антропологии. Аффекты зависти зачастую связаны с интенсивным стыдом, ввиду указания на субъективно пережитый недостаток чего-то. С оживлением этих аффектов воссоздаются конstellляции связи или «объектные связи». По его мнению, основной задачей психотерапии является сделать эти связи и конstellляции переживаемыми и тем самым пригодными для аналитической работы.

Ещё одна связь между чувством стыда и зависти порождается переживанием исключённости, свойственной обоим аффектам. По этому поводу Зайдлер замечает, что оба аффекта обладают структурной способностью к саморефлексии, то есть способностью наблюдать за собой извне. С точки зрения психодинамики это демонстрирует «выпадение из полной фантазмов уединённости»<sup>200</sup>. В христианско-иудейском генезисе также подчёркивается прямая взаимосвязь становления сознания – вкушения плодов древа познания – и стыда. Если стыд, возникающий посредством «внешней перспективы», рассматривается не как в классической (библейской) интерпретации истории генезиса, то есть как осознание собственной наготы, а как осознание разделения (самого по себе), тогда стыд получает главную роль в саморефлексии человека. В клинической практике этот бессознательный импульс, выражающий желание «назад к райской жизни», обычно проявляется у индивидов, которые не могут соответствующим образом осознать и оплакать эту потерю. Однако при этом аффекты зависти и стыда по-разному соотносятся с этим «изгнанием из рая»: В

<sup>198</sup> Seidler G.H. Phänomenologische und psychodynamische Aspekte von Scham- und Neidaffekten // Psyche. 2001. N. 55. S. 53.

<sup>199</sup> Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 330.

<sup>200</sup> Ibid.

случае стыда эта потеря первоначального единства лишь болезненно осознаётся человеком, а вот аффект зависти, «как бы, оттесняет, пытается повернуть вспять развитие и восстановить утраченное состояние, а именно состояние нарциссического всемогущества»<sup>201</sup>. Таким образом, аффект стыда защищает идентичность и является, скорее, «прогрессивным» аффектом, демонстрирующим тот факт, что индивид выпал из фантазмагорического единства со своим визави. Это переживается как разрыв отношений, связанный со страхами и опасениями возможного исключения и изоляции, метафорически описанными в книге Бытия. Напротив, аффект зависти, характеризуется, скорее, стремлением регрессивно восстановить прежнюю «райскую неразделённость». Проще говоря, позицию Зайдлера можно резюмировать в том смысле, что в случае стыда переживается глубокая скорбь потери райской неразделённости, в случае зависти, напротив, регрессивно отвергается.

Сравнительный анализ концепций стыда разных авторов даёт возможность определить характерные, присущие именно этому феномену свойства и виды манифестации. Выделение его из ряда родственных ему чувств, позволяет определить как плюральный характер стыда, так и его специфику, а также его место в широкой палитре человеческих эмоций. Диалектическая связь и взаимозависимость описанных чувств поддерживает социальный и психосоматический гомеостазис человека.

### 2.3. Структура стыда

Определение, вбирающее в себя общность всех проявлений стыда, идентично его структурному понятию. Оно основывается на сквозной структуре этих феноменов. Ввиду того, что изначально это понятие должно абстрагироваться от всяких случайных проявлений стыда, такую структуру можно теоретически получить лишь априорно. Определение стыда, полученное

---

<sup>201</sup> Seidler G.H. Phänomenologische und psychodynamische Aspekte von Scham- und Neidaffekten // Psyche. 2001. N. 55. S. 43.



таким образом, является совершенно иным. Исходный пункт дефиниций, выстраивающихся на поводах стыда, – это определённое содержательное наполнение стыда, то есть эмпирия, которая затем, путём абстрагирования, возводится в ранг теории. Априорное определение стыда идёт противоположным путём. Это определение имеет преимущество в том, что оно открыто всем возможным проявлениям стыда, то есть может их включать в себя. Оно достаточно широкое и не отбрасывает с порога то или иное проявление стыда. Такому теоретически выработанному понятию стыда следует придать черты наглядности с тем, чтобы иметь возможность сопрягать его с конкретно проявляющимися его феноменами. Такую систематическую разработку структуры стыда предложил и применил лишь немецкий психолог Г. Зайдлер<sup>202</sup>. Отстраняясь от видов проявления и содержаний стыда, он определяет основную структуру, лежащую в основе переживания аффекта стыда, как ситуацию подавленности: «“Объективно” налицо ситуация отвержения, несогласованности, распада существовавшей ранее целостности»<sup>203</sup>. Стыд проявляется тогда, «когда в доверительной среде встречается нечто чуждое и субъект, как бы, предоставляется самому себе»<sup>204</sup>. В этом смысле Зайдлер определяет стыд как «точку разрыва», в основе которой заложен «прыжок», «прерывность», «диссонанс». Стыд – это, в первую очередь, опыт дифференциации. Стыд вызывается посредством встречи с другим, причём этот другой может находиться как «вовне», так и быть интериоризованным. Во втором случае субъект раздваивается на Я и самость, на своё и чужое, на субъект и объект. В возникшей «внутренней точке разрыва» или на «переходной черте» человек обретает опыт дифференциации. Стыд манифестируется именно на этой точке разрыва. Как «солдат-пограничник на пропускном пункте» стыд регистрирует не только внедрение чужих, но и, опознавая идущих, отличает своих от чужих. Эта ситуация очень напоминает описанную Г. Плеснером «двойственность» и

---

<sup>202</sup> Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 75–80.

<sup>203</sup> Ibid. S. 39.

<sup>204</sup> Ibid. S. 4.

«нарушение» определённого способа существования человека. Следуя его антропологическим интенциям, нами стыд описывается – аналогично, как и у Зайдлера – как опыт познания чужака, или точнее, как опыт познания внутренней чуждости себя и определённого дисбаланса. Действительно, общая структура стыда определяется посредством того, что его условие заключено в способе существования человека. Из того обстоятельства, что причина стыда заключена в типичной для всех людей форме жизни, следует не только то, что различные переживания стыда имеют некий общий момент, то есть, что они повторяются с определённым постоянством, но и то, что человек может стыдиться, исходя из того, что он суть эксцентричное, двойственное и, поэтому, разбалансированное существо. Его личностное единство дано ему как задача; он сам себя должен привести в равновесие. То, что при решении этой задачи его ожидает неудача, и есть общее условие стыда. Если теперь отвлечься от способа человеческого существования и обратиться к структурным элементам стыда, то можно сказать и наоборот: стыд определяется, в первую очередь, посредством дезорганизации в рамках индивидуального единства, то есть с помощью нетипичного отношения человека к одному из его аспектов. В стыде проявляется данная вместе с эксцентричностью внутренняя рассогласованность. Здесь человек сталкивается с другим внутри себя.

С болью он обнаруживает свою двойственность. Он переживает себя как внутренне снятый и чуждый, как не совпадающий с самим собой. Типично для ситуации стыда выделение одного индивидуального аспекта из личностного единства. Это является причиной внутренней дезорганизации. Обретая, так сказать, собственную жизнь и становясь доминантным, этот аспект нарушает порядок личностного единства. Выделение этого аспекта может иметь место, если человек в какой-то период времени не может духовно себя осознать и, как следствие, теряет контроль над этим аспектом. Его духовному самообладанию противостоит нечто данное духу, нечто ему сопротивляющееся. Тем самым, ситуации стыда фундаментально отличаются от «нормальных» ситуаций. В «нормальных» ситуациях человек, обладая здравым рассудком и духовными

силами, в состоянии вступать в адекватные отношения с собой и своими аспектам, ими управлять и формировать их. Как таковой, он находится с ними в единстве. Ситуации стыда, напротив, проявляются в том, что человека захватывает какой-либо один аспект и, поэтому, он не совпадает со своей целостностью, становясь, по сути, этим аспектом, совершенно его не контролируя. Поэтому стыд представляет собой вид дезорганизации. Тем самым, единство человека, как некая целостность выводится из равновесия потому, что в этой ситуации он вступает в противоречие со своим аспектом, с самим собой, становясь чужим самому себе. Ситуации стыда характеризуются тем, что в них человек достигает границ своей духовной власти над собой. Один из аспектов его личности ввиду своей важности, приобретает особую значимость и становится в оппозицию к духу. Поэтому стыд представляет собой определённый духовный кризис. В ситуации стыда человек опускается «ниже» своего нормального уровня. Такие духовные способности человека как самообладание и формирование себя, то есть способности, делающие, вообще, его человеком, в ситуациях стыда, как минимум, частично нейтрализованы. Он более не может, как прежде, распоряжаться собой. Дух нейтрализован не полностью, но его отношение к данным ему аспектам человека оказывается дезорганизованным. Поэтому ситуации стыда характеризуются посредством более или менее сильного выпадения типичных видов поведения, определяемых духом. В этом случае человек теряет контроль над собой. Он чувствует себя дезориентированным и совершенно не владеющим ситуацией.

Большинство людей приходят в замешательство при появлении краски стыда, их душевные силы ослабевают. В такой ситуации они теряют присутствие духа и высказывают порой странные и неуместные замечания. Обычно они удручены, начинают заикаться, что-то мямлить, делать неловкие движения или строить гримасы. В некоторых случаях можно наблюдать непроизвольные сокращения мышц лица и судорожные движения. «Сильно краснеющая от стыда молодая дама, сказала мне, что в такие моменты она сама не понимает, что

говорит»<sup>205</sup>. Ситуации стыда эмоционально характеризуются спектром от лёгкого до глубокого замешательства. Пристыженный человек не может ясно мыслить, внятно говорить и разумно поступать; его сознание замутнено.<sup>206</sup> Несоответствие сознательно определённым типам поведения характерно для каждой ситуации стыда, но степень такого несоответствия в значительной мере зависит от степени ощущения стыда. Духовный кризис, обусловленный стыдом, может переходить в кризис идентичности. Человек в состоянии стыда не только доходит до границ своего духовного равновесия, становясь, таким образом, внутренне неуравновешенным, но и перестаёт быть самим собой. В ситуациях явной двойственности, во внутренней разорванности и отделённости от себя, человек может дойти до состояния потери самосознания. Состояние самоотчуждения, обычно переводит человека в состояние потери им своей идентичности. В таких случаях нарушается внутреннее самоподобие и континуальность самопереживания. Связанное с духовностью данных аспектов, самопонимание человека может попасть в состояние внутреннего смятения. Внутренняя согласованность с самим собой в «нормальных» ситуациях состоит в том, что человек дистанцируется от своей двойственности. Он живёт так, будто бы он себя вовсе не опосредует. Как таковой, он существует в единстве с собой, как свободная игра своих различных сторон. Напротив, в ситуациях стыда его раздражает двойственность во всех её проявлениях. Человек сталкивается с другим в себе, и на какое-то время становится другим. Такая ситуация внутренней дезорганизации порождает кризис идентичности, если человек не в состоянии правильно осознать действие этой своей «стороны», своего аспекта. В этом случае он находится в некой неразрешимой петле амбивалентности по отношению к самому себе: мне всё равно, что происходит (что-то) или нет? Такое амбивалентное отношение к себе является типичной чертой проявления стыда.

---

<sup>205</sup> Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. S. 215.

<sup>206</sup> Так Г. Андерс считает, что досадная внутренняя неопределённость и дезориентированность определяют состояние стыда (см.: Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. S. 94). Подобное говорит и Ч. Мариузолс о «потере духовной реальности, спутанности сознания вплоть до чувства паралича и потери самоконтроля» как о характерных реакциях человека в ситуациях стыда (см.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 25).

Критический, ставший чужим аспект выражается в том, что его не только невозможно вытолкнуть из себя как нечто чужое, чуждое, но и невозможно интегрировать в определённое единство как целиком своё.

Человек – суть другой самого себя. Он не может согласовать этот аспект с самим собой, не совпадает с ним целиком, да и с собой тоже, однако чувствует его как свой собственный. Выделившийся аспект – это его собственный аспект, однако не на основании свободного решения, то есть свободного распоряжения, а лишь на основании некоего указания: человек должен, даже обязан быть этим аспектом. Поскольку он более не подлежит индивидуальному управлению и контролю, человек более не чувствует себя представленным этим аспектом; он не ощущает его своим. Как таковой, вычлененный аспект является собственным и, в то же время, чужим. И поскольку этот аспект остаётся своим собственным, постольку человек, в целом, остаётся чужим самому себе, в тех случаях, когда критический аспект становится чуждым. Ситуации стыда характеризуются этой внутренней неясностью о самом себе, о своей собственной идентичности. Структурное определение такого типа ускользает от чёткой дефиниции стыда. Оно основывается на общих чертах, но, в отличие от содержательных определений, оставляет вопрос о поводах стыда открытым. Но именно в этой неспецифичности и состоит его преимущество. Вне рамок конкретных, а лишь случайных видов проявления стыда, оно приводит общие структурные элементы, типические для всех мыслимых феноменов стыда. Поэтому структурное определение стыда демонстрирует то общее, что свойственно всем его проявлениям. К общим структурным элементам стыда относятся: дезорганизация единства человека и как следствие, кризис духа, понижение уровня с точки зрения нормальных типов поведения и, наконец, специфический кризис идентичности. Но структурная определённость обозначает некие сквозные черты стыда, оставаясь, в то же время, открытой для вариаций типов проявления этого феномена. Эти вариации сводятся к конкретным поводам стыда и, соответственно, к его содержательному наполнению. Какое событие станет действительным поводом к стыду, кризисом личностного единства и

идентичности, зависит от многих – индивидуальных, социальных и культурных – факторов. То, что структурная определённость стыда, ничего не говорит об этих поводах, не значит, что она недооценивает их значение. Напротив, она учитывает то обстоятельство, что лишь совершенно определённые поводы могут вызывать типический кризис идентичности, обусловленный стыдом, и со всей серьёзностью рассматривает огромный объём поводов стыда, когда от них абстрагируется. Именно таким образом подтверждается релевантность структурной определённости стыда публичности человека и его такое же явное отношение к чертам этого феномена. Эта структурная определённость вполне соответствует поводам стыда и в состоянии рассматривать события как феномены стыда, возможно принадлежавшие более ранним или другим культурам, которые, как таковые, уже давно забыты. Как это ни парадоксально, но стыд, как чётко выраженный предмет исследования, плохо доступен изучению именно ввиду своей явности. Поэтому, по Г. Зайдлеру, этот феномен можно описывать как ситуацию, характеризующуюся рядом типических черт – структурных элементов. «Оказывается, мы описываем не некий “аффект” – в смысле какого-то “предмета” прежней парадигмы, а ситуацию, сплетение и уплотнение событий – и, собственно, процесс происходящего». Стыд следует понимать как «ситуацию, обладающую процессуальным характером»<sup>207</sup>. Структурную определённость стыда такого типа можно согласовать с определениями стыда других авторов<sup>208</sup>. Эта согласованность возможна, именно потому, что она открыта и неспецифична, чтобы, таким образом, эти высказывания интегрировать и показать их общие моменты. Элементы удвоения, расщеплённости, внутренней оторванности, самоотчуждения и нарушения идентичности, постоянно – эксплицитно или имплицитно – будут считаться характерными для стыда. Налицо сходство с (в любом случае функциональным) понятием стыда, уже упомянутым Г. Зайдлером. Он определяет стыд как «аффект разделения», возникающий в ситуации «несогласованности» и «диссонанса». Более эксплицитно, но, к сожалению, менее

---

<sup>207</sup> Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 38.

<sup>208</sup> В любом случае, до тех пор, пока речь идёт о стыде, а не о родственном стыду феномене.

полно развиты параллели в понимании стыда Г. Андерсом. Он определяет стыд как «нарушение самоидентификации», как некую «растерянность», или «кризис идентичности»<sup>209</sup>. Человек переживает себя одновременно как идентичного с собой и не идентичного: «это я, но и не я»<sup>210</sup>. Стыд возникает потому, что симультантно человек чувствует себя «самим собой» и «другим»<sup>211</sup>. Неразделимым образом человек является тем, чем он является и, в то же время, не является. По Андерсу, это сомнительное существование характеризуется наличием «онтологического довеска», к чему он, прежде всего, причисляет и тело. При этом понятие «онтологический довесок» обладает тем же значением, что и описанный нами выше, выделенный, предзаданный духовности, противостоящий внутреннему единству человека аспект, вызывающий у него стыд.

По Андерсу, это то, что находится в человеке, что ограничивает его свободу, то есть, – то в человеке, чего он не может преодолеть, то есть область «“фатума”, духовной “импотенции” в широком смысле слова»<sup>212</sup>. Структурным элементом удвоения определяет стыд и Г. Зиммель. С его точки зрения, в ситуации стыда инстанция «я» раздваивается на «реальное-я» и «идеальное-я», причём, с точки зрения психологии, стыд вызывается вследствие расхождения этих составляющих<sup>213</sup>. З. Неккель, сводящий стыд к такой дифференциации, вычленяет связанное с ним самоотчуждение: «Кто стыдится, – презирает себя, тот стал сам себе чужим»<sup>214</sup>. Р. Бернет центр тяжести рассмотрения смещает на «движение дистанцирования»: стыд – это «чувство нашей экзистенции в её первичной расщеплённости»<sup>215</sup>. В понятии стыда, выработанном Ж.-П. Сартром момент самодистанцирования играет большую роль. Стыд – это чувство

<sup>209</sup> Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. S. 66.

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Ibid. S. 70.

<sup>212</sup> Ibid. S. 69.

<sup>213</sup> См.: Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 144.

<sup>214</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 25.

<sup>215</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 151.

«обладания моим существованием вовне»<sup>216</sup>. Человек в ситуации стыда опознаёт себя как уменьшенный, зависимый и застывший объект, которым он является для другого<sup>217</sup>. Сильнее самодистанцирования Сартр подчёркивает момент самоотчуждения: человек обязан себя «вновь узнать» как чуждое себе, несвободное существо, вещь, предназначенную для другого; он обязан опознать себя в бытии, на которое ему указывает другой и которое от него самого напрочь ускользает. О «переживании отчуждения» на основе удвоения в ситуации стыда говорит и Т. Фукс. В такой ситуации происходит «диссоциация, разделение переживающего и воспринимающего субъекта: стыдящийся удваивается в том виде, что он “извне” воспринимает себя пристыженным, то есть одновременно является видящим себя и видимым. Субъект будто смотрит на свою пристыженную телесную самость»<sup>218</sup>. Ситуацию стыда, характеризующуюся дезорганизацией личностного единства и специфическим кризисом идентичности, можно считать оконченной в том случае, если этот кризис завершён, личностное единство вновь восстановлено. Для этого человеку необходимо разорвать петлю амбивалентности – «это – я, однако, и – не я» – и восстановить однозначное отношение к самому себе и к вычлененному аспекту. Этому служат два пути: либо индивид окончательно согласует с собой этот критический аспект («это – я»), либо отделяет себя от него («это – не я»). Это разрешение кризиса идентичности не представляет собой никакого акта сознательной рефлексии, в той же степени, как и ощущение стыда при таком кризисе возникает неререфлексивно. Кризис идентичности больше выражается тем, что индивид совсем ничего (о себе) больше не знает. Тем не менее, кризис идентичности индивид в состоянии осознать, а именно в том смысле, что он, как таковой, доступен сознанию лишь впоследствии. Если индивид в ситуации стыда более ничего не понимает, то преодоление этой ситуации и кризиса идентичности

---

<sup>216</sup> Sartre J.-P. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt, 1993. S. 517.

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Fuchs T. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. S. 287.



может состоять только в том, что в акте самоотнесения он вновь утверждает свою самость. Однозначность себя он возвращает тогда, когда ему удаётся критический аспект снова целиком встроить в личностное единство. Для этого необходимо преодолеть расщеплённость и дисбаланс этого единства. Индивиду необходимо получить господствующее и контролирующее отношение к этому дисбалансу и к самому себе. Выделившийся аспект должен быть духовно пронизанным. В полноте духовных сил индивид обладает собой и своим (упомянутым) аспектом. Овладев духовно собой, индивид вновь овладевает этим аспектом. В итоге человек вновь обретает свою внутреннюю целостность и согласованность с самим собой, то есть становится неким единством. То, что амбивалентность преодолевается в период завершения ситуации стыда, подтверждает патологическое решение кризиса идентичности. Это состоит, – как показывают психологические исследования, – в длительных вычленениях определённых личностных аспектов («но это не я»). То, что стыд посредством (краткосрочных) вычленений может быть смягчён, является часто наблюдаемым феноменом. Но если эти вычленения продолжаются достаточно длительный период времени, психологи говорят о «деперсонализации».

При этом речь идёт о серьёзных нарушениях структуры личности, патологических проявлениях отчуждённости, связанных с чувством «сам не свой».

М. Левис, принципиально связующий стыд с процессами диссоциации, отмечает особенно тяжёлые чувства стыда, сходящиеся в радикальную диссоциацию, рассеянный склероз<sup>219</sup>. Л. Вурмзер считает, что эта болезнь выступает как замещение чувства стыда<sup>220</sup>. При этом вычленяются такие аспекты, которые в долгосрочной перспективе рассматриваются как плохие и поэтому вызывают продолжительное состояние стыда. От их интеграции в личностное

---

<sup>219</sup> «Я считаю, что между стыдом и диссоциативными процессами существует прочная связь. В случаях простых и кратковременных проявлений стыда процесс диссоциации протекает относительно мягко: Вместе с другими индивид смеётся над своим собственным промахом. Но травматические и продолжительные ощущения стыда нередко ведут к фрагментации личности» (Lewis M. Scham. S. 230).

<sup>220</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 336.

единство, от согласованности с ними отказываются, связь с ними совершенно прекращается («это – не я, это кто-то другой»). Деперсонализация проявляется как следствие отказа, вытеснения и избегания стыда. Чего-то совершенно чуждого, отщеплённого индивид не может больше стыдиться; эти инстанции не имеют более к нему никакого отношения<sup>221</sup>.

#### 2.4. Формы стыда и комбинации его выражения

Тот факт, что стыд – это единый целостный феномен, с неизменными структурными элементами, вовсе не исключает возможности различения вторичных форм стыда. Этим формам – разными способами – в равной степени, соответствуют внутренняя дезорганизация и кризис идентичности. Предпринятые до сей поры попытки классифицировать стыд или различать его по формам априорно отрицали целостный характер этого феномена. Отсутствовал общий, присущий всем проявлениям стыда момент. Поэтому они распались на различные классы и формы. Но некоторые авторы отмечают различие вторичных форм стыда, без того, чтобы при этом (как минимум эксплицитно) рассматривать стыд как множественный феномен.

Так, например, Э. Штраус разделяет «скрытый» и «оберегаемый» стыд<sup>222</sup>. З. Неккель – социальный и телесный стыд<sup>223</sup>. Х.-П. Драйтцель к этим формам добавляет ещё и «стыд идентичности»<sup>224</sup>. Ч. Мариауцолс, с позиции поводов, различает «самопроизводный», «внешне производный» и «замещающий стыд»<sup>225</sup>. Однако созданию таких форм и классов – за исключением подхода Мариауцолса – мешает отсутствие чёткого критерия различия, с помощью которого можно было

<sup>221</sup> В качестве более радикального метода избавления от невыносимого стыда М. Хильгерс называет мысли о самоубийстве, с целью уничтожить провоцирующие стыд части себя, или о членовредительстве (см: Hilgers M. Scham. S. 270).

<sup>222</sup> Straus E. Die Scham als hysteriologisches Problem. S. 182.

<sup>223</sup> См.: Neckel S. Status und Scham. S. 145.

<sup>224</sup> Dreitzel H.P. Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Eine Pathologie des Alltagslebens. Stuttgart: Enke, 1980. S. 162.

<sup>225</sup> Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 139.

бы выяснить, почему следует различать именно эти, а не другие формы. Систематическое и обоснованное различие форм стыда можно провести только лишь, основываясь на способе человеческого существования. Стыд возникает из обстоятельства, что существование индивида дезорганизовано и он переживает кризис своей идентичности. Его охватывает двойственность, он становится чужим самому себе. Внутренняя отчуждённость, отсутствующее совпадение с самим собой может затрагивать все три сферы обитания человека, то есть: тело («внешний мир»), психику («внутренний мир») и социальный мир («окружение»). Ввиду того, что каждая из этих сфер проявляется в двойном аспекте – пронизанная духовно и в то же время содержащая аспекты, противящиеся духу, единство индивида в трёх ипостасях может принципиально прийти в беспорядок. Три различные формы кризиса идентичности типичны для человека и вызывают стыд тремя способами. Стыд может быть следствием вычленения и отчуждения какого-либо аспекта: телесного, психического или социального. На этом основании можно различать три формы стыда: телесный, психический и социальный стыд. Эти три формы имеют одну и ту же структуру, а отличаются лишь по виду наступившего кризиса идентичности.

#### *2.4.1. Телесный стыд*

Телесный стыд, вызывается кризисом идентичности, спровоцированным, в свою очередь, каким-либо телесным аспектом. Такой кризис индивид может вообще переживать потому, что его отношение к своему телу не унифицировано, а двойственно.

Как эксцентричное, духовное существо индивид пронизывает своё тело. Как таковой индивид – суть внетелесная единица, выступающая посредником между собой и своим телом, состоящая со своим телом в некоем отношении, ввиду того, что соблюдает по отношению к нему дистанцию. Тело соотносится с индивидом и воспринимается им как средоточие мира («пуп земли»). Посредством своего существования как тела человек обладает возможностями, которые отличают его

от иных жизненных форм. В частности, человек в состоянии сознательно использовать своё тело как инструмент своей воли; он господствует над ним и контролирует его; он владеет своим телом. Однако индивид не в состоянии целиком разорвать телесную связанность. Тело как предмет относится к внешнему миру. На нём завершается духовность человека. Тело как предмет предзадано его духовности и представляет собой инстанцию сопротивления. Как таковой, человек – это его тело, то есть – инертная телесная вещь, в которую он, в конечном счёте, впадает. Связанный со своим телом, отданный в его распоряжение, индивид теряет господство и контроль над ним. И напротив, тело противопоставляет себя воле человека и её свободе в качестве помехи. Таким образом, индивид, – как существо духовное – от своего собственного тела отделён, с другой – он существо, находящееся в теле и с телом. Во-вторых, человек – это телесное существо, то есть тело, поскольку он соотнесён с ним как с чем-то данным<sup>226</sup>. Предметно и по обстоятельствам человек осознаёт свою телесность. Из двойственного отношения к своему телу возникают два модуса владения телом: иной раз человек обладает своим телом («иметь тело»), иной – тело «владеет» человеком («быть телом»). Между двумя модусами его телесного существования человек обязан постоянно искать баланс, так как обладать двумя модусами в целом индивид не может<sup>227</sup>. Равновесие достигается в том случае, если человек как личность, то есть как духовно-душевное существо, как носитель ответственности и субъект своей воли, своего тела, использует себя как средство и инструмент этой воли: индивид владеет собой, своим телом «на данном ему уровне свободной власти распоряжения с помощью разума»<sup>228</sup>. Но в некоторых, как правило, редких ситуациях этого равновесия достигнуть не удаётся.

В этих случаях индивид, как существо духовное, капитулирует перед противовесом своего духа – своим телом. В индивидуальном единстве

---

<sup>226</sup> Это удвоение человека, в соотнесении со своим телом Плеснер называет «реальным разрывом», его «сломленностью» (см.: Plessner H. Zur Anthropologie des Schauspielers. S. 235).

<sup>227</sup> «Любая претензия физической экзистенции требует баланса Быть и Иметь, вовне и внутри» (Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 241).

<sup>228</sup> Ibid. S. 236.

господствует беспорядок. Человек превращается лишь в своё тело, теряет господствующую дистанцию к нему и всецело подчиняется его господству. Из личностного единства выделяется телесный аспект, который обретает собственное существование и доминирование и диктует индивиду свою «волю». Человек становится «сам не свой».

Выделившийся аспект приводит индивида в целом в противоречие с самим собой. Ситуации стыда характеризуются посредством такой внутренней дезорганизации. Индивид опускается ниже «нормального» уровня владения телом, теряет контроль над каким-то своим телесным аспектом и более не определяет его функции. Индивид «раздваивается»: вместо духовного, владеющего своим духом и телом существа, неожиданно появляется неконтролирующий себя индивид, полностью «сведённый» к телу и зависящий от всяких его проявлений. Это зависимое существо и является человеком, но, в то же время, таковым не является. Как некая целостность, он находится с выделенным аспектом в противоречии. Поскольку индивид соотнесён с ним, он с ним не совпадает, являясь чуждым ему. Тем не менее, он не перестаёт быть этим аспектом. Индивид – суть это телесное бытие, но как раз таки не посредством духовной силы распоряжения, не посредством того, с помощью чего индивид представлен. Он – суть это бытие лишь потому, что он соотнесён с (телом-духом); но как таковой он ему чужд, отделён от него. Тезис: «это – я, но, тем не менее, – не я» выражает отношение к этому аспекту. Индивид попадает в кризисную ситуацию. Такие ситуации и есть – ситуации стыда. В кризисы идентичности такого рода индивид может попадать по вине многочисленных телесных аспектов. Во-первых, индивид стыдится краткосрочной потери контроля над такими функциями тела как: спотыкание, падение, оплошность, отрыжка, наличие остатков пищи на лице или грязи на руках и ногах. Одежду и причёску также можно отнести к телесной идентичности; сбитый шов, стрелка на колготках, или протёртый рукав пиджака тоже могут вызывать стыд. Они провоцируют стыд лишь тогда, когда соотносятся с идентичностью индивида. Пример падения: вместо существа, владеющего своим телом, мы видим человека, потерявшего

контроль над ним, «позволившего ему упасть». В этом случае личностное единство подверглось дезорганизации. Однако стыд возникает только тогда, когда это падение, помимо прочего, вызывает кризис идентичности. Это предполагает, в первую очередь, что за это падение индивид делает ответственным самого себя. Он не стыдится, если не воспринимает всерьёз это падение (то есть не выделяет) или, наоборот, рассматривает его как некую самопрезентацию (например, человек, считающий себя невнимательным, со слабым самообладанием, сразу же интегрирует это падение в свою личностную идентичность). В обоих случаях это падение не приобретает характер доминанты. Только если индивид это падение «вынуждено» приписывает на свой счёт, его двусмысленное положение ввергает его в кризис идентичности и вызывает чувство стыда. Вследствие этого, индивид превращается в упавшее, неконтролирующее себя существо и в то же время не является таковым, поскольку падение произошло случайно, оно ему чуждо и нерепрезентативно для него как существа духовного. «Это – я, но, тем не менее, – не я» – такой девиз, свойственен упавшему индивиду. Тем самым он находится в типичном для стыда кризисе идентичности. Во-вторых, индивид стыдится продолжительной потери контроля над своим телом, над такими его проявлениями как: телесные повреждения, обезображивающие болезни, излишний вес, эстетические изъяны, функции выделения или сам факт старого и болезненного тела. Только в этих случаях эти проявления приобретают доминантный характер, обособливаются, взрывают целостность личности и вызывают типичный для стыда кризис идентичности. Здесь особенно заметно отличие от антропологического обоснования стыда М. Шелера. У него духовность и телесность, в принципе, находятся друг с другом в противоречивых отношениях, в той степени, в какой тело противостоит принципу духовности. Тем самым, тело, само по себе, становится поводом стыда. Если для обоснования стыда, в качестве теоретического фундамента, избирается антропология Плеснера, то отношения между духом и телом, и тем самым, роль тела как повода к стыду выглядят более дифференцированно. По Плеснеру, индивид со своим телом, представляет, как правило, некое единство и пронизывает его духовно,

используя его для своих целей. Стыд вызывается, в первую очередь, посредством необычных констелляций в рамках отношения индивида к своему телу, с помощью особого телесного модуля<sup>229</sup>.

#### 2.4.2. Психический стыд

Психический стыд вызывается в результате кризиса идентичности, вызванного психическим аспектом. Опять-таки, индивид может столкнуться с таким кризисом, потому что отношение к его психике, к тому, «что он есть по своей сути» двойственно. По Плеснеру, внутренний мир психики проявляется в двойном аспекте: «как душа и как переживаемое». Под «душой» он понимает «данную действительность задатков переживаемого», то есть, «переживаемую действительность собственной самости здесь и сейчас»<sup>230</sup>. Оба аспекта влияют друг на друга: как индивид переживает нечто, зависит от его задатков; задатки, опять-таки, реализуются в переживаниях и носят на себе их отпечаток. Как эксцентричное, духовное существо индивид пронизывает теперь не только своё тело, но и психику. Как внепсихическое существо он моторикой опосредует отношения тела и психики. Это ведёт к тому, что индивид не только сам по себе суть психика, но и обладает ею, что он не растворяется в психическом, а в состоянии с определённой дистанции воспринимать свою психику и её формировать<sup>231</sup>. Человек – суть то, что ему дано в психической реальности, то есть, в виде задатков, чему он подчинён; но, переживая события и треволения, он распоряжается этим как духовное, опосредующее существо; он обладает собой в рефлектирующем переживании, в рефлексивных актах воспоминаний, воспринятого и замеченного. К тому же, что касается двойной аспектности психики, то речь идёт о двух разных модулях (само)обладания. В модуле психики Быть человек чувствует свои переживания, страдает из-за них, то есть,

<sup>229</sup> Plessner H. Zur Anthropologie des Schauspielers. S. 210.

<sup>230</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 296.

<sup>231</sup> Его внутренний мир предстаёт человеку как «присутствующее в себе и в предметности, как освоенная и воспринятая реальность» (ibid.).

преодолевают их. Но как существо духовное он получает контроль над своими задатками и переживаниями, овладевает ими, формирует и преобразует их. То, чем человек является, он может определять сам. Эти две составляющие образуют внутренний мир индивида: переживания, бессознательные процессы, темперамент, врождённые черты характера и всё, что можно считать данным и то, что этому противостоит: расчётливость, аналитичность, наблюдательность и рефлексивность. «Это и есть двойная аспектность между необходимостью, принуждением и свободой и спонтанностью»<sup>232</sup>.

Как двойная аспектность тела, так и двойная аспектность внутреннего мира индивида требуют постоянного равновесия модусов психики. Иметь и Быть. Обладая свойством эксцентричной сущности психическая экзистенция человека тоже разбалансирована; она проявляется не только как душевная наличность в наивном переживании, а постоянно двоится<sup>233</sup>. Равновесие достигается тогда, когда индивид устанавливает прочную связь со своим внутренним миром, преобразовывает его и подчиняет своей воле, делая себя тем, кем он быть хочет. Но и здесь, в сравнительно редких ситуациях, равновесие установить не удаётся. В этих случаях индивид не в состоянии противостоять давлению своей психики прекращает своё сопротивление ей. Тогда он подчиняется своим врождённым качествам и плывёт, так сказать, по волнам своих наивных переживаний. Из личностного единства выделяется психический аспект и, начиная жить собственной жизнью, доминирует над индивидом, который становится «другим себя». Этим характеризуются ситуации стыда. Этот аспект взрывает личностное единство. Вследствие этого, индивид, опять-таки, опускается ниже своего «нормального» уровня, ниже своих способностей: он более не в состоянии формировать себя. Индивид «раздваивается». Как некая целостность, он вступает в противоречие с выделившимся психическим аспектом. Индивид не совпадает с

---

<sup>232</sup> Ibid. S. 299.

<sup>233</sup> «Это не совпадает с тем, что он есть: этот темперамент, эта одарённость, этот характер, насколько человек от них дистанцируется, предстают ему как данное бытие. Они достались ему неожиданно, и он осознаёт их неожиданность и должен либо быть их господином, либо нет» (Plessner H. Lachen und Weinen. S. 160).



ним, так сказать, им не покрывается, ощущает его чем-то чуждым, а себя не представленным им. Тем не менее, он осознаёт его как элемент своей характеристики, то есть, всё-таки, чем-то своим. Это «классическая» характерная для стыда амбивалентная ситуация. Отношение человека к выделившемуся аспекту выражается фразой: «Это – я, но это и не я». Такие, вызывающие стыд кризисы идентичности, могут провоцироваться многочисленными психическими аспектами. Опять-таки, как краткосрочная потеря контроля: возбуждающая мысль, чувство страха, любви или ненависти, может провоцировать чувство стыда, так и присущие индивиду психические черты: определённо выраженный тип темперамента (холерик, меланхолик) или определённые черты характера (трусость, слабоволие, жадность, стеснительность) тоже могут иметь схожее действие.

Но опять же, они не сами по себе вызывают стыд, а только тогда, когда амбивалентным образом соотносятся с идентичностью. Так, например, то обстоятельство, что человек струсил и чего-то испугался, не вызовет чувства стыда, если ему, – да и не только ему, – и без того известно, что он труслив. Это чувство вызывает кризис идентичности лишь в том случае, если трусость ощущается чем-то противоречивым тому, чем «в нормальном состоянии» является индивид. Только на фоне мужественной и самоопределяющейся личности, трусливый поступок, как и повторяющаяся трусость, рассматриваются как нежелательная черта характера, способствующая потере контроля и противоречащая духовности человека. Только при таких условиях трусость становится поводом для стыда. Человек является трусливым существом – и в то же время нет, – если это для него нерепрезентативно, если он не рассматривает этот поступок или качество как свойственный и характерный ему. Индивид впадает в состояние трусости и, так сказать, заполняется им. Его явная двойственность делает его чуждым самому себе. «Это – я, но это и не я» – это позиция индивида по отношению к своей трусости. Тем самым, человек находится в типичном для стыда кризисе идентичности. Также психический стыд возникает из нетипичного отношения человека к одному из своих психических

аспектов. В фазе стыда реализуется возможность, что индивид не совпадает с тем, что он думает, чувствует или желает, с тем, что он есть по своему характеру, что он ощущает эти думы, чувства и желания как не свойственные ему, как чужие. В этом случае он – суть его психика, и ему «стыдно нести остаток души»<sup>234</sup>.

### 2.4.3. Социальный стыд

Стыд может вызываться и кризисом идентичности, спровоцированным социальным аспектом. Причина таких кризисов кроется в том, что и к своей социальной экзистенции человек имеет двойственное отношение.

Основой такой двойственности является дальнейшая аспектная двойственность человека. Будучи существом эксцентричным, человек осознаёт не только себя как Я, но и как саму инстанцию «я» вообще. Это даёт ему возможность, признавать и в других определённое «я» и, равным образом, эксцентрично позиционированное духовное существо. На этом основании он может вступать в реальные отношения с другими. Человек становится существом социальным и живет в социальном мире. Наряду с телесной и психической экзистенцией, он обретает и социальную.

Являясь существом социальным, человек выступает не как своеобразный отдельный индивидуум, а как то, в чём он равен другому. Понятийно эта общая экзистенция выражается как «социальная роль» (хотя полностью ей не соответствует). Понятие «роль» охватывает большее число уровней. Под «ролью» понимается то, кем является индивид по факту своего рождения и обстоятельствам в рамках социума: имя статус, общее положение в социальной структуре<sup>235</sup>. Но «роли» – это также целая связка поведенческих ожиданий состоящих из специальных норм. Они соотносятся, в первую очередь, не с конкретными индивидами, а с обладателями определённых социальных позиций.

<sup>234</sup> Plessner H. Zur Anthropologie des Schauspielers. S. 65.

<sup>235</sup> Плеснер именует это «элементарной ролевой ответственностью» (см.: Plessner H. Lachen und Weinen. S. 230).

Однако их должны воспринять индивиды, а сами роли должны быть в полном соответствии исполнены<sup>236</sup>. Этот момент восприятия и освоения показывает, что человек не идентифицирует себя со своей ролью, со своей общесоциальной экзистенцией. Носители ролей, их исполнители отличаются от общих ролевых фигур, которые они воплощают. Ввиду того, что человек – суть существо духовное, он не растворяется ни в своей социальной экзистенции, ни в своей социальной роли<sup>237</sup>. Поэтому отношение человека к роли всегда двойственно. Как существо духовное человек обладает своей ролью. Внесоциальным образом человек отделяет себя от своей социальной экзистенции. Эксцентричность способствует тому, что человек к своей роли находится в каком-то отношении. Дистанцируясь от неё, он овладевает ею и формирует её по своей воле, потребностям, приспособливает её к себе в собственных интересах, и в соответствующей ситуации. В этом случае роль – это не столько нечто данное, сколько то, что играют и чем жонглируют. Такое свободное обращение подразумевает, что выбор ролей производится самим индивидом.

Тем не менее, человек не в состоянии полностью освободиться от своей социальной связанности. Эти роли в виде более или менее жёстких форм даны духовному миру индивида. Они определяются совершенно определёнными нормативными ожиданиями, которые индивид должен принять и которым он должен соответствовать. Поэтому они суть рамки, ограничивающие различные типы поведения и, в случае необходимости, оказывающие им сопротивление. Как таковой человек – это его роль. Если исчезает внутренняя дистанция, он «сводится» к ней. «Социальное происхождение и принадлежность, желаемые образы и предрассудки, конфессиональные ориентации семьи и школы, политические предпочтения и стиль жизни в целом – суть сети возможностей

---

<sup>236</sup> В этом смысле, в качестве «социального функционального элемента» Г. Плеснер называет роли (см.: *ibid.*, S. 229).

<sup>237</sup> Однако, в соответствие со своей психикой и телом человек – как своеобразный, незаменимый индивидуум, отличимый от своей общей заменимой социальной сущности как роли. Для этой различимости Плеснер применяет термин «индивидуальное я» и «общее я» (см.: Plessner H. *Zur Anthropologie des Schauspielers*. S. 300).

индивидов»<sup>238</sup>. Эти возможности он реализует с учётом ролевого планирования. Как таковой индивид несвободен от своей роли.

Ввиду того, что индивид далеко не просто согласуется со своей ролью то, ввиду его двойственного отношения к ней, он, вначале, должен установить равновесие между собой и этой ролью. Это предполагает, во-первых, что индивид знает свою роль, как и связанные с нею поведенческие ожидания. Кроме того, ему известен репертуар исполнения роли и он свободно им владеет. Чтобы установить равновесие между своим внутренним миром и ролью, индивид, как существо духовное, должен познать суть этой роли и держать её под контролем. Достигается это равновесие, то есть, исполнение роли, в том случае, если эта роль ощущается не как нечто внешнее и чуждое, как лишь представленное. Для уравновешенного гармоничного отношения к роли индивид обязан сделать её действительно своей, идентифицировать себя с ней, сжиться с ней. Равновесие достигается, если индивид использует роль, как шанс быть самим собой или стать таковым. Это достигается в том случае, если установки, которые он имеет по отношению к определённой роли, согласуются с установками по отношению к самому себе<sup>239</sup>. В этом случае индивид, с помощью роли, получает действительную социальную идентичность: место в социальной структуре, рамки своего поведения и взаимопонимания, ориентации и положение в социальном общезитии. С помощью роли он становится для другого определённым «кем-то».

Обычно индивид настолько соответствует своей роли, что он даже не замечает, что он, вообще, играет какую-то роль: он срастается с ней. Но в сравнительно редких ситуациях такое гармоничное слияние индивида с ролью разрушается. Индивид более не в силах составлять противовес роли и теряет

---

<sup>238</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 198.

<sup>239</sup> Но равновесие соответствия роли может существовать и на контролируемой дистанции к ней. Как раз таки, от нелюбимых ролей можно «избавляться» В этой дистанции может содержаться нечто успокаивающее и облегчающее, поскольку мы не обязаны идентифицировать себя с ролью («Тот, который играет эту роль – не я; я и вовсе не должен быть им»). Однако чем важнее и значительнее является роль для индивида, чем больше она его поглощает, тем меньше он может держать дистанцию, тем больше потребность, идентифицировать себя с ней.

господствующую дистанцию к ней. Болезненно человек наталкивается на границы его свободной (духовно определяемой) игры ролей, он отбрасывается назад к его предзаданной роли, к связанному с ней типу поведения. Индивид более не играет данную роль и не обладает ею, она односторонне определяет, как человек должен себя вести. Если роль воспринимается как принуждение, как требование, индивид становится «сам не свой», посредством роли он отчуждается сам от себя<sup>240</sup>. В этом случае он не в состоянии идентифицироваться с этой ролью, срастись с нею. Роль остаётся, как бы, наложенной извне, чужой. Связанные с ролью ожидания более не являются ожиданиями индивида. Как таковая роль выделяется из личностного единства и живёт своей жизнью. Роль становится «другим самого себя»<sup>241</sup>.

В таких ситуациях нарушается упорядоченное отношение индивида к роли. Выделенный аспект взрывает личностное единство. Индивид опускается ниже своего «нормального» уровня и «нормальных» способностей. Он, как бы, раздваивается: на «нормального» субъекта, как духовного существа, с одной стороны, и существа, «слившегося» со своей социальной ролью, – с другой. С выделившимся аспектом индивид впадает в противоречие. Индивид является этой его ролью, однако не по своей воле, а вследствие лишь того, что ему эта роль навязана, что она должна быть его. Поэтому, человек отделён от своей роли, она

---

<sup>240</sup> Психологами установлено, что, будучи обязанным, исполнять нелюбимую им роль, человек может заболеть; среди прочего такая роль может вызывать нарушения идентичности, а порой и её разрушение (см.: Bahrtdt Н.Р. Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen. München: C. H. Beck, 1990. S. 80).

<sup>241</sup> Выделение роли из личностного единства может быть обусловлено разными причинами. Обычно это следствие принятия таких ролей, которые индивиду, так или иначе, были навязаны и от которых он не может отказаться и освободиться. Обычно, чужой роль становится в том случае, если индивид, вследствие отсутствующих у него способностей, не может оправдать поведенческие ожидания. Чужой роль может стать и если её ожидания связаны с репрессией или должны реализоваться посредством применения внешних санкций. В обоих случаях роль становится навязанной и тягостной. Но роль может быть чуждой также и в случае конфликта идентичности личности. В этом случае роль «не скроена» по человеку, между его собственными установками и ролью существует явное противоречие. Причиной тому может служить конфликт самопонимания (являющегося, как правило, следствием прошлого ролевого опыта) с новыми требованиями роли. Однако, по сути, и внесоциальные части индивида могут находиться в конфликте с ролью, в той мере, в какой он сам себя как физическую и психическую экзистенцию отличает от общего ролевого Я.

чужда ему, он не чувствует себя ею представленным. По отношению к ней индивид развивает типичное для стыда амбивалентное отношение: «Это – я, но, тем не менее, и не я». Подходя к границам внутреннего совпадения с одним из своих социальных аспектов, индивид ощущает стыд<sup>242</sup>.

Социальные проявления стыда могут возникать посредством многочисленных социальных аспектов. Долговременные социальные характеристики, неподвластные индивиду, могут вызывать стыд; например, неправильно и плохо оцененное место в социальной структуре, принадлежность к более низкому социальному слою, к считающейся неполноценной расе или подданству (по цвету кожи) или религиозному меньшинству (иудейское вероисповедание). Часто провоцируют стыд роли, связанные с плохим социальным статусом и престижем, например, безработный или эмигрант. Но и кратковременная потеря контроля над социальными аспектами может послужить поводом возникновению стыда. Особенно нарушение ролевых норм открывает большой простор для феноменов стыда<sup>243</sup>. Опять-таки, стыд возникает тогда, когда индивид совершенно амбивалентно приписывает выделившийся аспект своей идентичности. Так, например, принадлежность к низшему социальному слою, сама по себе, не является поводом для возникновения чувства стыда. Оно возникнет лишь при условии, если индивид сам себя посчитает ответственным за

---

<sup>242</sup> Соответственно, Рауб указывает на то, что стыд именно тогда исчезает, когда удалено противоречие между индивидом и обществом, когда общественные идеалы соответствуют «естественным претензиям индивидов» (см.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 41).

<sup>243</sup> Ролевые ожидания становятся ролевыми нормами в том случае, если связанные с ролевыми позициями схемы действий становятся нормативно обязательными. Общие нормы и ценности, принимаемые индивидом и регулирующие его поведение, не полностью совпадают с ними. Ввиду того, что ролевые нормы значимы лишь для обладателей одной из специфических позиций, то есть, сугубо специальные, социальные нормы значительно более общего плана. Нормы имеют значимость и там, где индивидов не рассматривают как специфических носителей ролей. Они устанавливают типичное действие, которое в определённом случае должно быть успешным. Однако, как правило, общие социальные нормы и нормативные ролевые ожидания согласуются между собой. Ещё более общими являются ценностные представления общества, у которого отсутствует ситуационно обусловленная спецификация норм. Наличие таких общих ролей и ценностей вне рамок ролевых норм указывает на то, что социальная экзистенция человека не полностью растворяется в его бытийствовании как роли. Тем не менее, стыд могут вызывать не только ролевые нормы, но и общие социальные нормы и ценности, если индивид вошёл с ними в противоречие.

это. В дальнейшем, это должно соответствовать идентичности индивида, «собственно» принадлежать тому или иному слою. (Это имеет место, если индивид пережил социальное падение или находится в продолжительном тесном контакте с представителями более высокого социального слоя). Только на фоне принадлежности к более высокому слою или права принадлежать ему, реальное социальное положение может стать внутренним противоречием и проблемой идентичности. Только тогда двусмысленное положение индивида становится проблемой идентичности и вызывает стыд. В этом случае индивид является представителем своего социального слоя или группы и, в то же время, не является таковым, в той мере, в какой он не сам избирает свою принадлежность. Она ему навязывается. Членство в ней ему нежелательно и индивид не чувствует себя представленным ею. Принадлежа ему, он, по сути, является ему чуждым. «Это – я, но это и не я» – вот позиция такого индивида по отношению к своему социальному слою или группе. Тем самым, он находится в типичном для стыда кризисе идентичности<sup>244</sup>.

Таким образом, социальный стыд возникает, – также как физический и психический – на основании необычных диспозиций человека по отношению к одному из его социальных аспектов. В стыде реализуется возможность обнаружить, что человек не просто «совпадает» со своей социальной экзистенцией, но порой и не находит с ней равновесия. Таким образом, в результате потери такого равновесия, он вынужден, – как и в ситуациях телесного и психического стыда, – переживать такой же мучительный «остаток», но имеющий социальный характер.

---

<sup>244</sup> Э. Эриксон, помимо прочего, на примере афро-американцев описывает кризис идентичности, вызываемый цветом кожи. Факт наличия чёрной кожи значит для них нечто, что «некоторым менее удачливым назначено судьбой в форме недосмотра или наказания. В более или менее артикулированном виде этот фактор имеет форму недостатка. Афро-американец чувствует себя вынужденным идентифицироваться со «своими плохими фрагментами идентичности и рисковать потерять всё то, что принадлежит “американской мечте”». Стыд может быть возможностью, реагировать на подвергающееся опасности чувство идентичности (см.: Erikson E.H. Wachstum und Krisen... S. 239).

#### *2.4.4. Комбинации выражения стыда*

Существование конкретных трёх форм стыда допускает и комбинации их выражения. Вполне возможно, что индивид входит в конфликт со многими, порой захватывающими разные сферы аспектами своей самости. Примером такой комбинации может служить сексуальный стыд. Он представляет собой вариант телесного стыда, в той степени, в какой индивид теряет господство над своим телом и, в то же время, вариант психического стыда, вызванного потерей контроля над своими чувствами. Кроме того, сексуальный стыд может быть вариантом социального стыда, если индивид вступает в явный конфликт с социальным аспектом по причине общественных предписаний и запретов в сфере сексуального.

Комбинацию форм стыда представляет также большая область форм его выражения. Это стыд потерять контроль над собственным выражением чувств и эмоций, слишком малой или наоборот, преувеличенной степенью презентации себя. От «нормальных» действий «выразительные» действия отличаются, прежде всего, тем, что они содержат определённый смысл и, тем самым, психическую компоненту. Манифестация – это переход от внутреннего к внешнему, отпечаток психического в теле как поверхности выражения. Предпосылкой для удачных выразительных действий является владение собственным телом и психикой. В этом случае, психические интенции, могут воплощаться в смысле и образе личности; индивид выражает то, что он выразить намеревался.

Но сама манифестация, переход изнутри наружу может не состояться, если индивид теряет контроль над телесными и/или психическими аспектами, которые выделяются из личностного единства и начинают жить «своей жизнью». Возможным следствием этого может стать стыд манифестации. Особая провоцирующая трудность выражения состоит в том, что психические содержания должны быть перенесены в чужое, служащее им неким медиумом, тело. Само по себе тело представляет собой принципиальное препятствие: там, где индивид не в состоянии использовать его как послушный материал и



инструмент своей воли, оно противостоит ему, оказывая сопротивление и «разрушая» содержание психики. Тело, в качестве духовной инстанции стремится к своему выстраиванию и формированию, но всегда оказывается неудачным и неадекватным символом личности. «Там, где оно символизирует, оно говорит слишком много, где оно должно символизировать, оно молчит и помещает себя как опосредующее звено между духовно-душевыми субъектами»<sup>245</sup>. Физиономические следы бесконтрольно отражают основные черты характера, выдают как сильные стороны, так и слабые. С другой стороны, тело может отказать, если индивид имеет намерение использовать его в качестве инструмента<sup>246</sup>. Все действия индивида сопровождаются сильными чувствами: будучи издёрганым и уставшим он теряет контроль не только над своей психикой, но и над своими мимикой и жестами.

Поэтому манифестационный стыд сводится к потере контроля над соматическими и психическими аспектами. Эти аспекты обретают собственное существование и более не представляют индивида, манифестация нарушается и индивид демонстрирует себя в меньшей мере, чем ему хотелось бы<sup>247</sup>. В то же время, манифестационный стыд может быть вариантом социального стыда, если индивид явно вступает в противоречие с интернализированными социальными правилами при сокрытии или демонстрации психических содержаний. Так,

---

<sup>245</sup> См.: Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus // Plessner H. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1981. S. 69.

<sup>246</sup> «Таким образом, возникает своеобразный возврат, к чему стремится сознание: о чём мы не можем вспомнить и не хотим, чтобы вспоминали другие, написано на нашем лице, обозначенное рукой природы, но, что по нашему желанию должно быть видимым, должно прорываться к свету и представлять опасность действия на других» (Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. S. 74).

<sup>247</sup> Наглядный характер, особенно интимных областей, обычно считается причиной стыда. Так В. Бланкенбург отмечает: «Переживая стыд, индивид реагирует на обнажение – пусть и непроизвольного – чего-то, чего сам он не примет от другого. Открывается нечто внутреннее, потаённое, что он хотел бы держать скрытым» (Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 49). Реже говорится о стыде на основании факта, что он, якобы, стал менее малозаметным (см.: Lehmann H.-T. Das Welttheater der Scham. Dreißig Annäherungen an den Entzug der Darstellung // Merkur. 1991. N. 45. S. 838). Но видимость, сама по себе, как отмечают некоторые авторы, не является поводом к стыду. В некоторых ситуациях человек желает продемонстрировать как раз таки нечто интимное. Стыд вызывается лишь неконтролируемой, непроизвольной наглядностью.

например, вначале плач выглядит как потеря контроля над телом, в том смысле, что индивид захвачен неподконтрольной физической реакцией. Ввиду того, что плач, в то же время, соотносится с неконтролируемыми – особо печальными или счастливыми – чувствами, он также может вызывать психический стыд. Что касается плача, то дополнительно действуют социальные нормы, в соответствии с которыми в современной западноевропейской культуре плач в публичной сфере представляет собой нормативное нарушение. Если подобные нормы интернализируются индивидами, то плач может превратиться в повод для стыда.

## 2.5. Стыд как трансграничный феномен

Стыд характеризуется нарушением личностного единства и специфическим кризисом идентичности. Из личностного единства выделяется неконтролируемый аспект, с которым индивид, как духовное существо, вступает в противоречие. Это обстоятельство имплицитно содержит тезис, что индивид поражён феноменом стыда, как целостность, а не как лишь критический частичный аспект. Стыд в целом разрушает личностное единство. Как целое индивид вступает в противоречие с критическим аспектом, как целое он дезорганизуется. На этом основании стыд – суть трансграничный феномен, касающийся многих сфер человеческого существа. Он затрагивает – независимо от того, идёт ли речь о телесном, психическом или социальном стыде – всегда дух, психику и тело человека. Все эти инстанции особым образом подвергаются влиянию феномена стыда. Стыд затрагивает человека в целом. Лучше всего стыд рассматривать как специфический кризис духа, связанный с типичным переживанием чувств, ощущений, телесных и поведенческих практик. В этом смысле стыд каждый раз описывается как целиком и полностью охватывающий человека феномен. Так, по Зиммелю, стыд проявляется лишь тогда, когда повод к нему охватывает «всего человека, а не только некий локальный интерес»<sup>248</sup>. В. Бланкенбург описывает

<sup>248</sup> Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 143.

стыд как «психосоматически, так и межличностно»<sup>249</sup>. По Х. Ландвеер, стыд – это чувство, связанное с телесностью и в то же время следующее социальным правилам<sup>250</sup>. Р. Бернет характеризует чувство стыда как «опосредованное взглядом другого телесное самочувствие»<sup>251</sup>. Подобного взгляда придерживается и Б. Пфау: «Аффект стыда отмечен чувством стыда и соответствующего образца вегетативной реакции»; в то же время он указывает на окружающих (ближних)»<sup>252</sup>.

### *2.5.1. Духовный характер стыда*

Дух – это созданная и существующая сфера со свойственной ей «формой и позицией между мною и мною, между мною и им»<sup>253</sup>. Такой сферой между двумя инстанциями себя, сферой внутренней выделенности человек обладает на основании своей эксцентричности. Отделяя себя от себя, то есть, отделяя себя от своей «природы» и зная об этом отделении, он, в то же время, суть существо сверхприродное, духовное. Тем самым, его непосредственное согласие с самим собой нарушено. Человек – существо двойственное, природное и духовное одновременно. Постоянно он свой и в то же время «другой себя». Он – суть единство многих уровней – и ввиду этого, его единство фундаментально нарушено.

Но только таким образом неопределённо созданный индивид может вообще стыдиться. Стыд предполагает одновременное удвоение как духовного, так и природного. В этом смысле и Плеснер описывает стыд как «тяжёлое, духовное чувство»<sup>254</sup>. Бездуховное, чисто природное существо, единство которого не нарушено, не может стыдиться. У него отсутствует внутренняя дисгармония,

<sup>249</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 48.

<sup>250</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 20–22, 28.

<sup>251</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 147.

<sup>252</sup> Pfau B. Scham und Depression. S. 1.

<sup>253</sup> См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 303.

<sup>254</sup> См.: Plessner H. Lachen und Weinen. S. 341. И Ч. Дарвин пишет, как минимум, о покраснении: «Это дух, который должен быть действенным» (Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. S. 316).

приводящая в беспорядок личностное единство индивида и способствующая возникновению кризиса идентичности. Только духовное, то есть внутренне расщеплённое существо может стыдиться. Но в схожем смысле стыд предполагает и наличие природного – естества. Полностью духовное существо стыдится столь же мало, как и полностью природное.

О том, что стыд связан с определёнными духовными способностями, соотнесёнными с эксцентричностью, подтверждают многочисленные психологические исследования. Они исходят из того, что, как минимум, полностью сформированные феномены стыда могут возникать не без помощи самосознания, то есть не без способности к самообъективации<sup>255</sup>. По данным этих исследований стыд у ребёнка проявляется лишь с момента развития этих черт. Многие говорят о том, что стыд возникает параллельно с пробуждением самосознания.

Самосознанием человек обладает примерно со второй половины второго года жизни<sup>256</sup>. Приблизительно к этому возрасту приурочивают многие авторы возникновение стыда. Так М. Левис временем возникновения стыда считает третий год жизни. Возникновение этого феномена связано с существованием объективного самопознания<sup>257</sup>. Л. Вурмзер считает, что стыд проявляется с 18-го месяца жизни и остаётся в памяти как самостоятельный аффект<sup>258</sup>. Основанием этому служит выработанный некий концепт себя, образовавшийся ко второму

---

<sup>255</sup> Самосознание Плеснер определяет как установленную в результате идентификации «Я» форму соотнесения субъекта с противостоящим ему миром (см.: Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch.* S. 67). Идёт речь о способности, дистанцироваться от себя и делать себя объектом изучения.

<sup>256</sup> Этот возраст раскрывается из многочисленных экспериментов, проведённых, среди прочих, М. Левисом. Самые известные из них эксперименты с зеркалом. Способность ребёнка без посторонней помощи узнавать себя в зеркале, является признаком наличия у него самосознания. Это проявляется, начиная со второй половины второго года жизни. В этот же период отмечается узнавание себя на фотографиях и видеофильмах, а также применение личного местоимения «я». Эксперименты К. Фишера показывают, что в этот период жизни вырабатывается способность к абстрагированию (см.: Lewis M. Scham. S. 69).

<sup>257</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 130. В случае стыда это глаза другого во мне и видят мой проступок. Этот «другой» в себе может появиться только лишь если имеется объективная самость, в которую он может воплотиться (внедриться) (см.: *ibid.* S. 127).

<sup>258</sup> См.: Wurmser L. *Die Maske der Scham.* Berlin: Springer, 1998. S. 261.

году жизни ребёнка. В его полном объёме чувство стыда начинает проявляться лишь в случае, если ребёнок начинает видеть себя глазами (кажущегося) другого и при этом предполагать отказ, отвержение со стороны этого другого. Способность самообъективации, то есть, возможность воспринимать себя с внешней позиции является и для Г. Зайдлера базисом в целом сформировавшегося аффекта стыда<sup>259</sup>. Как уже упоминалось, формирование чувства стыда завершается ко второй половине второго года жизни ребёнка; свою локализацию аффект стыда находит в рамках начинающей своё развитие способности символизации и ограничения. Целиком развитый аффект стыда, по мнению этих авторов, связан с наличием духовных способностей и начинает проявляться со второго года жизни. По Ф. Броусеку, «зрелый» аффект стыда можно наблюдать лишь с 18-го по 24-й месяцы жизни, так как он связан со способностью видеть себя со стороны, то есть, смотреть на себя глазами других и воспринимать их суждения<sup>260</sup>. По мнению М. Хильгерс, образовавшиеся формы стыда базируются на способности самообъективации, «на более сложных когнитивных сравнениях себя с интериоризованными представлениями, целями и идеалами»<sup>261</sup>. О связи стыда с наличием духовных способностей свидетельствует также и то обстоятельство, что однажды образованный аффект стыда (временно или окончательно) может выпасть, если, вследствие определённых заболеваний индивид совершенно или частично перестаёт обладать этими способностями. Как отмечает Б. Пфау, у пациентов с шизоаффективным психозом аффект стыда отсутствует. После периода острого заболевания он вновь восстанавливается: «В результате обретения соотношения с собственным Я (самостью) и своим окружением пациенты переживают свой “выход из себя” как потерю контроля и автономии, то есть, постыдное переживание. Это наблюдение указывает на то, что переживание стыда действительно связано со зрелыми и нормальными

<sup>259</sup> См.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 132. Того же мнения придерживается и М. Якоби: «Способность переживания стыда идёт рука об руку со становлением осознания того, что собственную самость можно рассматривать и извне» (Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 95).

<sup>260</sup> См. Broucek F.J. Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments. P. 369.

<sup>261</sup> Hilgers M. Scham. S. 197.

структурами себя»<sup>262</sup>. В ситуации стыда индивид переживает себя как «раздвоенного», как «другого самого себя». Индивид наталкивается на границы своего духовного потенциала, на то, что предопределено его духовности, ощущает это как сопротивление. Поэтому, стыд обладает духом, то есть, духовные способности представляют не только предпосылки, но, в то же время, сам духовный кризис. В такой кризис индивид попадает ввиду того, что он является не только духовным существом. Как духовная сущность индивид уступает сопротивлению своей природы. Он опускается ниже своего «нормального» уровня и теряет основные духовно опосредованные способности. Уступки такого рода при одновременном утверждении себя как духовного существа с полным самообладанием, могут, в то же время, вызывать кризис идентичности. В этом случае индивид не только наталкивается на границы своего духовного потенциала, но и на границы своей внутренней согласованности; он стыдится. Стыд можно преодолеть, если преодолевается кризис духа, вызвавший кризис идентичности. Индивид вновь обретает однозначное отношение к себе, духовно себя «пропитывает» и восстанавливает своё личностное единство.

### *2.5.2. Психология стыда*

Психический аспект стыда, чувство стыда, является настолько доминирующим, что, как правило, идентифицируется со стыдом как таковым. С позиций междисциплинарного подхода стыд, в первую очередь, определяется как эмоция или аффект, и уже затем наполняется различным содержанием. Так Л. Вурмзер характеризует стыд как аффективное состояние, формирующееся вокруг некоего депрессивного ядра: «Я выставил себя опозоренным и чувствую себя униженным; я хочу исчезнуть; как существо, опозоренное, я не желаю больше существовать в этом мире»<sup>263</sup>. По М. Левису, стыд относится к фундаментальным эмоциям человека: «Стыд можно дефинировать просто как

<sup>262</sup> Pfau B. Scham und Depression. S. 60.

<sup>263</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 72.

чувство, которое мы имеем, если мы оцениваем наши поступки, чувства или поведение и убеждаемся, что мы что-то сделали неправильно»<sup>264</sup>. М. Хильгерс описывает стыд, сначала, как «важный регулятивный механизм себя», но затем в процессе дальнейшего анализа, в широком смысле характеризует его как чувство стыда, к которому относится целый ряд разнообразных аффектов<sup>265</sup>. Неккель определяет стыд как «чувство потери самоуважения в переживаемой действительности»<sup>266</sup>. Как «аффект отношения к общественным предписаниям» определяет стыд А. Хеллер<sup>267</sup>. Х. Ландвеер определяет стыд, прежде всего, как чувство, имеющее телесный и социальный аспекты<sup>268</sup>. Нередко при этом стыд связывается с другой эмоцией, а именно со страхом. Страх стыда рассматривается либо как аспект стыда как такового, либо как явление, сопровождающее его<sup>269</sup>. Он не исчерпывается в чувственной компоненте. Насколько стыд рассматривается как состояние внутренней дезорганизации и как кризис идентичности, тем самым, как духовный кризис, следует принципиально отличать стыд от чувства стыда. Уже М. Шелер отмечал то обстоятельство, что стыд и чувство стыда не идентичны<sup>270</sup>. Ещё более наглядно стыд от понимания его как исключительно чувства стыда отличает Г. Зайдлер, трактуя стыд как «ситуацию, обладающую процессуальным характером»<sup>271</sup>. В этом смысле стыд следует освободить от его исключительно психологического контекста. Стыд – это не чувство; он характеризуется больше посредством кризиса идентичности, переживаемого с

<sup>264</sup> Lewis M. Scham. S. 12.

<sup>265</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 11.

<sup>266</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 16.

<sup>267</sup> См.: Heller A. Theorie der Gefühle. S. 111.

<sup>268</sup> См.: Landweeer H. Scham und Macht. S. 2.

<sup>269</sup> По М. Якоби, страх возможного переживания стыда или попадания в ситуацию пристыжения, является вариантом стыда (см.: Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 9). И Л. Вурмзер относит страх стыда к комплексу аффектов стыда (см.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 73). По Б. Пфау, стыд обычно лишь сопровождается аффектами страха (см.: Pfau B. Scham und Depression. S. 10).

<sup>270</sup> См.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 76.

<sup>271</sup> «Очевидно, что мы описываем не какой-то «аффект» – в смысле некоего “предмета” прежнего рассмотрения, – а ситуацию, связку и уплотнение событий – и собственно процессуальное событие» (Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 38).

помощью чувств. При этом эмоциональный аспект лишь один из множества аспектов, характеризующих стыд.

В любом случае, стыд сопровождается типичными чувствами и выражается в высшей мере, с помощью качества переживаний. Чувство стыда может быть исключительно сильным и всегда переживается как неприятно обжигающее и мучительное. В чувстве стыда болезненно регистрируется кризис идентичности. При этом само это чувство можно рассматривать как комплекс целого ряда чувств. Ч. Мариауцолс пытается разделить их на различные фазы восприятия<sup>272</sup>. Первая фаза стыда состоит в чувствах подверженности нападению и неожиданности, затем спутанных мыслях и ощущениях паралича. В этом случае блокировка и пассивность – основные ощущения стыда<sup>273</sup>. Следующая фаза – в ходе обращения к самому себе – это чувства неспособности, недостаточности, беспомощности, слабости, бессилия, потери ценности, неполноценности, униженности, выглядеть смехотворным или обиженным. Ощущение, своеобразной недостаточности, унижения и отверженности своим социальным окружением, характеризует в этом случае субъект стыда. Неуверенность и замешательство, чувство ничтожности сопровождает эти ощущения<sup>274</sup>. В следующей фазе проявляются удрученность и печаль, а также пассивное пребывание в этой боли и чувстве разочарования в своих возможностях и надежде на исправление. Типично для чувства стыда сильное ощущение быть объектом внимания. Субъект стыда чувствует себя выставленным всему миру напоказ, невольно видимым и наблюдаемым. Отсюда исходит сильное желание «провалиться от стыда сквозь землю». Мариауцолс это желание характеризует с позиции «интенций полёта»: интенций сокрытия, отступления, депрессии. «Стыд охватывает целиком всю самость; он пробуждает желание, спрятаться, исчезнуть,

---

<sup>272</sup> См.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 25.

<sup>273</sup> Об этом см.: Landweer H. Scham und Macht. S. 40.

<sup>274</sup> Об этом см. также: Erikson E.H. Wachstum und Krisen... S. 79.



даже умереть»<sup>275</sup>. Действительно, чувства стыда могут быть настолько мучительными, что в экстремальных случаях могут вести к суициду<sup>276</sup>.

### 2.5.3. Физиология стыда и типы поведения

Насколько стыд как кризис идентичности сопровождается определённым эмоциональным ощущением, настолько он не мыслим без телесных реакций. В качестве типичных телесных реакций стыда особенно выступают покраснение и отведение взгляда. Краска стыда, вероятно, на основе своей необычности, является признаком стыда. При этом она характерна для многих, но далеко не для всех ситуаций<sup>277</sup>. Тем не менее, она по праву относится к стыду. Так как покраснение – это видимый знак того, что в ситуациях стыда индивид теряет отношение к себе и контроль над своим телом, а его личностное единство явно дезорганизовано. Покраснение представляет эмансипацию тела, некую его выделенность, посредством нежелательной и бесконтрольной реакции<sup>278</sup>. В то же время, покраснение усиливает стыд, выделяя субъект стыда, экспонируя его. Оно само по себе ещё потенцирует стыд, то есть, налицо некий процесс самопроизводства стыда. Покраснение увеличивает внутренний разлом между двумя частями Я, их внутреннюю противоречивость, всё глубже погружая индивида в ситуацию стыда. Субъектом стыда покраснение (даже если оно и внешне незаметно, в случае тёмной кожи) воспринимается как усиливающийся жар, накатывающий на него волнами. Затронуты им, прежде всего, лицо, уши и горло. Кроме того, большинство людей чувствует повышение температуры всего

<sup>275</sup> Lewis M. Scham. S. 12.

<sup>276</sup> «В стыде не содержится утешения, если только вне его границ. Отчаянная попытка суицида представляет собой попытку индивида перенестись через все границы» (Giddens A. Eine Typologie des Suizids // Welz R., Pohlmeier H. Selbstmordhandlungen. Suizid und Suizidversuch aus interdisziplinärer Sicht. Weinheim [etc.], 1981. S. 56).

<sup>277</sup> Покраснение, само по себе, не является специфическим проявлением стыда; оно проявляется, точно так же, как следствие чувств гнева. Но в отличие от краски стыда, краска гнева проявляется не столь интенсивно и лишь при специфических эмоциональных переживаниях.

<sup>278</sup> См.: Plessner H. Lachen und Weinen. S. 237.

тела и «“покалывания”, демонстрирующие, что вся поверхность тела чем-то охвачена»<sup>279</sup>. Проводя психологические эксперименты с манифестацией стыда, Ч. Мариауцолс установил повышение температуры в щеках и частоты пульса: наиболее покрасневшая часть лица – это выпуклая передняя часть щек. «Боковые части щёк и шеи краснеют не так интенсивно»<sup>280</sup>. При этом своего пика покраснение достигает спустя 15 секунд после поступления стимула (намеренного акта пристыжения) и через 35 секунд вновь спадает. «С точки зрения цветометрии покраснение предстаёт как сложный цветовой феномен, при котором усиление покраснения, осветления и, в меньшей степени, снижение желтизны связано в одно единое цветное целое»<sup>281</sup>. Мариауцолс устанавливает связь между покраснением и учащением пульса и сердцебиения. Наряду с покраснением стыд характеризуется своеобразным положением тела, мимикой, жестами и определённым вербальным поведением.

Они проявляются в противоположность покраснению как «flight-интенции». «Внешне стыд характеризуется, прежде всего, положением тела, особенностями наклона головы и прикрытием век. К типичному выражению стыда относятся: поникшая голова, приседание или желание быть менее видимым, прикрытые или полное скрытие лица»<sup>282</sup>. Налицо двигательные судорожные импульсы: втягивание головы, сгибания, корпуса, уменьшение в росте и перемещение в пространстве<sup>283</sup>. «Некоторые опускают голову или вовсе отворачиваются. Верхняя часть лица может выдать, изменение мимики индивида: прикрытые глаза, опускание век, потупление или отведение взгляда, то есть, избегание зрительного контакта»<sup>284</sup>. Частично взгляд «замутнён» или «пробивается слеза». «В то же время, в нижней части лица мы видим натянутые губы, покусывание их, а иногда захват их зубами. Проявляется подёргивание уголков рта и их опущенное состояние. Мимику стыда могут «перекрыть» выражения страха, опасения,

<sup>279</sup> Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. S. 206.

<sup>280</sup> Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 89.

<sup>281</sup> Ibid. S. 111.

<sup>282</sup> Ibid. S. 27.

<sup>283</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 40.

<sup>284</sup> Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 27.

печали и растерянности, или подавленности<sup>285</sup>. И, напротив, вместо мимических проявлений возможны застывшие черты лица. Временами локомоторное поведение стыдящегося имеет более активный двигательный характер и может преобразоваться в отступление и бегство. При этом интересно, что телесная реакция стыда центрируется в лице, так как лицо, наряду с голосом, является важнейшим органом выражения чувств, переживаемых человеком. Лицо – это «зеркало, даже окно души», оно «зона отражения всей личностной экзистенции»<sup>286</sup>. В лице особую роль играют фронтально направленные на другого глаза и сам взгляд. Отводя взгляд и лицо, индивид в ситуации стыда лишается важнейшего средства выразить себя и вступить в отношения с другими. Погружаясь в себя, он блокируется от внешних воздействий. В отличие от покраснения отведение взгляда и лица способствует окончанию ситуации стыда: субъект стыда скрывается от других и, тем самым, ослабляет стыд.

## 2.6. Место и время стыда. Хронотоп стыда

Помимо прочего, стыд характеризуется определенным местом и временем протекания.

Он находит своё место вдоль границ аспектов (сторон) личности, на которых он вспыхивает. Эти аспекты вступают друг с другом в противоречие в ситуации стыда. Границы этих аспектов, как и всякие границы – это и места связи, и разрыва. Обычно они объединяют индивида, находящегося в согласии с самим собой. Но в ситуации стыда, они становятся некими узлами удвоения и внутренней расчленённости, они становятся трещиной и создают типичные для стыда ситуации самоотчуждения. Ввиду того, что личностное единство может быть дезорганизовано лишь вдоль границ аспектов, они становятся местом стыда. Так как духовность и этой духовности предпосланные аспекты характеризуют три

---

<sup>285</sup> Ibid. S. 27.

<sup>286</sup> См.: Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana* // Plessner H. *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana* / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1983. S. 179–180.

сферы человека: тело, психику и его социальный мир, он обладает тремя такими границами аспектов, на которых личностное единство может подвергаться нарушениям, и в результате этого может возникать стыд.

В этом смысле и Г. Зайдлер определяет «место» стыда на «месте пересечения» или «изгибе»<sup>287</sup>. Это пересечение отделяет внешнее от внутреннего, причём оно (в ранней форме стыда) проходит между субъектом стыда и другим индивидом, или (в качестве сформировавшегося аффекта стыда) во внутреннем мире субъекта, в той мере, в какой другой самим субъектом уже интернализирован. И в этом случае стыд возникает в точке (внутренней) противоречивости и отчуждённости.

То обстоятельство, что стыд находит своё место вдоль границ аспектов индивида, согласовывается с мнениями некоторых других авторов, характеризующих это место как некий вид нейтральной зоны, некое «между двумя»<sup>288</sup>. Так, например, по Шелеру, стыд возникает в месте пересечения звериного и божественного в человеке<sup>289</sup>. Ж.П. Сартр локализует стыд между смотрящим и тем, на кого смотрят<sup>290</sup>. Кроме того, стыд имеет и типичную временную составляющую, то есть, время протекания. В основном, это событие очень краткое по продолжительности а стыд характеризуется неожиданностью и интенсивностью и несдержанностью. После того как он переполнит собой индивида, по истечении нескольких секунд, он также резко начинает спадать. Приступ стыда не может быть продолжительным. Если дезорганизация личностного единства и сопровождающий её кризис идентичности продолжительны, следует уже говорить не о «стыде», а о его переходе в психопатологическое состояние самоотчуждённости и деперсонализации. Напротив, некоторые авторы считают стыд более длительным состоянием. Э. Штраус пишет: «Стыд – это продолжительно действующее базовое состояние

<sup>287</sup> См.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 43, 86.

<sup>288</sup> Об этом наблюдении говорит и М. Эрисман (Erismann M. Metaphorik der Scham. Texte des 20. Jahrhunderts im Umgang mit Scham. Zürich, 1996. S. 46).

<sup>289</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 57.

<sup>290</sup> См.: Sartre J.-P. Das Sein und das Nichts. 1993. 1168 S.

человеческого существования. Иногда он проявляется не только при определённых обстоятельствах как функция; если некто стыдится, то это свидетельство того, что защитный механизм стыда повреждён, что непосредственное переживание нарушено публичной сферой или, как минимум, поставлено под угрозу»<sup>291</sup>. Однако в этих случаях он смешивается с родственным ему длительным состоянием стыдливости (смущения). Х. Ландвеер отличает «острый стыд» от «ситуаций смущённости», то есть от «стыда как диспозиции». Причины последней кроются в таких константных атрибутах личности, как: происхождение, имущественное положение или физическая стигмат<sup>292</sup>. Действительно, в ситуации стыда, способствующей кризису идентичности, речь идёт о коротком, резком, интенсивном его переживании. Индивид, стыдящийся своего происхождения, бедности или стигматы, переживает это не беспрестанно, как острое переживание. Он стыдится лишь в тех ситуациях, в которых он свои критические свойства действительно совершенно амбивалентно приписывает своей идентичности. Постольку эти свойства провоцируют вновь и вновь, стыд; в то же время, они повышают вероятность, в принципе, попадания в ситуации стыда.

Несмотря на то, что стыд – суть краткий, но эмоционально интенсивный феномен, его, всё же, следует рассматривать как некий процесс во времени<sup>293</sup>. Амбивалентное отношение к себе («это я, но, всё же, не я») представляет собой маятник, качающийся, с одной стороны, между возможностью, выделенный аспект отбросить, с другой – идентифицировать себя с ним. Выбор альтернативы соответствует по времени, короткому временному отрезку, в течение которого необходимо вновь выстроить чёткое и недвусмысленное отношение к самому себе. Тот факт, что в течение этого промежутка времени происходят изменения в субъекте стыда, объясняет также то обстоятельство, что разные авторы

<sup>291</sup> Straus E. Die Scham als hysteriologisches Problem. S. 183. В том же ключе говорит и З. Неккель о «габитусном стыде, превращающемся в накопленный личный опыт» (см.: Neckel S. Status und Scham. S. 250).

<sup>292</sup> См.: Landweeer H. Scham und Macht. S. 42; Eadem. Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N.12. Heft 3. S. 338.

<sup>293</sup> См. также: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 9, 38.

описывают стыд хоть и противоречиво, но, тем не менее, достаточно метко. В состояниях замешательства, путаницы и дезориентации, в которых субъект стыда, «вообще ничего не понимает»<sup>294</sup>, стыд, также, предстаёт как процесс «обращения к себе»<sup>295</sup> или «процесс становления сознания»<sup>296</sup>. Действительно, различные состояния соответствуют разным фазам процесса протекания стыда. Если, вначале, стыд ощущается как замешательство, путаница и кризис (идентичности), наступает кризис в обращении к себе, в новой защите идентичности. То, что индивид в конце этого процесса утверждает в своей новой идентичности и осознаёт её, можно описать как процесс становления сознания.

К темпоральному характеру протекания стыда относится и тот факт, что его можно реактивировать. Индивид может (снова) стыдиться того, что имело место когда-то в прошлом. Он может стыдиться за что-то, за что ранее ему не было стыдно. Это обстоятельство указывает на то, что конкретный повод для стыда и острый стыд как кризис идентичности по времени могут быть разделены. В памяти всплывает ещё раз определённое событие и становится поводом для стыда, а однажды пережитый кризис идентичности переживается вновь. Но в памяти происшествие может также впервые стать поводом для стыда, если вызвавший стыд кризис идентичности активирован лишь по прошествии более длительного промежутка времени.

## 2.7. Функции стыда

Даже если происхождение стыда не функционально, он, всё же, выполняет ряд функций. Они влияют позитивно как на отдельно взятого индивида, так и на

---

<sup>294</sup> Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. S. 66, 94.

<sup>295</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 78.

<sup>296</sup> Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 40. «В ситуации стыда субъект стыда «замыкается на себя» (Seidler G.H. Zwischen Skylla und Charybdis. S. 171). Схоже характеризует стыд и Ж.-К. Болонь, а именно как «вопрос становления сознания» (Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 9). Иначе ситуацию стыда представляет Ж.-П. Сартр. Взгляд, провоцирующий другого, активизирует «бытие-для-другого» субъекта стыда. Таким образом, он обретает свою объективность и достигает уровня «рефлексивного когито» (см.: Sartre J.-P. Das Sein und das Nichts. S. 469).

социальное общежитие в целом. При этом речь идёт о способствующих созданию идентичности функциях, защитных механизмах и определённых социальных функциях.

На первом месте стоят функции стыда, способствующие созданию идентичности. Если стыд рассматривается как определённый вид кризиса идентичности, он, в то же время, требует от субъекта в акте преодоления стыда осознания этой неопределённой идентичности как новой. В то время как субъект стыда в такой ситуации своё проблемное положение и нарушение своей идентичности осознаёт, то в ходе преодоления стыда он должен подтвердить: это я или это не я. В конце этой ситуации стыда индивид или снова «в себе» или немного «не в себе»; в ходе процесса стыда он пережил некое изменение, он узнал в себе что-то новое, то есть, вновь встретился с собой. Он ощутил, что является «другим себя», осознал внутреннюю расчленённость и отчуждённость. Иметь этого другого в себе как интегрированного или отделённым от себя, создаёт новую идентичность, подтверждает её, легко её трансформирует и далее продолжает её формировать.

Функция формирования идентичности признаётся и другими авторами. По мнению Г. Зайдлера, стыд в состоянии отличать своё от чужого и разделять их. На этом основании, ему присуща «функция проведения границ между внешним и внутренним миром», он не допускает «регрессивного стирания этих границ»<sup>297</sup>. Тем самым, стыд, вообще, становится предпосылкой существования структур психики. Он играет активную роль в рамках самозарождения, тем, что, с одной стороны, отграничивает самость от внешнего мира. Но с другой стороны, стыд получает, также, вовнутрь удвоенное, интернализированное внешнее (интернализированную другую) структуру себя. По Хильгерс, стыд обладает функцией, «нарушения самопонимания ощущения себя и тем самым, способствования пробуждению сознания себя и чужого»<sup>298</sup>. Стыд ведёт к неуверенности в актуальной концепции идентичности и привносит

<sup>297</sup> См.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 44, 138.

<sup>298</sup> Hilgers M. Scham. S. 15.

необходимость, актуализировать представление о себе, других и реальности как таковой<sup>299</sup>.

В то же время, функция стыда, формирующая идентичность содержит и защитную составляющую. В том, что стыд в своём преодолении разделяет своё и чужое, защищает неидентичное, он предотвращает, тем самым, долгосрочную дезинтеграцию идентичности, то есть, патологические проявления деперсонализации. Отделяя чужое, он защищает границы индивида и того, чем он, по сути, является<sup>300</sup>. В этом смысле, стыд обычно описывается как защитный механизм, а именно, как защита внутреннего мира человека, его индивидуальности, интимной и приватной сферы от внешней среды и публичности. «Он защищает границы самости и интимности»<sup>301</sup>, предотвращает «излияния» наружу в сферу чужого, неидентичного, точно также как и защищает идентичность и интимную сферу от нападков чужих.

Но отграничение от внешнего мира выполняет и социальную функцию. Социальное общежитие требует определённой меры самостоятельности и индивидуальности. Только дистанцируясь от других, индивид действительно может встретить Другого. В конечном счёте, именно так функционирует стыд как важный социальный фактор<sup>302</sup>. Кроме того, стыд выполняет функции социального приспособления, в той мере, в какой социальные нормы, правила и нравы контролируются с его помощью. За нарушение норм и правил могут налагаться санкции посредством пристыжения; грозящий или уже ощущаемый стыд

---

<sup>299</sup> Однако, предпосылкой такого влияния, способствующего формированию идентичности, является то, что опыт стыда не должен быть непреодолимым. «Умеренный опыт стыда помогает при создании соответствующего представления, некоего концепта о себе самом и внешней реальности» (Hilgers M. Scham. S. 187).

<sup>300</sup> Как некоего «пограничника» стыд описывает и М. Якоби, который с большим неудовольствием смотрит на нарушение границ (см.: Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 89).

<sup>301</sup> Hilgers M. Scham. S. 15.

<sup>302</sup> Так и М. Хильгерс подчёркивает: «Идентичность как способность ограничения и пребывания в себе, так и интимной близости с другими немислима без постоянных конфликтов. Стыд создаёт способность, как к интимности, так и к автономии посредством их потенциально развивающего и способствующего идентичности характера (см.: Hilgers M. Scham. S. 203). М. Якоби также признаёт социальную функцию стыда (см.: Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 49).



приводит индивида к тому, что его социально нежелательные действия прекращаются или с самого начала не допускаются. К тому же, если нормы индивидом интернализированы, то нет смысла извне налагать на него санкции за социально нежелательные действия. За нарушение этих норм и разного рода отклонения от них индивид сам наказывает себя и сопровождается это усиливающимся чувством стыда. Схожим образом, с помощью стыда, выраженного в форме пристыжения, налагаются санкции за отклонение от групповых идеалов. Но каждое общество может существовать лишь посредством сохранения защищённых социальных норм и правил, их признания всеми его членами и лишь в той мере, в какой они стабилизируют жизнь человека и дают ему ориентиры. «Поэтому, стыд выполняет социально-регулятивные функции, тем, что защищает группы от внешнего разрушения и внутреннего разлада»<sup>303</sup>. Способствуя процессам приспособления к социальным нормам, правилам или идеалам, стыд стабилизирует и укрепляет общество.

## 2.8. Бесстыдство

Точку зрения об универсальности стыда оспаривают не только исследователи, придерживающиеся позиции его историчности, но и их коллеги, настаивающие на исчезновении этого феномена. Они говорят о наличии «бесстыжих» индивидов и «сообществ».

При этом понятие «бесстыдство» характеризует всеобщее значение полного отсутствия стыда<sup>304</sup>. Бесстыдство можно рассматривать по двум параметрам. «Первичное» бесстыдство, или свобода от стыда, находится за рамками любого представления о стыде, а также индивидуальных и социальных границ стыда; они существуют «до» всякого стыда. «Вторичное» бесстыдство, напротив,

<sup>303</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 92. Но в негативном смысле стыд, таким образом, влияет на «контроль над распределением властных полномочий и статусов». Если стыд служит сохранению соответственно значимых норм поведения, он предстает «феноменом символического воспроизводства социального неравенства» (см.: Neckel S. Status und Scham. S. 193). О стыде как властном феномене см. 3.9.

<sup>304</sup> То же у М. Хильгерс (см.: Hilgers M. Scham. S. 19).

предполагает определённое представление о стыде и учитывающем его поведении в рамках того или иного социума. Оно соотносится напрямую с ними хотя бы в том, что, нарушая господствующие нравственные нормы или правила поведения, нарушает общепринятые границы стыда<sup>305</sup>. При этом обычно, – но не обязательно, – речь идёт об агрессивном акте относительно ощущения стыда, который может быть направлен, в первую очередь, по отношению к Другому, но также и по отношению к себе самому. От нахальства «вторичное» бесстыдство можно отличить (но лишь частично) посредством того, что нахальство затрагивает чувство стыда Другого и всегда имеет агрессивный характер. Кроме того, для «нахальства» характерно нарушение границ многих чувств, а не только границ стыда<sup>306</sup>.

Если, на основании его укоренённости в специфическом способе существования человека, стыд является универсальным феноменом, то этот тезис в строгом смысле слова противостоит гипотезе о существовании «первичного» бесстыдства. Если когда-либо возможно будет доказать существование состояния истинной свободы от стыда, лишь только тогда тезис об универсальности этого феномена окажется несостоятельным.

---

<sup>305</sup> Различие между свободой от стыда и (вторичным) бесстыдством проводит и Болонь. По его мнению, эти два понятия относятся друг к другу как понятия «аморального» и «неморального», то есть, в первом случае нарушение морального правила, о котором нарушитель ничего не знает, во втором – как сознательное нарушение этого правила (см.: Bologne J.-C. *Nacktheit und Prüderie*. S. 9).

<sup>306</sup> Иного типа различия придерживается Э. Штраус. По его мнению, бесстыдство и нахальство проявляются как корреляты двух форм стыда, а именно: «предохраняющий стыд» и «скрывающий стыд». При этом под «предохраняющим стыдом» он подразумевает антропологическую характеристику, поскольку этот вид стыда разделяет частную/непосредственную/неповторимую сферу бытия и публичную/общую; но отрицание этого вида стыда есть бесстыдство. Под «скрывающим стыдом» Штраус понимает социальный стыд, который возникает вследствие недостатков и отклонений от группового идеала; отрицание этого вида стыда – суть нахальство/наглость. Второй вид стыда более ориентирован на «внешние» нормы и правила, в то время как первый соотносится с собственными границами стыда (см.: Straus E. *Die Scham als hysteriologisches Problem* // Straus E. *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*. Berlin [etc.]: Springer, 1960. S. 182–184).

### 2.8.1. Первичное бесстыдство

Точку зрения о совершенно свободном от стыда состоянии человека можно, в первую очередь, обнаружить в рамках психоанализа. Отсутствие стыда локализовано здесь в самом начале онтогенеза и филогенеза, в качестве первичного, изначального феномена, на котором позднее выстраивается стыд. З. Фрейд пишет: «Прежде всего, маленький ребёнок не обладает стыдом»<sup>307</sup>. Это высказывание соотносится с «общим первертивным сексуальным устройством» ребёнка, особенно выражающимся влечениями к любопытству и эксгибиционизму: ребёнок «в ранние годы своего детства выказывает недвусмысленное удовольствие от обнажения своего тела с особым подчёркиванием половых органов. Эта, но уже характеризующаяся как первертивная, склонность рассматривать гениталии другой персоны становится очевидной лишь в более поздние детские годы»<sup>308</sup>. Психоаналитик О. Ранк также переносит бесстыдство в самое начало индивидуального развития, трактуя тем самым «стыдливость – как во сне, так и наяву, – как резкую реакцию на первоначально сильные эксгибиционистские возбуждения»<sup>309</sup>. В более современной версии такое понимание содержится в работах Л. Вурмзера. По аналогии с фрейдовским влечениям к вуайеризму и эксгибиционизму, он приводит два врождённых влечения: «театофилию» и «делофилию»<sup>310</sup>. Стыд проявляется лишь как нечто вторичное, как «проявление реакции на возникновение теофилических и

<sup>307</sup> Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S. 93–95.

<sup>308</sup> Ibid. S. 93.

<sup>309</sup> См.: Ранк О. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Leipzig / Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919. S. 17.

<sup>310</sup> Содержательно оба определены слабее, чем фрейдовское влечение разглядывания и демонстрации: «Театофилию можно дефинировать как сильное желание смотреть и наблюдать, восхищаться и очаровываться, достигать единения и овладения с помощью внимательного рассматривания. Это желание с раннего детства действует как базовое врождённое влечение. Делофилия определяется как стремление выразить себя и посредством этого выражения очаровать других, показать им себя и произвести на них впечатление, и с помощью коммуникации сплавиться с другим. И она своими истоками восходит к архаической эпохе» (Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 258).

делофилических желаний»<sup>311</sup>, то есть, как «характерный и специфический образец защиты от скопофилии и эксгибиционизма»<sup>312</sup>. И здесь имеет место точка зрения о существовании у ребёнка первичного состояния бесстыдства.

Идею о раннем состоянии свободы от стыда Фрейд переносит на всё развитие человечества<sup>313</sup>. «Прачеловека» он описывает как существо, «не знающее никакого ограничения влечений»<sup>314</sup>. Телесный стыд был ему, по-видимому, неведом, гениталии были гордостью и надеждой рода человеческого, благословлённого богами<sup>315</sup>. Лишь в ходе «культурного развития» «божественное и священное» постепенно исчезает из сексуальной сферы, а гениталии превращаются в объект стыда и отвращения<sup>316</sup>.

Наряду с этим, в результате великих путешествий с XVIII века, существует представление о незнающих стыда (абсолютно обнажённых и сексуально свободных) дикарях, причём европейское общество не было уверено в том, является ли наблюдаемая свобода от стыда архаичных культур результатом действий невинности или распущенности нравов<sup>317</sup>. Теория цивилизации Н. Элиаса также позиционируется в рамках этой традиции. Хотя её автор и подчёркивает, что в отношении моделирования выражения аффектов не существует «никакой нулевой точки», а также отсутствует таковая и в отношении

<sup>311</sup> Ibid. S. 394.

<sup>312</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 256.

<sup>313</sup> По Фрейду, онтогенез и филогенез протекают параллельно: «Для понимания детской душевной жизни необходимы доисторические аналогии. С помощью адекватных биологических аналогий мы готовы к тому, чтобы признать, что душевное развитие индивида в ускоренном виде повторяет процесс развития человечества» (Freud S. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci // Freud S. Gesammelte Werke: 18 Bde. London, 1943. Bd. VIII. S. 166).

<sup>314</sup> Freud S. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. S. 153.

<sup>315</sup> Ibid. S. 166.

<sup>316</sup> Ibid. S. 166–168.

<sup>317</sup> Так В. Александер приводит сообщения капитана Кука о ритуальных коитусах на Таити. Тамошние женщины «без тени стыда, не упрямясь, обнажали любую часть своего тела». По этой причине они отличались от всех других женщин в мире и «даже от самок большинства видов животных» тем, «что публично осуществляли обряды, которые в любой другой части мира и почти всеми животными осуществляются тайно и в уединении» (цит. по: Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 124).

стыдливости человека<sup>318</sup>. Цивилизованному поведению современного человека не соответствует «естественное» состояние домодернового, соответственно, архаичного человека. Более того, в ходе цивилизационного процесса речь идёт о «ступенях развития», о различных «стандартах»<sup>319</sup> и «сравнениях»<sup>320</sup>. Но с другой стороны, Элиас говорит также и о том, что при всех сдвигах, при всех «больше» или «меньше», речь идёт о «качественных» изменениях<sup>321</sup>. Такие смягчения в аргументации, в плане того, является ли домодерновый человек лишь менее цивилизованным, чем современный, или же совершенно нецивилизованным, содержатся в элиасовских описаниях средневекового человека. В них этот «архаичный» человек представлен – как минимум, с точки зрения современного человека – как недвусмысленно и отвратительно бесстыдный<sup>322</sup>. Так, например, Элиас пишет об отношении к естественным потребностям: «В течение долгого времени улица служила местом отправления естественных потребностей»<sup>323</sup>. Ничего необычного не было в том, если кто-то на улице, отвернувшись от прохожих, справлял свою нужду. Производить отрыжку и пускать ветры в присутствии других было совершенно бесппроблемно. О поведении в спальне он сообщает: «Совершенно обычным было, что в одном помещении ночевало много людей. Зачастую даже мужчины и женщины, нередко и гости, спали в одном помещении»<sup>324</sup>. Такую «большую непринуждённость в отношении демонстрации

---

<sup>318</sup> «Человек без ограничений – это фантом» (Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб.: Университет. кн., 2001. Т. 1. С. 298).

<sup>319</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1. С. 74.

<sup>320</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 117–119.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Судя по всему, это предположение было и у самого Элиаса, писавшего о средневековом человеке: «(...) по-видимому, его эмоциональная жизнь имела иную структуру и характер. Его экономика аффектов была обусловлена формами отношений и поведения, которая, исходя из условий, соответствующих нашим, кажутся неловкими и неприятными» (Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 88). Здесь Элиас отличие современного от домодернового проводит не количественное, а качественное. В своей критике Элиаса Дюрр указывает на этот тип отличия, упрекая своего контрагента в том, что тот проводит не только относительные, но и абсолютные границы между средневековым и современным человеком (см., например: Duerr H.-P. Intimität. S. 12).

<sup>323</sup> Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 1. S. 185.

<sup>324</sup> Ibid. S. 222.

обнажённого тела» Элиас находит в иных видах поведения, например, привычке добираться от дома до общественных бань нагишом<sup>325</sup>. Сексуальность была «совершенно необременительна», так как, по мнению Элиаса, определённые её практики зачастую осуществлялись открыто<sup>326</sup>. С учётом такой характеристики, для него немислимым представляется ещё более бесстыдное поведение человека. Здесь, в частности, Элиас описывает им же отрицаемую «нулевую точку» человеческого стыда<sup>327</sup>.

Однако в противовес этой позиции современные психологические и этнологические исследования подтверждает тот факт, что состояния, свободного от стыда, не существовало ни в начале развития индивида, ни в начале истории человечества, ни в «ранних» архаичных культурах. Так ранние формы стыда являются типичными для младенца. Исследования американского психолога С. Томкинса показали, что стыд – это врождённый аффект<sup>328</sup>. Он характеризует описанный Р. Шпитцем «страх восьмимесячного» или «страх чужого» у младенца, выражаемый потупленным взором или прикрытием лица при виде постороннего как раннюю реакцию стыда. По времени его генезис локализован периодом между четвёртым и восьмым месяцем жизни. При этом он выделяет момент времени, когда ребёнок начинает отличать лицо матери от чужих лиц. Как пример стыда он описывает ситуацию, в которой младенец путает лицо смотрящего на него постороннего с лицом матери. Обнаружив допущенную ошибку, он учится отличать свою мать от других людей. Признавая в глядящем на него человеке чужого, младенец в испуге отворачивается; он «дичится».

<sup>325</sup> Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 1. S. 223.

<sup>326</sup> Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 296. «Что касается сексуальной жизни, взрослые ни словом, ни делом не сдерживались, в отличие от того, как это будет позднее» (*ibid.*, S. 239).

<sup>327</sup> Наряду с этим, Элиас, как и Фрейд, видит параллели между онтогенезом и филогенезом. В целом доиндустриального человека он рассматривает как «ребёнка»: «Дистанция между стандартом поведения и аффектов взрослых и детей был незначительна» (Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 239). «В соответствии с неким видом “социогенетического базового закона” в ходе своей малой истории индивид пробегает ещё раз процессы, которые его сообщество прошло в ходе его большой истории» (*ibid.*, LXXIV). То есть, если вести дальше нить аргументации, то, и, по Элиасу, у ребёнка отсутствует стыд.

<sup>328</sup> См.: Tomkins S. *Shame* // Nathanson D.L. *The Many Faces of Shame*. New York: Guildford Press, 1987. P. 133–135.

Немецкие психологи М. Хильгерс и Г. Зайдлер считают момент, когда ребёнок начинает «дичиться», первичным выражением стыда<sup>329</sup>. Рассматривая стыд не как однажды возникшее и полностью развитое чувство, а как развивающийся, проходящий разные ступени развития и формирующийся феномен, они в то же время перекинули мост к трактовкам, характеризующим стыд иначе, чем Томкинс, то есть не как врождённое качество, а сам момент возникновения этого чувства переносимым в более поздний период детства. По мнению Хильгерса и Зайдлера, формирование стыда начинается с описанного Томкинсом различия чужого и своего в ранней жизненной фазе. В конце его генезиса, во второй половине второго года жизни, создаётся саморефлективный аффект стыда. Тем самым, гипотезу Фрейда о свободном от стыда периоде жизни современная психология опровергла.

О том, что вероятность существования периода, свободного от стыда, в начале «развития культуры» (Фрейд), или в «ранних» архаических культурах, ничтожно мала, говорит и Г.-П. Дюрр. При помощи многочисленных примеров он убедительно доказывает, что ни в домодерновом, ни в «примитивных» сообществах и, вообще, ни в какой культуре человечества не было состояния, свободного от стыда<sup>330</sup>. Так стыд наготы представляется феноменом, хорошо знакомым как античности и средневековью, так и неевропейским и архаическим культурам. На этом основании, считает Дюрр, не мог никто нагим ходить в баню по улицам средневекового города или делить постель с посторонними, к тому же обнажаясь<sup>331</sup>. То же касается и естественных потребностей, отправление которых,

<sup>329</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 194; Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 195.

<sup>330</sup> О невозможности существования бесстыдства говорит и В.С. Соловьев: «Не только какие-нибудь дикари, но и культурные народы библейских и гомерических времен могут казаться нам бесстыдными, но лишь в том смысле, что чувство стыда, несомненно у них бывшее, имело не всегда те же самые выражения и не на все те житейские подробности распространялось, с которыми оно связано у нас. Но в этом отношении нет надобности обращаться к далеким местностям и временам, ибо живущие рядом с нами люди из других слоев населения во многих случаях считают позволительным то, чего мы стыдимся, хотя никто не станет утверждать, что самое чувство стыда им незнакомо» (Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 125).

<sup>331</sup> Об этом см.: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. Bd. 1. Kap. 1–11.

вопреки элиасовской трактовке, во всех человеческих сообществах осуществлялось в скрытых от посторонних взглядов местах и требовало определённого такта. Насколько нагота была связана со стыдом, свидетельствует то обстоятельство, что вынужденная публичная нагота считается «позорным наказанием»<sup>332</sup>. В архаических сообществах связанные с наготой обстоятельства были в ещё большей степени связаны со стыдом, чем в современных<sup>333</sup>. Нередко за звуки, исходившие из недр тела средневекового человека, его наказывали<sup>334</sup>. И сексуальность во всех сообществах относится к тайным и связанным со стыдом видам активности<sup>335</sup>. Стыд наготы, функций выделения, телесных звуков и сексуальности, по Дюрру, универсален.

Тем самым, существование состояний, свободных от стыда не доказано. Более того, разговоры о некоем «первоначально» бесстыдном состоянии человека, на поверку оказались мифом. В Ветхом завете говорится о рае, как «невинном», свободном от стыда месте истока человечества; стыд возникает лишь с актом грехопадения и изгнания из рая. Психоанализ заимствует этот миф и переносит его на «невинное» время детства каждого человека: «Бесстыдное удивление, разглядывание и показ в качестве райского состояния спроецирован на детские годы»<sup>336</sup>. С открытием Америки, (относительная) нагота живших там индейцев была интерпретирована как признак не только их свободы от стыда, но и их

---

<sup>332</sup> Ibid. Kap. 17.

<sup>333</sup> Ibid. Kap. 13–14. «Так, например, приводят леле как одно из различий между человеком и животным. Последнее уринирует в общественных местах, так как не имеет стыда (buhonyi) и что у некоторых народов, тот, кто был замечен кем-то в процессе опорожнения кишечника от стыда, совершает суицид» (ibid., S. 227).

<sup>334</sup> Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 235.

<sup>335</sup> В средние века уже обстоятельство, быть услышанным другими во время полового акта, вызывало сильный стыд. В помещении, в котором на ночёвку оставалось много народу, coitus совершался очень быстро и бесшумно. То же можно сказать и об архаических обществах. Так в Новой Гвинее «умирали от стыда», будучи застигнутыми, врасплох при коитусе. Этнологи сообщают, например, с островов Самоа о том, что они «даже в переполненных хижинах ни разу не замечали никаких признаков происходящего там коитуса» (см.: Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. Kap. 1).

<sup>336</sup> Köhler M., Barche G. Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im photographischen Zeitalter. Ästhetik. Geschichte. Ideologie. München: C.J. Bucher, 1985. S. 17.



райской невинности<sup>337</sup>. Мечтой и тоской о «мифической эре, свободной от стыда», пронизаны все эпохи истории человечества, хотя, или как раз потому, что эта эра, на самом деле, не имеет никакого отношения к исторической действительности<sup>338</sup>.

### 2.8.2. Вторичное бесстыдство

Тем самым, бесстыдные действия – это не действия, свободные от стыда. Как исключительно «вторичные» феномены, имеющие всегда отношение к стыду и его социальным границам, они не противоречат тезису универсальности стыда. Но как таковые их необходимо описать и тем самым доказать этот тезис.

Рассмотрим «вторичное» бесстыдство. То, что бесстыдство не имеет ничего общего со свободой от стыда, отмечал уже М. Шелер. Он писал о «кинической тенденции», которая есть «не что иное, как влечение к эксгибиционизму»<sup>339</sup>. И упоминаемый выше Л. Вурмсер, видящий в обоих базовых влечениях – делофилии и театофилии – две первичные формы свободы от стыда, отличает их от «вторичного» бесстыдства. В целом, он его описывает как «реакцию на стыд, который, со своей стороны, является созданием реакции на желания теофилии и делофилии»<sup>340</sup>. При «вторичном» бесстыдстве речь явно идёт о другом феномене, нежели при свободе от стыда: оно есть больше, чем лишь «регрессия к стадии до создания какого-либо ограничения стыда. “Вторичное” бесстыдство – это, скорее, результат создания сложного защитного слоя»<sup>341</sup>.

<sup>337</sup> Кроме того, см.: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 309. Так нашло своё выражение представление о том, «что эти дикари были очень близки совершенному человеку, живущему ещё не в состоянии греха и поэтому не нуждавшемуся в одежде» (ibid., S. 310).

<sup>338</sup> См.: Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 414.

<sup>339</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 94. Э. Штраус также считает, «что стыд относится к первичной сущности человека, что он первичен, а бесстыдство – суть приобретённый тип поведения» (Straus E. Die Scham als hysteriologisches Problem. S. 186).

<sup>340</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 394.

<sup>341</sup> Ibid. S. 393.

Действительно, бесстыдство соотносится с уже существующей способностью ощущать стыд<sup>342</sup>. Наряду с этим, при бесстыдных действиях речь идёт также и о социальном действии, поскольку эти первые постоянно осмысленно ориентированы как на других индивидов и их поведение – их ощущения стыда, так и на общественно установленные границы стыда. При этом отношение к ощущению стыда других индивидов всегда сознательно отрицательно. Чувства стыда других, как минимум, принимаются в расчёт (просчитываются), до некоторой степени учитывается также и внешняя интенция бесстыдного поведения. В таких случаях речь идёт об агрессивных актах пристыжения. Социальный характер бесстыдных поступков существует даже тогда, когда отсутствует публика. Тем не менее, в таких случаях оно направлено против – собственных и интернализированных – социальных границ стыда, то есть против социальных форм его манифестации.

Поэтому то, что может быть определено как бесстыдное поведение, есть всегда относительно социально и культурно изменяющееся ощущение стыда и конвенционально установленные его общественные границы<sup>343</sup>. Бесстыдство не содержит абсолютного масштаба. Поэтому у каждой эпохи и каждой культуры имеются свои собственные «бесстыдники»: у Античности – это киники, у Средневековья – секты адамитов, у Нового времени – индейские «дикари», у XX и XXI веков – нудисты и т.д. Тем самым, бесстыдство предполагает знание (социальных) границ стыда. Как только оно их нарушит – сразу же налицо сознательное нарушение социальных норм и правил. То, что при таком нарушении речь, действительно, идёт не о первичном феномене свободы от стыда, свидетельствует (к тому же) то обстоятельство, что бесстыдство существует не просто само по себе, но что-то значит. Оно, конечно же, имеет в виду нечто определённое. Эти значения проявляются не только субъективно, но и объективируются в социальных ситуациях. Самими бесстыдными индивидами

---

<sup>342</sup> И В. С. Соловьев пишет: «Намеренное, напряженное, возведенное в религиозный принцип бесстыдство, очевидно, предполагает существование стыда» (Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 125).

<sup>343</sup> См.: Гергилов Р.Е. Бесстыдство. Ретроспективный анализ // Человек. 2016. №4. С. 146–154.

и/или окружающими их обществами производятся общие смысловые образцы бесстыдных поступков или же, соответственно, они пользуются уже существующими. Они понимаются и воспринимаются во взаимном обращении. В своём всеобщем значении постыдный акт предполагает прерывание «нормального» социального регулирования, свидетельствует об особенностях и внеморальности ситуации.

В этом смысле бесстыдство выглядит как форма протеста. В качестве такового Шелер демонстрирует кинизм: «Так уже древние киники пытались в общественных местах удовлетворять свои потребности – онанировать и пренебрегать всеми нормами в одежде и стиле жизни. Они отвергали брак и призывали к свободной любви, как форме протеста против действительно или вероятно ставших пустыми форм выражения стыда посредством целенаправленного оскорбления самой его манифестации»<sup>344</sup>. Но виды бесстыдства и в эпоху модерна функционируют в форме протеста. Так с 1960-х годов, особенно в США, на разного рода протестных акциях молодые дамы появляются «топлес», то есть без бюстгалтера. Причём вначале это были демонстративные акции протеста против тех или иных решений правительства в 1985 г. или выступление молодых канадок против запрета появления на пляжах «топлес»<sup>345</sup>. Наиболее предпочтительной формой протеста была демонстрация голого зада. Такая демонстрация бесстыдства, как публичное обнажение женщиной своих гениталий, может служить знаком глубокого презрения по отношению к кому-либо. Подобным жестом женщина африканского племени тубу стыдит своего мужа, если он в присутствии посторонних её оскорбил или унижил<sup>346</sup>. Ввиду того, что бесстыдство указывает на внеморальные ситуации, его можно поставить в один ряд с (райской) невинностью, естественностью и

---

<sup>344</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 94. Дюрр также пишет: «По Диогену Лаэртскому, киник Диоген Синопский “совершал публично как то, что касается Деметры, так и Афродиты”» (цит. по: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 456).

<sup>345</sup> См.: Duerr H.-P. Obszönität und Gewalt. S. 53.

<sup>346</sup> «Нечто подобное произошло и с праворадикальным политиком Ле Пенем, нехорошо отозвавшимся о своей первой жене. В отместку ему она сфотографировалась с обнажённой грудью и широко раздвинутыми ногами в одном из бульварных журналов» (ibid., S. 108).

безупречностью. Тогда акт бесстыдства может приобрести смысл состояния невинности. Так в Европе всегда существовали «группы людей, утверждавшие, что им присуще состояние невинности, и поэтому они считают вполне нормальным появляться друг перед другом и посторонними нагишом»<sup>347</sup>. Так представители сект адамитов в XIV веке считали, «что не существует никаких естественных проявлений, перед которыми и за которые следует краснеть, повторяя, тем самым, лишь трактовку античных киников о том, что можно, не стыдясь, подобно собакам, открыто демонстрировать гениталии и рукоблудствовать»<sup>348</sup>. Адамиты считают, что половой акт настолько же естественен, как и принятие пищи, и может поэтому осуществляться без стыда в присутствии посторонних<sup>349</sup>. Собственную безгрешность, по-своему, демонстрировали и амстердамские анабаптисты, завершавшие церемонию крещения бегством в обнажённом виде по городским улицам<sup>350</sup>. К свободному от всякого стыда раю на земле взывал немецкий анабаптист Клаус Людвиг. Он был убеждён, что истинное таинство состоит в плотском смешении братьев и сестёр. Потому что лишь с помощью соития мужчина и женщина могут освящать друг друга. «В завершении совместного чтения Библии он провозглашал: “Идите, плодитесь и размножайтесь, как повелел нам Господь”. После чего его последователи раздевались и предавались плотским утехам, что на их языке именовалось “христирией”»<sup>351</sup>.

Вообще, свой смысл бесстыдство обретает, лишь утверждая, что оно желает отменить «нормальную», то есть существующую и ограниченную определёнными рамками стыда, форму общности. Поэтому со свободой от стыда, – а уж тем более со свободой от стыда общества в целом, – оно не имеет ничего общего. Это видно

<sup>347</sup> Duerr Н.-Р. Nacktheit und Scham. S. 311.

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Ibid. S. 313. Ж.-К. Болонь подтверждает, что для сект адамитов в XIII в. нагота была «выражением нищеты и признаком совершенства, которое достигается в вечной жизни» (Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 421).

<sup>350</sup> См.: Duerr Н.-Р. Nacktheit und Scham. S. 316. Подобным образом вели себя в XVII в. и «Новые квакеры», считавшие себя безгрешными «как и пара прародителей до их изгнания из рая» (см.: ibid., S. 320).

<sup>351</sup> Ibid. S. 313.

по реакции публики. А именно, бесстыдное поведение ни в каком обществе не будет рассматриваться как нормальное и пригодное к интеграции, а, напротив, посредством различных санкций, будет нейтрализовано. Недоумение или возмущение были самой первой реакцией на полностью или частично обнажённых членов сект. Обычно общественный порядок видел угрозу своему существованию со стороны того или иного бесстыдного действия и поэтому налагал на него юридическое наказание. Когда в XV веке в графстве Фермо один монах крестил большую группу неодетых мужчин, которые затем полуобнажёнными вошли в столицу этого графства, «причём некоторые из крещёных мужчин были абсолютно голыми, жители этого города были возмущены таким бесстыдством, а нагие мужчины были схвачены и помещены в тюрьму»<sup>352</sup>. Средневековые секты адамитов считались еретиками и были прокляты, отлучены от церкви и сожжены на кострах<sup>353</sup>.

Нудисты XX в. тоже преследовались судебными инстанциями<sup>354</sup>. В частности, люди, исповедующие культуру нагого тела, были под особым наблюдением органов правопорядка. В некоторых случаях практиковался запрет на профессии, связанные с контактом с подрастающим поколением<sup>355</sup>.

Однако бесстыдство вызывает стыд и необходимость применения санкций не только у публики. И сами бесстыдники обычно борются со своим чувством стыда и вынуждены сначала преодолеть собственные границы стыда. «Адамиты, порой, сталкивались с проблемой преодоления чувства стыда при обнажении своих гениталий. Когда, например, часть таборитов в 1421 г. решившая отменить всякий стыд и создать “рай на земле”, стала по вечерам нагишом танцевать вокруг костров, некоторые мужчины этой секты, всё же, не решались демонстрировать единоверцам свои гениталии»<sup>356</sup>. Да и отношение нудистов XX в. к своей наготы

---

<sup>352</sup> Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 311.

<sup>353</sup> См.: Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 421.

<sup>354</sup> «Многочисленные судебные процессы в европейских странах способствовали тому, что тема “нагота оставалась на слуху”». Прежде всего, преследовались «неорганизованные» скопления обнажённых (см.: Köhler M., Barche G. Das Aktfoto. S. 19).

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> См.: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 312–313.

не такое уж «естественное» и «невинное», как это может показаться на первый взгляд. Из опасений исходящей от нагого тела эротики и возможной интенсивности чувства стыда, они предпринимали ряд особых мер, регулирующих их взаимоотношения. В 1913 г. известный нудист Р. Унгевиттер писал: «В обществе нагих следует вести себя более порядочно, чем среди одетых, а высказывания, жесты и взгляды должны быть очень сдержанными и осторожными». Нудистам же он рекомендовал придерживаться самодисциплины, «чтобы избежать любого сексуального возбуждения»<sup>357</sup>. И в наши дни на нудистских пляжах или в саунах считается неприличным рассматривать окружающих, которые начинают стыдиться своей наготы. Сам стыд бесстыдников за произведённое ими действия является лучшим свидетельством того, что при этом речь идёт не о свободных от стыда актов. В этом виде стыда подтверждается тезис об универсальности этого феномена.

### *2.8.3. Бесстыдство как защита от стыда*

Ещё одним доказательством универсальности стыда и того, что бесстыдство является вторичным феноменом, напрямую соотносящимся со стыдом, является то обстоятельство, что оно обычно служит защитным механизмом от сильного проявления этого чувства или его эмоционального перекрытия. Уже М. Шелер наблюдает у особо стеснительных и стыдливых людей феномен «желаемого нахальства» как «открытое потенцирование стыда» в том смысле, что упомянутые из стыда желают скрыть свой же стыд (стеснительность), а манифестация переживаемого ими стыда искусственно ими либо прерывается, либо извращается<sup>358</sup>. Г. Андерс также описывает этот акт как технику преодоления, в результате которой стыд и связанные с ним слабости и недостатки пытаются «скрыть в таких противопоставленных стыду типах поведения, как,

<sup>357</sup> Ibid. S. 150. Поэтому был, запрещены, например, акты раздевания в присутствии кого-то (особенно другого пола), разговоры о сексе, телесные контакты и вербальные нежности, прямые взгляды на женские или мужские гениталии (см.: *ibid.*, S. 153).

<sup>358</sup> См.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 95.

например, “безразличие” или “нахальство”); человек рвёт на себе рубаху, чтобы скрыть свою собственную пристыженность, зачастую желая при этом обмануть не только тех, перед кем ему стыдно, но и самого себя<sup>359</sup>. Феноменом защиты от стыда посредством бесстыдства занимается, прежде всего, современная психология. Один из основных тезисов Л. Вурмзера состоит в том, что очень часто стыд проявляется замаскировано. Одна из таких масок может выглядеть как бесстыдство. В этих случаях бесстыдство выступает как создание реакции на сильное чувство стыда, как попытка разрешить грозящий личностной идентичности конфликт<sup>360</sup>. В этом случае стыд не преодолевается, а просто «сдвигается», вытесняется. В акте «экстернализации» он переносится во внешний мир, чтобы именно там его «обработать». В то же время, бесстыдное бесчувственное поведение служит тому, чтобы чувства вообще, особенно мучительное чувство стыда, скрыть от себя и от других, то есть отрицать его наличие. Чувство стыда преобразовывается в чувство власти: «Не обращай внимания на стыд; он лишь последний из моих страхов. Наоборот, я могу смеяться над всем миром»<sup>361</sup>.

Защиту от стыда посредством актов бесстыдства на примере эксгибиционизма рассматривает М. Хильгерс<sup>362</sup>. Эксгибиционист, то есть тот, кто поддается своему влечению (вуарьеризму (Фрейд)) или делофилии (Вурмзер), как раз таки и не является бесстыдником. Более того, он является человеком, переживающим очень интенсивное чувство стыда, а в акте самообнажения – кажущимся себе великолепным и пугающим, пытающимся свой стыд преодолеть.

<sup>359</sup> См.: Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H. Beck, 1980. Bd. 1. S. 29.

<sup>360</sup> См.: Erikson E.H. Wachstum und Krisen... S. 80. И Бэр/Фрик-Бэр подчёркивает: «Если стыд становится переполняющим, унижительным, он может маскироваться в кажущуюся свою противоположность – бесстыдство». Это, прежде всего, происходит в случае исключительно сильного, мучительного и длительного чувства стыда, особенно вследствие постоянного пристыжения в детские годы. Э. Эриксон констатирует, что пробуждение и стимулирование усиливающегося чувства стыда у детей родителями ведёт к формированию ими собственного негативного образа. Поэтому, действия, связанные со стыдом будут совершены тайно, «если это, вообще, не приведёт к вспышке явного бесстыдства» (см.: Baer U., Frick-Baer G. Vom Schämen und Beschämtwerden. Neukirchen-Vluyn: Affenkönig, 2000. S. 56).

<sup>361</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 394.

<sup>362</sup> По этому вопросу см.: Hilgers M. Scham. S. 150; Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 91.

«Стыд, в этом случае, не мешает эксгибиционисту демонстрировать себя»<sup>363</sup>. Чувство стыда, вызвавшее самообнажение, отвергается («я нахожу всё это вполне естественным и нормальным») и в акте пристыжения направляется на жертву, которая этот акт (порой вынужденно) переживает. В то же время эксгибиционист своё чувство стыда держит под контролем: вместо слабостей он переживает власть демонстрации себя, превращая других людей в объект своего разоблачения.

Что же касается акта сексуального эксгибиционизма, Хильгерс переносит его на любой акт самопрезентации вообще. При этом, по Хильгерсу, речь идёт не столько о бесстыдном поведении, сколько об обработке внутренних конфликтов стыда, – а именно как на стороне самого эксгибициониста, так и на стороне зрителя. Оба пытаются поставить под контроль их чувство стыда. Эксгибиционист делает это посредством того, что, используя масс-медиа, переводит своё чувство стыда в некое величие и всевластие. «Пристыженными теперь ему кажутся оставшиеся дома и все анонимными зрители, которые вынуждены воспринимать его фантастическое зрелище»<sup>364</sup>. Однако и зритель берёт под контроль своё чувство стыда, тем, что он убеждает себя в том, насколько ему самому показ такой интимности был бы неудобен, и тем, что он себя считает контролирующим наблюдателем постыдной сцены. В этом смысле, зритель и исполнитель едины: обе партии обрабатывают сцены стыда тем, что обоюдно делают друг друга объектом стыда, но каждый из них представляет себя вне этого оскорбительного акта. Как только стыд, соответственно, вызывается у другого или им начинает восприниматься, чувство самооценки его визави может стабилизироваться<sup>365</sup>.

Что бесстыдство, таким образом, может быть особенно сильным и невыносимым чувством стыда, демонстрирует тот факт, что здесь речь идёт не о «первичном», а о «вторичном» феномене, предпосылающем стыд. Это же верно и

<sup>363</sup> Hilgers M. Scham. S. 152.

<sup>364</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 94.

<sup>365</sup> Ibid. S. 95.



для таких актов бесстыдства, которые находятся на службе других функций, таких как функции защиты от стыда, например в сексуальной рекламе, расширении властных полномочий, или просто следовании новой моде. К «бесстыдному» поведению может вести и принуждение группы<sup>366</sup>.

#### *2.8.4. Свобода от стыда как патология*

Следует отметить, что в рамках психологии настоящее состояние свободы от стыда рассматривается как патология. По словам Хильгерса, случай психопатологии стыда имеет место «при полном отсутствии или гипертрофии отдельных аффектов стыда»<sup>367</sup>. Отсутствие чувства стыда, ввиду, например, недостаточного восприятия повседневности или странного поведения, он диагностирует у пациентов, больных шизофренией. Ранние и основательные нарушения границ приватной, в частности, интимной сферы индивида могут вести к тому, что эти границы могут на длительное время не восприниматься и способствовать выработке поведения, якобы свободного от стыда. Так, например, некоторые пациенты с опытом злоупотреблений склонны к тому, чтобы как можно скорее и подробнее поговорить о них, так как они не обладают соответствующими чувствами. Первоначальная задача психотерапевта состоит в том, чтобы способствовать восстановлению границ самости, чтобы тем самым возродить чувство стыда. Г. Зайдлеру известны два случая отсутствия аффекта стыда, которые он характеризует как патологические. Сюда относится – как и у Хильгерса – наряду с гипертрофией и выпадение чувства стыда<sup>368</sup>. Последний свойственен индивидам, аффект стыда которых сформирован не полностью и поэтому отсутствует в качестве механизма внутреннего регулирования, то есть

<sup>366</sup> Дюерр пишет: «При посещении женщинами пляжа в группах, если некоторые из них обнажают свою грудь, то обычно это делают и другие, зачастую потому, что стыдятся выглядеть слишком стыдливими. 15% опрошенных австралийских студенток, которые, хотя бы однажды, были на пляже топлес, в качестве причины называют “принуждение группы”» (Duerr H.-P. *Der erotische Leib*. S. 213).

<sup>367</sup> Hilgers M. *Scham*. S. 25.

<sup>368</sup> См.: Seidler G.H. *Der Blick des Anderen*. S. 264. Выпадение аффекта стыда характеризуется «невозможностью восприятия границ сферы интимного» (*ibid.*, S. 265).

запускается лишь в присутствии реального Другого<sup>369</sup>. Практикующий врач Б. Пфау отмечает, что при заболеваниях, таких как болезнь Альцгеймера или определённых психозах и маниах, пациенты, «несмотря на очень странное и малопонятное поведение и способы переживания, не проявляют никакого чувства стыда»<sup>370</sup>. По прошествии острого заболевания чувство стыда возникает вновь; оно исчезало лишь на время. Временное, пусть даже на продолжительный период, исчезновение стыда объясняется недостаточной зрелостью или безупречностью личностных структур. Однако он может интерпретироваться как неполное развитие эксцентричности индивида. Отсутствующее чувство стыда может служить указанием на то, что индивид ещё (или уже) не обладает целиком выстроенной структурой личности. В таких случаях его эксцентричность или духовный мир актуализированы не полностью; человек не в полной мере обладает собой, потому, что он, в самом деле, не может дистанцироваться по отношению к себе и рассматривать себя в качестве объекта. В личностном плане человек находится «ниже» своего уровня как духовного существа по следующим причинам: 1. он ещё не дорос до определённого уровня (период первых месяцев жизни); 2. временно, например, в виду приобретённого психоза или потери этого уровня (вследствие болезни Альцгеймера или неизлечимой шизофрении); 3. либо пожизненно (в случае врождённого душевного заболевания). Во всех этих случаях индивид остаётся «за рамками» того, что делает его и человеком, и личностью. Как следствие, у него могут, целиком или частично, выпадать типичные черты и свойства, одним из которых может быть и стыд. Существо, не способное дистанцироваться по отношению к себе, не замечает свою двойственность. Поэтому оно не может отчуждаться само от себя, его внутреннее самоподобие не может быть нарушено. Действительно, при этом речь идёт о (частично временных) состояниях свободы от стыда, в той мере, в какой представление о стыде, – хотя бы, что касается критических действий, – отсутствует. Здесь

<sup>369</sup> Об анализе Зайдлера трёх стадий душевного заболевания см.: Seidler G.H. Der Blick des Anderen. Kap. 6.3. Mythologien und Krankheitsbild: Narziss, Teiresias und Ödipus.

<sup>370</sup> Pfau B. Scham und Depression. Ärztliche Anthropologie eines Affektes. Stuttgart [etc.]: Schattauer, 1998. S. 60.

человек находится «перед» или уже по ту сторону стыда. Это состояние психология пытается квалифицировать как «патологию». Свободные от стыда действия такого рода подтверждают тезис, что стыд настолько представляет собой универсальный феномен, насколько он связан с типичным для человека эксцентричным способом существования. Если в редких случаях эксцентричность не сформирована или сформирована недостаточно, то, следовательно, отсутствует стыд.

### *2.8.5. К вопросу о бесстыдстве*

Проведённый анализ позволяет сделать вывод, что состояния свободы от стыда, – за исключением её как патологии, – не существует. Феномены «вторичного» бесстыдства стыд всегда предпосылают. Бесстыдного человека не существует в природе. «Бесстыдство» – это чисто полемическое понятие, не применимое в науке в ценностно-нейтральном смысле. Используется оно лишь с клеветническими и оскорбительными намерениями. С этой позиции оказывается особенно интересным, кто и перед кем характеризуется как бесстыдный, и какие функции выполняет этот дискурс. В первую очередь, это представители какой-то начальной «нулевой» точки, определяемой как точка бесстыдства, например «маленький ребёнок», и прачеловек (Фрейд), соответственно люди ранних эпох или архаичных культур (Элиас). К ним относятся и оставшиеся необразованными низшие социальные слои (Фрейд)<sup>371</sup>, то есть люди, занимающие низшую позицию в общественной иерархии, обвиняемые в бесстыдстве<sup>372</sup>. Ребёнок, представитель ранних или чуждых культур, представитель необразованного низшего слоя, – он всегда Другой, чужой, которого можно характеризовать как «не имеющего стыда». Более того, именно в акте наговора и обвинения в «бесстыдстве» он и

<sup>371</sup> См.: Freud S. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. S. 166–168.

<sup>372</sup> Н. Элиас также считает, что низшие слои меньше моделируют свои аффекты, то есть являются более бесстыдными: «Различно – в более низшем слое – моделирование рациональности и аффектов того, кто вырос в рабочей среде от структур того, кто вырос в богатстве и благосостоянии» (Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 380). «Различно» подразумевает здесь, конечно, «слабее», «меньше».

становится Другим, чужим и, в конечном счёте, неполноценным. Другой именно потому чужой и неполноценный, что он не соответствует цивилизационному стандарту именно потому, что он «бесстыдник». Поэтому речь о «людях, не имеющих стыда», в первую очередь, имеет функции отграничения и разграничения. С позиции психологии она обозначает сдвиг собственного не- или трудно цивилизуемого аспекта на соответствующего Другого, в результате чего эти аспекты отделяются и вытесняются. В качестве некоего реверса они возвращаются и ещё сильнее подавляются. Однако этот дискурс имеет ещё одну характерную черту. Ввиду того, что он реализуется с намерениями пристыдить, его можно сразу же квалифицировать как агрессивное действие или как манифестацию властных отношений. Не каждый человек в состоянии охарактеризовать Другого как «бесстыдника». Более того, дискурс бесстыдства предполагает определённое разделение власти, которое в этом дискурсе лишь подтверждается; но частично эти властные отношения именно создаются посредством этого. При этом охарактеризованные таким образом индивиды или их группа репрезентируют, соответственно, слабую безвластную сторону. Таким образом, разговоры о бесстыдном человеке приобретают политическую окраску. В этом смысле Дюрр упрекает Элиаса в том, что тот с помощью своей теории цивилизации не только представил «искажённый образ прошлых и чужих культур», но и использовал её для оправдания колониализма. Колониализм можно трактовать как определённый этап цивилизационного процесса, в том плане, что кажущимся нецивилизованными культурам даётся шанс нагнать этот процесс и достичь стандарта западного мира. Колониализм выглядит как исторический процесс, при котором речь идёт о возможности разным народам дать возможность пользоваться достижениями и плодами западноевропейской цивилизации<sup>373</sup>. Элиас подчёркивает, что «больше» или «меньше» цивилизованности не имеет ни негативной, ни позитивной оценки и не содержит в себе никаких намёков на

---

<sup>373</sup> О критике Дюрром Элиаса см.: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 7; Idem. Intimität. S. 13.

прогресс или регресс<sup>374</sup>. Однако он поставляет образец легитимности для внедрения западноевропейской культуры в другие культурные образования, когда говорит о «сознании превосходства собственного поведения и его субстанциализации в науке, технике и искусстве»<sup>375</sup>. Он скрывает насильственные аспекты колонизации, когда предлагает якобы естественно протекающий цивилизационный процесс в качестве обоснования того, что «сегодня “цивилизованные” типы поведения «западноевропейского общества – как вида высшего слоя – распространяются на широких просторах за пределами самой Западной Европы»<sup>376</sup>.

Дискурс бесстыдства оказывается не только наивным, но и опасным. Там, где он применяется, он не описывает существующую реальность, а имеет характер клеветнических высказываний с целью пристыдить.

## 2.9. Стыд в мире животных

Если стыд является универсальным феноменом, ввиду того, что он непосредственно связан с эксцентричным способом существования человека, возникает вопрос: в какой степени он может проявляться у других форм жизни? Между тем, существует тезис о том, что и животным свойственно чувство стыда. Так немецкий психолог А. Хеллер считает, что одомашненным собакам свойственно чувство стыда<sup>377</sup>. У приматов, не относящихся к ветви человекоподобных, в качестве характерной физиологической реакции стыда хотя

<sup>374</sup> См., например: Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 1. S. XX; Idem. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 117–119.

<sup>375</sup> См.: Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 64. В этом месте Элиас ещё более категоричен: «Эта цивилизация – это различающая и придающая признаки превосходства Западу» (Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 347).

<sup>376</sup> См.: Elias N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 2. S. 344. «Начинающееся преобразование восточного и африканского человека в направлении западноевропейского стандарта поведения, представляет собой на сегодняшний день последнюю линию цивилизационного движения, которую мы можем видеть» (ibid., S. 348).

<sup>377</sup> См.: Heller A. *The Power of Shame. A Rational Perspective*. London: Routledge Kegan & Paul, 1985. P. 5.

и не выступает покраснение<sup>378</sup>, однако, в спектре выражения некоторых их видов проявляется поведенческая реакция, аналогичная той, что вызывает стыд: отведение взгляда или возможности быть на виду у других, которые трактуются как жесты подчинения<sup>379</sup>. Так характеризующее их выражение «full closed grin» (полностью закрытой улыбки) походит на улыбку, используемую человеком при попытке скрыть чувство стыда<sup>380</sup>. Такие типы манифестации и поведения служат в качестве указания и доказательства того, что стыд может быть присущ и животным. Но такой способ аргументации, затрагивающий лишь «внешнюю сторону» стыда и телесность, содержит одну, но очень серьёзную проблему. Уже у человека стыд и физиологические, соответственно, поведенческие черты не находятся в отношении один к одному. Чувство стыда может существовать и помимо них. С другой стороны, типичные для стыда физиологические и поведенческие черты могут быть причиной не только его; так, например, человек может покраснеть от гнева или мышечного напряжения, а взгляд отводит он и по другим причинам (сцены ужаса). Поэтому определённая телесная реакция или её отсутствие не является указанием на то, что имело место переживание стыда. К тому же проблемный характер имеют утверждения, что внешне схожие телесные реакции у человека и животного значат одно и то же<sup>381</sup>. Если, например, отведение глаз у человека зачастую свидетельствует о переживании стыда, то, возможно, у животного оно не имеет этого смысла. Там, где отведение глаз у вышеупомянутых приматов значит жест подчинения, неизвестно, связан ли этот поведенческий ряд со стыдом. То есть если животное демонстрирует определённые физиологические или поведенческие черты, связанные у человека

---

<sup>378</sup> Этот тезис принадлежит Мариауцолсу, опирающемуся, среди прочего, на исследования Лири, Бритта и Темплтона, проведённых ими в 1992 г. (см.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. Zürich, 1996. S. 31). Уже Ч. Дарвин пишет о том, что животные не краснеют (см.: Darwin Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. S. 241).

<sup>379</sup> См.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 31. При этом он ссылается на наблюдения Д. Альтмана (1967).

<sup>380</sup> Ibid. S. 31. При этом Мариауцолс ссылается на наблюдения Годделла (1988) и Хоофа (1972).

<sup>381</sup> Г. Плеснер пишет: «Установка формальных сходств поведения человека и животного не является достаточным основанием для утверждения о том, что и животным это свойственно» (Plessner H. Lachen und Weinen. S. 221).

непосредственно с чувством стыда, то подобный перенос из жизненной сферы человека в сферу животных не может служить доказательством тому, что оно стыдится. Вопрос о том, могут ли животные стыдиться, не может быть решён с опорой лишь на телесные реакции. Необходимо, – как и в случае с человеком, – начинать с действительных причин стыда, то есть со способов существования самого животного. При каких условиях животное может стыдиться? Некое существо может стыдиться лишь тогда, когда оно в состоянии дистанцироваться по отношению к самому себе, стать двойственным, самим себя опосредующим существом. В свою очередь, оно должно быть в состоянии воспринимать себя в своём удвоении и внутреннем снятии. Свойство, обозначенное Плеснером как «эксцентричность», является для человека характерной чертой его способа существования и в то же время причиной его стыда. Каков способ существования животного? Содержит ли он условия способствующие возникновению чувства стыда у него? Животное, – так же как и человек, – своеобразная самость. Это значит, что оно соотнесено с «внутренним», с неким средоточием, центральным органом репрезентативности (в той мере, в какой он создан). В то же время, в качестве самости оно противопоставлено внешнему, ограничивающему его окружающему миру и отделено от него. Животное ограничивается во вне и в то же время, в своих жизненных действиях, выходит за эти границы. Как таковое, оно обладает двумя аспектами: внешним и внутренним. К окружающей его среде оно дистанцировано. В то же время оно в себе «расслабленное», сдвоенное в теле и плоти. Оно есть оно, и оно обладает собой. Как таковое оно уже обладает сознанием. Плеснер характеризует такую жизненную форму животного как «центристски позиционированную»<sup>382</sup>. Но, по сравнению с эксцентрично позиционированным человеком, этой форме чего-то недостаёт: эксцентричной «точки укрытия», с помощью которой человек как некая целостность может дистанцироваться по отношению к самому себе. Эта способность дистанцирования отсутствует у животного. Поэтому оно также не переживает

---

<sup>382</sup> Ibid.; Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Kap. 5: Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier; Idem. Ibid. Kap. 6: Die Sphäre des Tieres.

внутреннего «снятия», дистанцию к окружающему миру. Оно живёт в этом снятии, но оно не знает ничего об этом, а также и о своей собственной срединной позиции. Себе самому оно кажется настолько же мало предметом, как и его окружающая среда. «Животное живёт из своего средоточия, в своё средоточие, но оно не живёт как средоточие»<sup>383</sup>. Оно не выходит «за свои пределы». На этом основании способ существования животного, в отличие от человеческого, не диссонирует. Животное – суть однозначное существо, оно непосредственно и едино с самим собой<sup>384</sup>. Оно живёт в «безопасности инстинкта» как нерушимой основе его животного начала<sup>385</sup>. Его единство не представляется ему проблематичным, так как животное, в соответствие с формой своего существования, всегда находится в равновесии. Прежде всего, перед ним не стоит задачи, с которой должен справиться человек: задачи построения своего единства. Учитывая это, животное не может впасть во внутреннее замешательство, и следовательно не может стыдиться. Для этого у него отсутствуют обусловленные способом его существования, условия.

М. Шелер, выводящий стыд из сущности человека, точнее, из свойственной этой сущности неоднозначности, аргументирует подобным образом. Он говорит, что «у животного, разделяющего с человеком так много чувств, отсутствует чувство стыда и его определённые манифестации»<sup>386</sup>. Ввиду того, что животное живёт не в таком промежуточном положении как человек; его способ существования также однозначен, как и Бога, именно поэтому оно не может стыдиться (как и Бог). И З. Неккель считает, что «у животных отсутствует то, что присуще людям: представление “самости”, которая обладая каким-либо недостатком, может быть пристыжена»<sup>387</sup>.

В данном случае необходимо исключить исследования, подобные тем, что видят на примере узнающих себя в зеркале шимпанзе подтверждение, как

<sup>383</sup> Ibid. S. 288.

<sup>384</sup> «Этим человек существенно отличается от животного. Переход от Быть к Иметь, от Иметь к Быть не является для него “проблемой”» (Plessner H. Lachen und Weinen. S 242).

<sup>385</sup> См.: Plessner H. Zur Anthropologie des Schauspielers. S. 160.

<sup>386</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 67.

<sup>387</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 257.



минимум, наличия у этих животных черт эксцентричности<sup>388</sup>. В этом случае вывод был бы очень прост: если будет доказано, что некоторые виды животных действительно могут дистанцироваться по отношению к самим себе и переживать извне себя как предмет, то эти виды должны выказывать, как минимум, ранние формы стыда, которые могли бы быть сравнимы с присущим ребёнку известному свойству «дичиться»<sup>389</sup>. Только тогда наблюдаемое в этом случае отведение глаз, действительно, служило бы указанием на то, что имеет место переживание стыда. Однако на данный момент таких доказательств натуралистами не представлено.

Немецкий психолог и психиатр В. Бланкенбург предлагает использовать проявления стыда в качестве критерия для определения, можно ли и если да, то когда следует говорить о живом существе как о человеке<sup>390</sup>. И В. С. Соловьев, рассматривая нравственные черты человека и позицию Ч. Дарвина относительно существования этих черт у человека и животных, отмечает, что стыд «резче всего отличает человека ото всех других животных, у которых мы не находим ни малейшего намёка на что-нибудь подобное»<sup>391</sup>. В своей работе он также о том, что «стыд, несомненно, остается отличительным признаком человека даже с внешней, эмпирической точки зрения. Чувство стыда (в его коренном смысле) есть уже

---

<sup>388</sup> См.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 31. Здесь Мариауцолс ссылается на исследования Вайтена и Бэрна (Whiten & Byrne, 1985; Woodruff & Premack, 1971). М. Левис описывает известные эксперименты с зеркалом, проведённые Г. Гэллапом для доказательства наличия самосознания у приматов: приматам наносят краску на нос; глянув в зеркало, животное хватается за нос. Это служит доказательством того, что оно себя узнаёт. Действительно, в некоторых случаях животные могут «себя узнать». Среди прочего, Левис использует этот же метод для доказательства наличия «объективного самосознания» у младенцев. Если младенец дотрагивается до носа, то именно этот факт, по мнению Левиса, сигнализирует, что ребёнок может рассматривать себя как объект, что, в свою очередь, может служить свидетельством наличия у него самосознания (см.: Lewis M. Scham. S. 69).

<sup>389</sup> К такому же выводу приходит и В. С. Соловьев: «Поэтому если бы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животных, то это было бы лишь зачаточным предварением *человеческой* природы, ибо во всяком случае ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, *тем самым* показывает, что оно не есть *только* животное» (Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 127).

<sup>390</sup> «Было бы возможно, используя переходное поле от животного к человеку, найти на нём некую точку отсчёта, когда уже можно было бы говорить о специфически человеческом переживании, и на базе которого были видны признаки чувства стыда» (Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 48).

<sup>391</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 124.

фактически безусловное отличие человека от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени, а у человека оно появляется с незапамятных времен и затем подлежит дальнейшему развитию»<sup>392</sup>.

Никакое иное существо, помимо человека, не стыдится. И наоборот, существо, которое не стыдится, не является человеком. Стыд – это основная черта, которой он наделён и которая отличает его от других живых существ. Она не просто дополняет его; более того, человек характеризуется тем, что может стыдиться. Как таковой, стыд – суть реальная базовая возможность человеческого и, несмотря на её внешне различные проявления в ходе истории, является антропологической константой. В этом смысле о стыде можно говорить как о человеческой «сущностной черте»<sup>393</sup>. То, что стыд – это «сущностная черта» человека, говорит не только о том, что он в равной степени присущ всем людям и проявляется совершенно универсально, но и в то же время, что он присущ лишь людям и что во всём царстве живого он действительно является привилегией человека.

## Выводы по главе 2

Подводя итоги второй главе, можно утверждать следующее:

1) Стыд – антропологическая константа, основанная на двойственности, эксцентричности человека. Ввиду того, что эксцентричный способ существования свойственен в равной степени всем людям, стыд является характерной чертой всего человеческого рода.

2) Стыд представляет группу более или менее схожих феноменов, которые можно объединить общим понятием «стыд». Некоего единого явления здесь нет, налицо разобщённый, множественный феномен.

---

<sup>392</sup> Там же. С. 126.

<sup>393</sup> Термин «сущностная черта» Плеснер использует для характеристики смеха и плача (Plessner H. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens // Plessner H. Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1982. S. 245).

3) Существует целый ряд аффектов, которые можно отнести к «семейству стыда»: стыдливость, робость, застенчивость и стыд-страх, затруднительное положение и конфуз, неловкость, смущение, стеснительность, обида, чувство неполноценности или унижения.

4) Стыд обладает тремя формами различия: телесный, психический и социальный. Всем трём формам в равной степени соответствуют внутренняя дезорганизация и кризис идентичности, типичные для стыда. Как эксцентричное духовное существо индивид пронизывает своё тело (телесный аспект), психику (психический аспект) и свою социальную экзистенцию (социальный аспект).

5) Стыд является трансграничным феноменом, касающимся многих сфер человеческого существа. Из личностного единства выделяется неконтролируемый аспект, с которым индивид вступает в противоречие. Он поражён феноменом стыда как целостность, а не как лишь частичный аспект. Как целое индивид дезорганизуется. Стыд затрагивает – независимо от того, идёт ли речь о телесном, психическом или социальном стыде – дух, психику и тело человека.

6) Духовный кризис, обусловленный стыдом, при затяжном характере переходит в кризис и трансформацию идентичности. Как духовная сущность индивид уступает сопротивлению своей природы. Он опускается ниже своего “нормального” уровня и теряет основные, духовно опосредованные, способности.

7) Универсальный характер стыда свидетельствует о невозможности существования феномена бесстыдства. Стыд – «сущностная черта» человека. Понятие «бесстыдство» является лишь оценочным средством поведения, выходящего за рамки принятого в обществе, а также может быть применено к человеку с целью пристыжения или оскорбления. Даже случаи патологической свободы от стыда лишь в очередной раз подтверждают наличие связи стыда с эксцентричным способом существования, свойственного всем людям.

## ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНЫЕ СИТУАЦИИ СТЫДА И ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ФАКТОРОВ НА ФОРМЫ ЕГО МАНИФЕСТАЦИИ

### 3.1. Стыд как культурный феномен

Как было отмечено в данном исследовании, условия стыда коренятся в способе человеческого существования. Ввиду того, что этот способ существования свойственен всем людям, стыд, поэтому, – суть универсальное качество человека. Причины возникновения переживания чувства стыда определяются не только индивидуально-психологическими факторами. Чего обычно стыдится человек и с какой интенсивностью это происходит, зависит также и от культурных факторов<sup>394</sup>. Сюда относятся общие проявления жизнедеятельности человека, его достижения, такие, например, как обычаи, нравы, язык, стили одежды, типы жилища, формы трудовой деятельности, воспитание, экономика и государственно-политические учреждения, право и наука, техника, искусство и религия. Каждый из перечисленных факторов по-разному влияет на чувство стыда человека.

В качестве эксцентричного и духовного существа, то есть, в соответствие со своим способом существования, человек – это не только социальное, но также и культурное существо. Дистанция, которую он может держать по отношению к самому себе – это, в то же время, и дистанция по отношению к своей собственной природе. Даже противопоставляя себя ей, он в то же время не прекращает, оставаться природным существом. Тем самым, его естественность, его непосредственное единство приобретает элементы дисгармонии. Поэтому жизнь человека и её стиль не просто ему предзаданы. Более того, человек – суть недостаточное существо. Тем, кем он является, он должен вначале стать; он и его

---

<sup>394</sup> См.: Гергилов Р.Е. Культурные детерминанты стыда // Обсерватория культуры. 2014. № 3. С. 107–114.

жизнь заданы ему как задача. Человек должен вести её и в процессе этого вновь и вновь её воссоздавать и обустраивать<sup>395</sup>.

На этом основании жизненная форма человека открыта, неустановленна, «половинчата» и поэтому требует завершения. Опору в жизни и уверенность человек получает только лишь с помощью того, что он делает и производит посредством дополнений внеприродного, невзраченного характера, то есть, посредством культурных достижений. С помощью не данных природой вещей (артефактов), возникших в результате деятельности человека и ставших независимыми от него, он вновь обретает равновесие, которое потерял вследствие своей эксцентричности. Созданные человеком вещи образуют «покрывающую природу сферу»<sup>396</sup>. В их противовесе индивид обретает стабильность и ориентиры. «Поэтому человек, по своей природе и в соответствие со своей формой существования, искусственен; он суть естественно-искусственное существо»<sup>397</sup>. Эксцентричная форма жизни и потребность в завершении (посредством культуры – *Р.Г.*) диалектически создают одно и то же образование. Культура выступает для человека «онтической необходимостью»<sup>398</sup>. Она становится его «второй природой», состоянием «второй наивности»<sup>399</sup>. Искусственность – это средство, с помощью которого человек находится в согласии с самим собой. Без личных достижений человек не способен выжить.

Его эксцентричность и связанная с ней половинчатость, а также потребность в завершённости, становятся непрерывно функционирующим двигателем в порождении внеприродных культурных артефактов. «Реализация» человека исчерпывается, конечно, не в одном деянии (поступке). Более того, он должен вновь и вновь создавать противовесы с тем, чтобы иметь возможность жить в некоем единстве. Поэтому человек каждый раз превосходит однажды созданное. Культура, с одной стороны, есть нечто ставшее, но с другой –

<sup>395</sup> См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 39.

<sup>396</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 43.

<sup>397</sup> Ibid. S. 44.

<sup>398</sup> Ibid. S. 75.

<sup>399</sup> Ibid. S. 80.

развивающееся, становящееся и изменчивое во времени. Культура обладает историей, в рамках которой она, – а вместе с ней и человек, – подвергаются изменениям. В то же время, история культуры – это не только стремительный поток. По критериям сходства культуры различны и имеют собственные пространственно-временные границы. В этом смысле, культуре свойственны фазы, периоды, изломы, сбои и переходы. Ввиду того, что по тем же критериям каждая культура имеет и географические границы, можно говорить об одновременном существовании параллельных культур.

Созидавая себя и мир вокруг себя, человек создаёт культуру в её различных гранях и вариациях. Продукты культуры, составляющие объективный мир человека, в результате отчуждения приобретают определённый противовес и посредством обратной связи влияют на человека и на его внутренний мир. Таким образом, культура в целом и отдельные культурные манифестации в рамках истории становятся условиями возникновения у человека чувства стыда. К тому же культурные достижения очень часто влияют на то, какие события, действия или свойства и с какой интенсивностью вызывают чувство стыда. Оценка стыда как желательного или не желательного феномена, как и связанного с этим способа, выставлять стыд напоказ или скрывать его, зависят, среди прочего, от культурных факторов. Поэтому вариативность форм проявления стыда можно объяснить, используя богатый историко-культурный материал.

### *3.1.1. Теории межкультурных различий чувства стыда*

Исследованию культурных влияний на причины возникновения чувства стыда до сих пор уделялось крайне мало внимания.

Наиболее известный анализ этого феномена принадлежит Н. Элиасу. Чувство стыда он ставил в зависимость от степени межличностных сплетений. Чем прочнее сплетение, тем чаще и интенсивней стыдится человек. Степень сплетения, опять-таки, зависит как от типа политической системы, так и от типа и разнообразия форм поселения и экономики. В этом смысле, Элиас говорит о том,

что с возникновением института государства и сопровождавшей его возрастающей монополизацией власти с XVI в. имел место постоянный сдвиг порога стыда. Большие феодальные поместья позднего Средневековья притягивают к себе всё больше и больше людей; усиливается разделение труда, делавшее их всё более зависимыми друг от друга. И сами эти поместья вступают в более тесные связи друг с другом, ведут торговлю и находятся, тем самым, во взаимозависимости. В это время возникает круговорот функционально разделённых цепочек действий. В то же время, с увеличением новых сообществ растёт необходимость во взаимном надзоре, так как общество в целом очень трудно контролируемо. Кроме того, возросшая плотность межличностных связей вынуждает приспособляться к иному виду предупредительности и подавления аффектов. Бывшие ранее открытыми конфликты и противоречия всё более превращаются во внутренние, и своё выражение находят в чувстве стыда. С прогрессирующим в ходе истории созданием государств и связанными с этим усиливающимися сплетениями индивидов сдвигались и пороги стыда<sup>400</sup>.

По мнению оппонента Элиаса Г.-П. Дюрра, члены традиционных, как правило, малых обозримых сообществ, очень тесно связаны с представителями своих групп. Общение друг с другом носит личный характер, а автономия отдельного индивида сравнительно ограничена. Поэтому, социальный контроль в этих сообществах относительно высок: «Деревенский глаз – это более совершенный инструмент надзора, нежели “тысяча глаз” большого анонимного общества»<sup>401</sup>. В соответствие с этим, неподобающее поведение подвергается пристальному наблюдению близкого окружения и, тем самым, становится причиной стыда. Следовательно, по мнению Дюрра, в традиционных сообществах стыд является сравнительно чаще проявляющимся феноменом. Чем длиннее, в ходе истории, становятся цепочки взаимозависимостей, тем более анонимным и чужим становится другой, тем реже встречает его индивид, но тем слабее и

---

<sup>400</sup> См.: Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб.: Университет. кн., 2001. Т. 1. 332 с.

<sup>401</sup> Durr H.-P. Intimität. S. 35.

социальный надзор. При таком положении дел неподобающее поведение касается другого намного меньше и связано, поэтому, со значительно меньшим стыдом. Возрастающая социальная дистанция, вследствие удлиняющихся цепей сплетения, ведёт к постепенному, но неизбежному ослаблению чувства стыда. Здесь, в противоположность Элиасу, Дюрр аргументирует: «Всё более удлиняющиеся цепочки взаимозависимостей между индивидами, не знакомыми друг с другом или знакомыми поверхностно, не несущими никакой ответственности друг перед другом, в психологическом смысле, являют собой не сплетение индивидов, а их расплетение»<sup>402</sup>. Но он согласен с Элиасом в том, что увеличение социальной дистанции ведёт к снижению порога чувства стыда. Поэтому, чем меньше сообщества по величине, тем чаще, а чем крупнее, – тем реже проявляется стыд его членов. По Дюрру, в рамках европейской культуры в средневековых городах произошло значительное изменение. Эти города были местом, в котором, с одной стороны, разрушались родственные связи, но с другой – разделение труда и растущая мобильность связывали друг с другом всё большее число индивидов; межличностные связи становились более анонимными, поведение имело меньше прямых последствий, а сами его типы принимали более свободные черты. Действительно, для этого исторического отрезка времени Дюрр может привести доказательства сравнительно высокого уровня бесстыдства и безнравственности. Но, в отличие от Элиаса, это характеризуется им не как некий архаичный феномен, а собственно, как временный результат социального изменения и некая тенденция, имеющая своё продолжение вплоть до наших дней.

И Элиас, и Дюрр свою аналитику стремятся подтвердить на примере различных вариантов телесного стыда с опорой на массив историко-культурного материала, причём Дюрр приводит не только обширный, но и более убедительный материал. К тому же, его наблюдения согласовываются с современными

---

<sup>402</sup> Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 15.



тенденциями общественного развития, в соответствие с которыми «классические» сферы стыда, касающиеся тела человека, теряют своё былое значение<sup>403</sup>.

Насколько возможен перенос результатов таких исследований на иные разновидности стыда – остаётся открытым вопросом. Возможно, они находятся в связи с совершенно иными факторами культурного влияния. Но трудность такого переноса характеризует общую проблематику анализа культурных влияний на ощущения стыда. На наш взгляд, данная трудность является основной причиной неразработанности этого научного направления.

Действительно, межкультурные различия в поведении, обусловленном чувством стыда, можно также рассматривать как качественные различия. С помощью такого подхода можно пренебречь спецификой лишь одной разновидности стыда и рассматривать всю гамму ощущений стыда в целом. На этом основании, межкультурные различия можно описывать как сдвиги отдельных форм и разновидностей этого чувства. Таким образом, культуры различаются не посредством наличия или отсутствия – или большей или меньшей степенью проявления чувства стыда; они отличаются тем – какие формы и разновидности стыда в той или иной культуре являются доминирующими.

Такого подхода в описании межкультурных различий придерживается Ж.-К. Болонь. По его мнению, стыд – это универсальный феномен, формы проявления которого, при сравнении культур, всё же, разнятся. При этом культуры различаются по тому, какие формы стыда являются для них характерными. В историческом процессе такие отличия проявляются как следующие друг за другом доминанты различных форм стыда. При этом, соответственно, доминантные формы стыда не исчезают вовсе, а переходят, так сказать, на второй план, то есть утрачивают своё первостепенное значение. «Каждый индивид, в рамках той же культуры, несёт в себе всю систему ценностей, но, в соответствие со своим характером, может вычеркнуть тот или иной ценностный аспект. Каждая цивилизация, опять-таки, производит синтез

---

<sup>403</sup> См.: Гергилов Р.Е. Теория цивилизации Н. Элиаса: Критика и перспективы // Вопросы культурологии. 2007. № 5. С. 16–19.

этих форм проявления чувства стыда, причём она делает акцент на одной части поля, оставляя без внимания другие»<sup>404</sup>. Историческое чередование этих форм стыда происходит не линейно, а циклично, поскольку та или иная форма стыда существует как до, так и после периода своего доминирования, то есть, она может проявляться вновь и вновь. Это выражается в том, что в определённом месте, – например, в храме – запрещено то, что в других местах разрешено. Это же чувство стыда, посредством религии иудаизма и христианства, переходит в религиозное чувство: «Человек наг, Бог в одеждах»<sup>405</sup>. Религиозное чувство стыда выражается, например, в посещении в подобающем одеянии того или иного публичного учреждения. В эпоху Ренессанса доминирует условное чувство стыда. «Оно больше не опирается на обычную наготу и сексуальность, как таковые, а требует их преобразования посредством художественного преображения»<sup>406</sup>. В XVII веке господствует социальное чувство стыда, чувство, которое чётко определено в рамках общественной иерархии. XVIII век придерживается мифа о райской беззаботности в сфере стыда. В XIX веке возникает индивидуальное, то есть, интериоризованное чувство стыда. XX век, считает Болонь, определяется общей тенденцией бесстыдства.

К сожалению, у Болонья отсутствует не только систематический анализ культурных факторов влияния, с которыми связано варьирующее доминирование различных форм стыда. Проблематичным выглядит и исследовательский выбор форм стыда. Неудовлетворительным остаётся не только содержательная определённость этих форм; неясным представляется и выбор критерия их различия. Более того, исторический материал, привлекаемый французским культурологом, почти не применяется им для подтверждения своего тезиса об изменяющихся доминантах различных форм стыда. Кроме того, Болонь использует этот исторический материал – независимо от упомянутого тезиса – для изложения истории эволюции стыда в стиле Н. Элиаса. По его мнению, телесный

---

<sup>404</sup> Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 369.

<sup>405</sup> Ibid. S. 379.

<sup>406</sup> Ibid. S. 384.

стыд возникает в стенах средневековых монастырей; в XVII и XVIII веках его значение усиливается, в XX-м – в отличие от элиасовской трактовки – вновь ослабевает.

Тезис о том, что межкультурные различия чувства стыда основаны на сдвигах форм этого феномена, присутствует лишь лапидарно в работе М. Рауба. В зависимости от изменения социокультурных ценностей изменяются разновидности форм его выражения; место эмоционально ослабевших форм стыда тут же занимают новые. Например, в исторически более ранних культурах телесный стыд выражался, в основном, как стыд наготы, в то время как в современной культуре недостаточный уход за телом и (мнимое) несоответствие идеалу красоты может стать поводом для стыда<sup>407</sup>.

В рамках таких трактовок стыд проявляется не столько особо типичным феноменом для одних культур, сколько нетипичным (нерелевантным) для других. Более того, в рамках истории культуры доминируют, соответственно, одни формы стыда, без полного исчезновения других. Формы стыда, имевшие в более ранних культурных эпохах мало значения или совершенно новые формы, существуют наряду с доминантными или, со временем, занимают их место. Можно, всё ещё, говорить о количественных различиях отдельных форм стыда, как это делает Г.-П. Дюрр на примере демонстрации ослабления стыда наготы со средних веков до эпохи модерна. К вопросу о количественных различиях телесного стыда в частности, или стыда в целом, в рамках этого подхода трудно что-либо добавить.

### *3.1.2. Поводы стыда в культурном сравнении*

Описанные наблюдения причин стыда в межкультурном сравнении создают видимость того, будто определённые причины стыда в одних культурах совершенно неизвестны, в то время как в других они вызывают сильный стыд. Многие причины стыда и поводы для его проявления, как таковые, известны во

<sup>407</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 36.

всех культурах или, по крайней мере, вполне представимы, хотя и выражены они с разной интенсивностью.

Если в качестве сравнительного масштаба взять близкую нам европейскую культуру, то, несмотря на её богатство, некоторые причины, вызывающие чувство стыда в иных культурах, её представителям покажутся совершенно неизвестными или по меньшей мере странными. Немецкий антрополог А. Петерсен описывает поведение жительниц анатолийской деревни: «Женщины стыдятся есть и пить в присутствии мужчин, не являющихся их родственниками. Однако в этой деревне не считается странным, если к столу, за которым находятся один или два посторонних человека, их приглашают собственные мужья. Чаще всего, они отклоняют такие приглашения под каким-либо предлогом. Если же избежать застолья в присутствии посторонних мужчин нет никакой возможности, они, закрывая краем платка свои лица от взглядов этих мужчин, садятся за стол»<sup>408</sup>. Стыд принимать пищу в собственном доме (в присутствии посторонних мужчин) женщине, выросшей в европейской культуре, кажется совершенно непонятным и чуждым. Также незнакомы среднестатистическому европейцу и некоторые причины стыда жителей корейской деревни. «Что касается межличностных отношений, – пишет З. Ли, конфуцианство содержит пять основных правил: честность между правителем и подданными; любовь родителей и детей; отличие мужа от жены внутри семьи; доверительные отношения между друзьями; порядок в отношениях старших и младших. Эти пять добродетелей превратились в критерий оценки поведения каждого человека. Поэтому, не соблюдение этих правил для корейца является постыдным»<sup>409</sup>.

Но в целом, обычно, межкультурные различия относительно причин стыда и поводов выглядят не столько как различия в наличии или отсутствии стыда, сколько в разнице его интенсивности. Если, например, ознакомиться с текстом более чем двухтысячелетней давности и принадлежащим совершенно иной культуре, содержащим перечень поводов для переживания стыда, многие из них

<sup>408</sup> Petersen A. Ehre und Scham. S. 15.

<sup>409</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 75–86.

покажутся нам знакомыми. Автор этого текста Аристотель определяет стыд, в первую очередь, как «боль и беспокойство»<sup>410</sup>.

Прежде всего, проявления стыда, связанные с телом, в межкультурном сравнении различаются лишь своей интенсивностью и выступают, поэтому, как некая универсалия. То, что такие универсальные причины стыда вообще могут существовать, объясняется почти идентичным строением тела каждого человека и тем, что каждый из нас, в силу своего способа существования, в принципиально схожем виде соотносится со своим телом<sup>411</sup>. Вместе со своим телом, в схожем виде мы можем переживать наши внутренние противоречия и кризисы идентичности.

В этом смысле, Дюрр обнаруживает универсальность разновидностей телесного стыда и выявляет количественные различия в ходе межкультурного сравнения. Так, например, генитальный стыд у представителей обоих полов – это явление, известное каждой культуре. Однако выражается он по-разному<sup>412</sup>. В то время как в большинстве культур гениталии постоянно прикрыты или, как минимум, существуют запреты на их разглядывание, в современной европейской культуре налицо послабления в этой области. Существование нудистских пляжей и совместных бань тому пример. Однако, видимость гениталий и в эпоху модерна, в большинстве случаев, сопровождается чувством стыда. Также обстоит дело и с видимостью женской груди, связанной во всех культурах с чувством стыда, хотя и здесь налицо различные уровни порога стыда. Некоторые физиологические функции тела – менструация, беременность, роды или кормление грудью – по сути своей универсальные причины стыда. Однако, если в некоторых культурах причиной стыда может быть беременность, так как, она указывает на предшествующий этому коитус, то у современных европейских женщин это постыдно лишь по эстетическим соображениям. Да и стыд, связанный с

<sup>410</sup> См.: Аристотель. Риторика // Античные риторика. М.: Издательство Московского университета, 1978. С. 145.

<sup>411</sup> Об отношении человека к своему телу см. также: Imhof A.E. Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute. München: C. H. Beck, 1983. – 279 S.

<sup>412</sup> См. об этом: Duerr H.-P. Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. Bd. 3. 742 S.

кормлением грудью тоже изменился. Если в более ранних культурах этот процесс вызывал сильное чувство стыда сам по себе, то в эпоху модерна лишь публичное совершение этого акта считается постыдным. Тот факт, что большинство представительниц европейской культуры в момент кормления грудью, всё же, уединяются, говорит об изначальной связи этой процедуры со стыдом. Дюрр пишет о женщинах эпохи Нового времени: «Они считали это “скотским” или просто очень “телесным” и сугубо интимным». Так, например, английская королева Виктория расценивала не только кормление грудью, но и роды не иначе как «скотство»<sup>413</sup>. В рамках современной европейской и североамериканской культур также существуют различия в восприятии процедуры кормления грудью. Так у американок эта процедура вызывает большее чувство стыда, чем у европейек. Телесные выделения – с их количественными различиями – также являются универсальными причинами стыда, равно как и факт наблюдения за такими процессами.

### 3.2. Теории историчности стыда

С тезисом о том, что стыд – это вневременной и присущий всем культурам феномен, согласны далеко не все. По мнению одних, считающих стыд чисто историческим преходящим явлением, он не типичен для всех существующих и ранее существовавших сообществ. Налицо две вариации такого подхода. Одна из них считает, что стыд возникает в определённой точке истории и растёт с неким постоянством. Другая, альтернативная позиция, в соответствии с которой стыд, по сравнению с чувством вины, в ходе исторического процесса исчезнет или, как минимум, потеряет своё значение. Оба варианта историчности стыда конструктивно схожи: в их основание заложено эволюционное понимание истории. По тому, интерпретируется ли стыд как «низший» или «высший» феномен, он возникает в определённый момент истории и затем, по прошествии

---

<sup>413</sup> См.: Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 440.

веков, усиливается или ослабевает, с тем, чтобы, в конечном счёте, вовсе исчезнуть.

### *3.2.1. Историческое возрастание стыда*

Точка зрения о том, что интенсивность проявления стыда в ходе истории усиливается, наиболее отчётливо выражена немецким культурологом и социологом Н. Элиасом<sup>414</sup>. Изменения ощущения стыда Элиас встраивает в общий процесс прогрессирующей цивилизации человека – процесс, который с периода позднего средневековья, и особенно с XVI-XVII веков, основательно изменил западноевропейскую культуру, а в наши дни достиг своего (предварительного) апогея<sup>415</sup>. Процесс цивилизации западноевропейского человека характеризуется, в первую очередь, возрастающим контролем за аффектами и влечениями, следовательно, усиливающимся самодистанцированием и самоконтролем, посредством возрастающего опосредования индивида к самому себе и к Другому<sup>416</sup>. Следствием такой интернализации принуждений является то, что хотя число напряжённых ситуаций и конфликтов между людьми снижается, в самом же индивиде – увеличивается. То, что в то же время границы стыда сдвигаются, – то есть стыд возрастает, – не случайно. Стыд – это типичная форма этих новых внутренних конфликтов. Он – суть «страх социальной деградации», то

<sup>414</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. Bd. 1–2. Сходной позиции придерживается и М. Шелер, утверждавший, что в ходе «возрастающего культурного развития» стыд стремится к более высоким формам: «Культуру производит не ослабление чувства стыда, а лишь медленный переход основанных на обычаях и нравах выражений стыда от насильственных к более обходительным формам и от явных телесных выражений стыда к более душевным» (Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S.35).

<sup>415</sup> Процесс цивилизации Элиас характеризует как «изменение поведения и ощущений человека в совершенно определённом направлении. Это изменение, в целом, происходит незапланированно; однако оно осуществляется со свойственным ему порядком» (Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. Bd. 2. S. 312–314).

<sup>416</sup> К этой мысли Элиас, вероятно, пришёл, ознакомившись с работой З. Фрейда «Неудобства культуры» (Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/Main [etc.]: Fischer, 1955). Фрейд исходит из того, что пра-человеку, в отличие от «человека культуры» ограничения влечений были не известны; мысль, которую, в отличие от Элиаса, он, однако, не переносил на «примитивные народы» (см.: *ibid.*, s. 153).

есть «жестов превосходства других», которые проистекают не из угрозы насилия со стороны другого, а из самопринуждения<sup>417</sup>. Это основано на согласовании мнения Другого с собственным сверх-Я, с «аппаратом самопринуждения». Внутренние страхи стыда восходят к конфликту, к которому индивид привёл своё отношение с частью своей самости, репрезентирующей общественное мнение; этот конфликт – часть его собственной душевной экономики; он сам признаёт себя побеждённым<sup>418</sup>. То, что в ходе цивилизационного процесса следование социальным нормам и заповедям всё менее вынуждается посредством внешнего властного давления, а в большей степени «изнутри» с помощью самопринуждения, является результатом всё возрастающего влияния стыда.

К самопринуждению относится также и работа над аффектами и влечениями. О том, что «волны стыда», начиная с XVI столетия, становятся всё большими, свидетельствует возрастающий перенос аффектов и влечений в формирующуюся приватную сферу жизни<sup>419</sup>. С выделением из публичной сферы сексуальность, нагота или отправление телесных функций впервые становятся делом интимным, которого человек стыдится<sup>420</sup>. Всё, что человек ощущает в себе как относящееся к миру «животных», теперь переносится «за кулисы».

Причины этого эволюционного хода истории как возрастающего процесса цивилизованности Элиас локализует в определённых социальных изменениях<sup>421</sup>. Растущий самоконтроль человека становится выигрышным в исторической ситуации начала роста государств и растущей монополизации власти, усиливающегося сплетения становящихся всё большими групп людей. В то же время эти сплетение свидетельствуют об усиленной зависимости индивида от других на основании дифференциации социальных функций; возрастает

<sup>417</sup> Об определении стыда Элиасом см.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 397.

<sup>418</sup> Ibid. S. 398.

<sup>419</sup> См.: Гергилов Р.Е. Эволюция частной и публичной сфер жизни европейского человека // Обсерватория культуры. 2008. №3. С. 114–120.

<sup>420</sup> Подробнее об этом см.: Гергилов Р.Е. Восприятие наготы в массовом сознании // Человек. 2015. №6. С. 49–60.

<sup>421</sup> Основным стремлением теории цивилизации Элиаса разработать и представить взаимосвязи личностных и социальных структур.



количество людей, с которыми он должен согласовывать свои действия. Такая ситуация с необходимостью требует переформатирования человеческих взаимоотношений в направлении спокойного, сдержанного, вежливого поведения на основе сильного аппарата самопринуждения. Чем сильнее индивид может контролировать и гасить свои аффекты, тем лучше протекает его совместная жизнь с другими, тем больше он имеет социальных преимуществ по сравнению с индивидами с более слабым аппаратом самопринуждения. Ощущение стыда возникает вместе с новым масштабом и видом взаимодействующих межличностных сплетений и зависимостей. Чем длиннее становятся функциональные цепочки действий между индивидами в ходе следующих столетий, тем сильнее внешние принуждения превращаются в самопринуждения – и тем больше страх перед нарушением социальных запретов приобретает характер стыда<sup>422</sup>. Ввиду того, что в эпоху глобализации цепочки действий акторов всё более удлиняются, цивилизационный процесс движется дальше в этом направлении, и пороги стыда повышаются<sup>423</sup>.

Но теория цивилизационного процесса и эволюционно протекающего развития стыда – как то, что касается их мысленного начального пункта, так и их (предварительного) конечного пункта – сегодня кажется малоубедительной. Так современность в описанных Элиасом сферах сексуального и наготы выступает не как высший пункт развития стыда.

Напротив, эти варианты стыда (как минимум в их классической форме) в последние десятилетия настолько сильно и постоянно теряют своё значение, что элиасовская интерпретация этого развития как – не нарушающих цивилизационный процесс – «колебаний», «определённых ослаблений», «лёгких оттоков» выглядит недостаточной<sup>424</sup>. Однако сомнение вызывает представление о

<sup>422</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 398.

<sup>423</sup> См. также: Гергилов Р.Е. Ребёнок в эволюционном процессе Н. Элиаса // Ребёнок в современном мире. Культура и детство: материалы X Международной конференции, 16-18 апреля 2003г. СПб.: СПбГПУ, 2003. С. 249–251.

<sup>424</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. Bd. 1. S. 257. «Налицо некоторое ослабление в рамках однажды достигнутого стандарта» (ibid., S. 190). Относительно ощущения стыда, то

цивилизационном процессе и постоянно повышающемся пороге стыда не только в плане его предварительного конечного пункта, то есть современности, но и его исходного пункта. Тезис Элиаса о том, что в полной мере процесс цивилизации стал проявляться лишь в XVI веке, и, таким образом, лишь с этого момента времени внешне проявляется у человека чувство стыда, не выдерживает критики<sup>425</sup>. Во-первых, описанное Элиасом условие возникновения чувства стыда – способности самодистанцирования, моделирования влечений и аффектов, способность интернализации – есть не что иное, как то, что вообще свойственно способу существования человека, ввиду его эксцентричного позиционирования. То есть существо, лишённое этих способностей, не может именоваться «человеком». В этом смысле человек – существо цивилизованное не столько с эпохи позднего средневековья, сколько с самого его возникновения.

Это теоретическое положение было впоследствии доказано чрезвычайно богатым эмпирическим материалом Г.-П. Дюрра<sup>426</sup>. Этот пятитомник направлен на опровержение тезиса цивилизационного процесса Элиаса. По Дюрру, не существует никакой эволюционно протекающей истории (стыда) человека. В целях доказательства Дюрр проверяет используемые Элиасом источники и показывает, что они либо вообще отсутствуют, либо не являются репрезентативными, или же могут быть по-иному интерпретированными. Для

---

современность не вводит никаких новых дополнений, а возможны лишь на основе очень высокого и (привычном технико-институциональном смысле) зафиксированного уровня самоконтроля влечений, некоторые колебания. На этом уровне человек, не особенно опасаясь, может позволить себе незначительное ослабление поведенческого стандарта и некоторые вольности. Эти послабления реализуются под влиянием таких социокультурных лозунгов как: ««возрастающая мобильность общества», «распространение спорта», и «относительно более ранний уход молодёжи из семей»» (ibid., S. 226).

<sup>425</sup> Элиас нигде явно не высказывается против тезиса о том, что западноевропейский человек более ранних эпох, как и «примитивный» человек, не ведал никаких ограничений и чувства стыда. Он лишь говорил, что «манифестации аффектов средневекового человека, в целом, были более спонтанными и произвольными, чем таковые в поздние времена. Но этот человек, ни в коем случае, в каком-то абсолютном смысле, не являлся вольным и социально не моделированным. В этом смысле, никакой нулевой точки не существует. «Человек без ограничений – это фантом» (Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 1. S. 298). Однако в противоположность этому, в своих выкладках Элиас характеризует домодернового «примитивного» человека как (отталкивающее) бесстыдное существо.

<sup>426</sup> См.: Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988–2002. Bd. 1–5.

большей убедительности Дюрр говорит о том, что как его тезис, так и его интерпретация источников основываются на несравненно большем материале. На основе этнологических, историко-культурных и антропологических исследований и наблюдений Дюрр достаточно убедительно показывает, что как человеку в канун Нового времени, так и «примитивному» человеку присуще достаточно сильное моделирование аффектов и влечений, а также связанное с ними чувство стыда. Они соответствуют не какому-то иному стандарту, как это считает Элиас; они не менее сильные, не редко даже сильнее выражены, чем в современных обществах. Особенно решительно Дюрр отвергает основной тезис Элиаса о том, что поведение человека в канун Нового времени, на основании отсутствующей у него способности интернализации, почти исключительно определялось внешним принуждением. Эта мысль оспаривает наличие у членов этих сообществ соответствующих норм. Поэтому следует иметь в виду, что властная элита принуждала людей придерживаться норм, которые были им чужды<sup>427</sup>. Этот тезис Дюрр считает неубедительным, и следовательно неприемлемым<sup>428</sup>.

Трактовку историчности стыда, в соответствии с которой этот феномен возникает на определённом историческом отрезке времени и затем постоянно усиливается, доказательно подтвердить невозможно. Но как обстоит дело с

---

<sup>427</sup> См.: Duerr H.-P. *Der erotische Leib*. S. 385.

<sup>428</sup> Так Дюрр, используя большой массив данных, показывает, что домодерновый человек не просто конформно вёл себя по отношению к окружению, но и соответствующие нормы действительно интернализировал. Он приводит ответ деревенского жителя с острова Таити на вопрос этнолога, при каких обстоятельствах он обычно стыдится: «Видят ли люди или нет – если я действительно что-то хочу сделать, я сделаю. Я не боюсь людей. Это не зависит от того, говорят обо мне люди или нет. Я не стану делать того, что запрещено – арофа не даст мне этого сделать» (арофа – это “внутренняя инстанция”, “совесть”, запрещающая человеку что-либо делать, независимо от того, получится у него это или нет) (Duerr H.-P. *Der erotische Leib*. S. 386). Представление о норме, лишь как о простой конвенции близко предположению, что индивиды за пределами своей социальной группы и её контролирующих инстанций с большой вероятностью без помех нарушают нормы этой группы; предположение, для подтверждения которого мы не находим у Дюрра никаких данных (см.: *ibid.*, S. 387). Подробнее об этом см. также: Duerr H.-P. *Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002. Bd. 5. 873 S.; *Idem. Ibid.* S. 76. С другой стороны, современный человек не в состоянии целиком овладеть своими агрессивными склонностями. Именно это является предметом исследования третьего тома его «Мифа процесса цивилизации», содержащего огромный массив тому примеров (см.: Duerr H.-P. *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. Bd. 3. 742 S.).

противоположным взглядом, рассматривающим стыд как исторически исчезающий феномен?

### *3.2.2. Историческое пренебрежение стыдом*

Тезис о том, что стыд свойственен ранним социальным формам, – причём определением «ранние» обозначаются как древние, так и недалеко отстоящие по времени от нас сообщества, – относится к идеям, вышедшим из американской культурной антропологии. Она различает два типа культур. «Культуры стыда», с одной стороны, «культуры вины» – с другой, характеризуются, соответственно, характерным чувством, то есть его доминированием.

При этом все домодерновые общества характеризуются как «культуры стыда», особенно азиатские общества и «примитивные» сообщества «наивной Америки», океанические и африканские культуры, а также и античные культуры. Культурам вины соответствуют современные европейские и североамериканские общества<sup>429</sup>. В качестве критерия различия того, идёт ли речь, при рассмотрении того или иного общества, о культуре стыда или вины, служит способ, с помощью которого социальные нормы согласовываются с индивидуальным поведением. Немецкий исследователь Г. Летен резюмирует это различие следующим образом: «культуры стыда» названы антропологией культурами, в которых индивиды ведут себя конформно лишь в соответствии с принуждениями, исходящими со стороны социального окружения. В этих обществах самоуважение играет важную роль, честь является ключевым словом, оценка другим занимает место самооценки; субъективные мотивы не имеют особого значения для публичного суждения<sup>430</sup>.

<sup>429</sup> См., например: Mead M. *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. New York: McGraw-Hill, 1937. P. 493. З. Неккель замечает: «Точнее говоря, на честь называться “культурами вины” претендуют не все современные общества Запада, а лишь те, в которых на протяжении всей истории культуры религиозная совесть была настолько сильно индивидуализирована, как в англосаксонском, так и европейском континентальном протестантизме. Католические и православные регионы Европы, вряд ли, можно описывать как “культуры вины”» (Neckel S. *Status und Scham*. S. 258).

<sup>430</sup> См.: Lethen H. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994. S. 32.

Решающими в культурах стыда являются не «внутренние» размышления и чувства, а «воспринимаемое бытие». Ввиду зависимости от мнения Другого выводится особая потребность таких культур в самоинценировании и маскировке как защите от посторонних глаз. Напротив, суть культур вины состоит в том, что индивид и при отсутствии внешней инстанции санкции ведёт себя в соответствие с нормами. Здесь внешние принуждения проявляются в виде самопринуждений, а стыд – преобразованным в вину<sup>431</sup>. Классическое изучение культур стыда и вины было предпринято этнологом Р. Бенедикт<sup>432</sup>. Она сравнивает классическое японское общество с североамериканским и определяет первое как культуру стыда, а последнее – как культуру вины. По её мнению, в Японии важнейшей социальной санкцией выступает стыд. Ввиду отсутствия «внутренних» контролирующих инстанций регулирования поведения, соблюдение социальных норм обеспечивается только «извне», посредством социума, общественного мнения, обсуждающей и осуждающей публики. Стыд действует как регулятор межличностных отношений, как «исток» и «двигатель» хорошего поведения. При этом то, что следует понимать под «хорошим поведением», устанавливает общественное мнение; «внутренний» оценочный масштаб здесь не работает. На этом основании культуры стыда ориентированы также на конформность. Во избежание стыда индивид в своём поведении старается придерживаться норм и ожиданий социума. Но ввиду того, что поведение санкционируется лишь извне, стыд может проявляться всегда там, где об этом поведении известно публике. В отличие от японского, североамериканское общество в форме вины обладает «внутренней» контролирующей инстанцией, то есть оценочным механизмом. От «внешней» контролирующей инстанции можно, по большей части, отказаться. В качестве аппарата санкций место стыда здесь занимает чувство вины, базирующееся на «внутренней» совести. Так как индивид сам может определять, что хорошо, а что

---

<sup>431</sup> О различии культур стыда и вины см.: Neckel S. Status und Scham. S. 48; Lethen H. Verhaltenslehren der Kälte. S. 32.

<sup>432</sup> См.: Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: Наука, 2007. 360 с.

плохо, он должен в меньшей степени ориентировать своё поведение на общественное мнение; он действует более ответственно; в то же время чувствует себя виновным и в том случае, если о его поведении никому не известно. Посредством вины он сам налагает на себя санкции. Таким образом, здесь вина занимает то место, которое в японской культуре занимает стыд. Явным историческим характером обладают «культуры стыда» по мере более глубокого знакомства с повседневностью социумов, отстоящих от нас далеко по времени. Так античная культура, по разным параметрам, определяется как «культура стыда». Немецкий историк античности Э. Доддс отличает («более древнюю») «гомеровскую культуру стыда» от «культуры вины классического периода» истории Греции<sup>433</sup>. По Доддсу, важнейшее этическое значение стыда во время Платона перешло к вине. Ряд других исследователей, – среди них и А. Эдкинс, – напротив, считают, что древнегреческая культура в целом ближе к культуре стыда, нежели вины; лишь сознание модерна смогло впитать в себя моральную вину<sup>434</sup>. Более осторожно аргументирует Ф. Штегер, обыгрывая противоположность «внутреннего» и «внешнего» стыда, причём, «внутренний стыд» проявляется там, где у других авторов проявляется вина. Штегер пишет: «Исходный пункт греческого стыда создаёт, более или менее, стабильную систему ценностей, которая извне вызывает у индивида “робость” и регулирует её моральную легитимацию. Примерно с 700-х годов до Р.Х. этот исходный пункт “робость” медленно дополняется эйдосом, который порождает изнутри, из себя самого как личности»<sup>435</sup>.

<sup>433</sup> См.: Dodds E.R. *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. S. 15–17. Правда, у Доддса смягчены резкие разграничения этих категорий. Своим размышлениям он предпосылает следующее замечание: «Во-первых, я использую это обозначение (культура стыда и культура вины – *Р.Г.*) чисто описательно, не предпосылая никакой теории культурных циклов. Поэтому, я признаю, что это различие является относительным, так как, в действительности многие типы поведения, свойственные культуре стыда, присутствуют как в архаике, так и в классический период. Переход имеет место, но происходит он лишь постепенно и не полностью» (*ibid.*, S. 17).

<sup>434</sup> См.: Adkins A.W.H. *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. London: Constable, 1970. 312 p.

<sup>435</sup> См.: Kühn R., Raub M., Titze M. *Op. cit.* S. 62–64.

Идея эволюционного следования чувств вины и стыда широко распространена, прежде всего, в психологии<sup>436</sup>. Эта идея, вероятно, восходит к З. Фрейду, сформулировавшему в рамках онтогенеза различные стадии сознания вины: «социальному страху», возникшему вследствие существования какого-то внешнего авторитета, лишь позднее следует настоящая совесть и чувство вины. Они выстраиваются на основе существующего сверх-Я, в котором этот авторитет интернализирован. Эту последовательность Фрейд, в дальнейшем, переносит на развитие культуры, которая, в свою очередь, покоится на «всё возрастающем усилении чувства вины»<sup>437</sup>. В рамках такой последовательности стыд, по отношению к вине, выглядит не только более ранним, но и менее развитым «низшим» феноменом; вина же относится к более развитому, более зрелому, соответственно «культурному человеку» (Фрейд) феномену. В то время как ощущение стыда основано на таких простых внешних факторах, как суждение других, чувство вины возникает на базе интернализации с помощью внутренних факторов, прежде всего, посредством угрызений совести<sup>438</sup>. Переход от культуры стыда к культуре вины характеризуется восхождением к более высокой ступени

---

<sup>436</sup> По Эриксону, стыд проявляется на втором и третьем году жизни, а вот вина в два последующих года (см.: Erikson E.H. *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit // Erikson E.H. Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. S. 76–78*). Т. Бастиан также пишет: «Индивидуально-генетически стыд старше вины, он возникает не “одновременно” с ней. Но обычно стыд достаточно активно превращается в “зрелую” вину, так как она, очевидно, более выносима» (Bastian T. *Der Blick, die Scham, das Gefühl. S. 39*). По Г.-Т. Леману, стыд «более первичный принцип»; в соответствие с этим, он характеризует культуру стыда, по сравнению с культурой вины как более древнюю (см.: Lehmann H.-T. *Das Welttheater der Scham. Dreißig Annäherungen an den Entzug der Darstellung // Merkur. 1991. N. 45. S. 827*).

<sup>437</sup> Freud S. *Das Unbehagen in der Kultur. S. 164*.

<sup>438</sup> О. Г. Дробницкий тоже пишет, что стыд является промежуточной ступенью при интернализации ответственности индивида перед обществом. По его мнению, индивид сначала стыдится действий, осуждаемых обществом, затем «...интернализует внешнее осуждение и относится к своим действиям так, как на них обычно реагируют окружающие», затем выступает в роли беспристрастного судьи, пытаясь достигнуть внутренней удовлетворённости, и лишь затем, осознав, что «...должен поступать правильно не ради себя, а ради других, ради общества или во имя такой идеи (скажем, гуманности, справедливости), ради которой стоит пожертвовать собой, даже удовлетворённостью собой», приходит к совести (см.: Дробницкий О. Г. *Моральная философия: Избр. труды. М.: Гардарики, 2002. С. 497–498*).

развития<sup>439</sup>. Культуры стыда проявляются как переходные стадии к более развитым культурам вины. Они находятся в начале эволюционного процесса, чтобы затем перейти в культуры вины, в которых стыд функционально сменяется чувством вины. При этом обращает на себя внимание тот факт, что число упоминаемых культур стыда намного превышает количество культур вины. Даже в наши дни большинство сообществ не достигли стадии культуры вины. Постепенное исчезновение стыда в ходе возрастающей модернизации, развития и интенсификации чувства вины, противоречит позиции Элиаса, в соответствии с которой стыд в ходе исторического развития усиливается. Тем не менее, у обеих трактовок историчности стыда схожая аргументация. В них история предстаёт как постепенный переход от внешних принуждений к самопринуждениям. Различие состоит лишь в том, что для Элиаса стыд свидетельствует о наличии самопринуждений, для Бенедикт – вины<sup>440</sup>.

На этом основании критика её позиций очень сходна с критикой позиций Элиаса. Ничто не говорит о том, что человек до эпохи Нового времени или «примитивный» человек не обладал способностью интернализации и самопринуждения. Так Дюрр говорит о том, что японцы, как типичные представители «культуры стыда» вполне различали «стыд перед Другим (kochi) и стыд перед самим собой (shichi)»<sup>441</sup>. Против возможного существования «культур стыда» возражает и философ Б. Виллиамс: «Если всё заключается в страхе быть обнаруженным, тогда мотив стыда вообще не был бы интернализирован. Никто не обладал бы де-факто характером, и идея культуры стыда, то есть взаимосвязанной системы регулирования поведения, была бы совершенно непонятной»<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> В этой связи А. Хеллер пишет: «Так как угрызания совести являются не регулирующим чувством отклонения от привычных правил, а отклонением от мною воспринятых моральных норм, они, несомненно, они находятся на более высоком уровне, чем аффект стыда» (Heller A. Theorie der Gefühle. S. 112).

<sup>440</sup> Проводя сравнительный анализ позиций Бенедикт/Мида и Элиаса, З. Неккель пишет: «Как здесь (у Бенедикт и Мида – *Р.Г.*) вина сменяет стыд, так и там – у Элиаса – стыд сменяет насилие» (Neckel S. Status und Scham. S. 137).

<sup>441</sup> Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 77.

<sup>442</sup> Williams B. Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral. Berlin: Akademie, 2000. S. 95.



Виллиамс показывает, насколько древнегреческая культура уже в своих ранних фазах обладала пониманием вины и уже к концу V века до н.э. «проводила различие между стыдом, следующим лишь общественному мнению и стыдом, выражающим истинное убеждение индивида»<sup>443</sup>.

Таким образом, фактор интернализации принуждений не подходит в качестве критерия различия культурных типов. По мнению немецких психологов Г. Пирса и М. Зингера наличие внешних и внутренних контролирующих инстанций ещё не давало возможности осмысленно различать чувство стыда и чувство вины<sup>444</sup>. По Пирсу, при рассмотрении этих двух чувств, речь идёт о разных, но вовсе не строго разделённых феноменах; более того, они находятся в сложных взаимоотношениях<sup>445</sup>. Это говорит о том, что нарушение норм может вызвать как чувство стыда, так и вины, нередко даже оба эти чувства одновременно. Зингер добавляет, что как конкретное, так и интернализированное присутствие Другого может спровоцировать эти чувства. При таком взаимоотношении этих чувств трудно сказать, что одно из них (вина) в ходе истории должно сменить другое (стыд); более того, оба эти чувства всегда находятся в распоряжении человека. Поэтому, с самых первых шагов своего исследования Пирс и Зингер отвергают существование «культур стыда» и «культур вины». Они ссылаются при этом на данные этнологического проекта Чикагского университета, исследовавшего пять индейских сообществ (и одну коммуну) на среднем Западе США. Данные показывают не только то, что в рамках групп индейцев существует чёткие различия переживания стыда и вины, но и то, что в каждом из этих сообществ вина играет большую роль. На этом

---

<sup>443</sup> Ibid. S. 111. Дюрр цитирует Демокрита: «Не следует стыдиться других больше, чем самого себя и точно также творить поменьше зла, узнает ли об этом всё человечество или никто. Более того, чаще всего следует стыдиться самого себя» (Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 71).

<sup>444</sup> См.: Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study. New York: Norton, 1971; особенно Singer M.B. Guilt cultures and shame cultures. P. 59–61.

<sup>445</sup> Стыд, например, может быть скрытым и выступать в качестве вины. Это, опять-таки, зависит от характера личности, почувствовавшей в определённой ситуации стыд или вину; во многих случаях эти два чувства сопровождают друг друга.

основании они отвергают простое отнесение «примитивных» сообществ к культурам стыда.

Однако не только универсальное наличие вины противится мысли о «культурах стыда» и «культурах вины». Стыд, в свою очередь, тоже свойственен не только старым, но и современным обществам. В последнее время выдвигаются тезисы, в соответствии с которыми, некоторые аспекты современных социумов следует интерпретировать как культуру стыда. Так, например, Г. Летен спрашивает, не следует ли рассматривать некоторые аспекты функционирования немецкого общества 1920-х годов как выражение культуры стыда<sup>446</sup>. Безусловно, следует учитывать наличие стыда и в современных сообществах. Даже если он в определённых сферах и ослабевает, в целом это чувство не исчезает. С этим обстоятельством сталкивается и сама Р. Бенедикт. Однако для того, чтобы иметь возможность и дальше придерживаться своего тезиса, она несколько иначе определяет чувство стыда в современных обществах, а именно как действующее бессознательно. По Бенедикт, стыд возникает вне «сферы вины» и является стыдом за такое неправильное поведение, которое не следует понимать в узком смысле как грех, а лишь как бестактность, несоответствующую одежду или не сдержанное обещание<sup>447</sup>. Тем не менее, современному человеку известны чувства стыда за ложь, уголовное правонарушение, или за сознательное нанесение кому-либо психической боли, – то есть за поступки, за которые у него возникает чувство вины. И такой вариант историчности стыда, в соответствии с которым в

---

<sup>446</sup> Пережитое в годы первой мировой войны было переработано не в ритуалах культуры вины; более того, совесть была передана снова внешним инстанциям, например, военному командованию; вину искали не внутри, а снаружи; в этом случае, частично отказали механизмы интернализации. Летен констатирует некий кризис «культуры совести», снова требующий «внешней манифестации “культуры стыда”». «Желание избавиться от “чрезмерной сложности” погрязшего в вине индивида, образом которого занималась психология XIX века, привело в следующем столетии к созданию нового типа человека, как “движущейся машины”, рассматривающего свои чувства как “моторные реакции”, а характеры – как маски. Поведение индивида управляется видимыми инстанциями и внешними правилами, его “самость” определяется неким клубком восприятия посторонних» (Lethen H. *Verhaltenslehren der Kälte*. S. 29–30).

<sup>447</sup> См.: Benedict R. *The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture*. London, 1967. P. 157.

ходе истории он замещается другими чувствами и исчезает, не выдерживает критики<sup>448</sup>.

### 3.2.3. *Стыд в эпоху модерна*

Исследования феномена стыда в эпоху модерна дают самые разные, и порой противоречивые, результаты. В целом, эти результаты находятся между двумя экстремумами. С одной стороны, существует позиция, в соответствие с которой стыд в эпоху модерна достиг высшей точки своей интенсивности и частоты проявления. Наиболее известным представителем этой позиции, безусловно, является Н. Элиас. Правда, он наблюдает «лёгкий отток» стыда в XX веке, который, по его мнению, не прерывает ход самого цивилизационного процесса. Здесь речь идёт лишь о слабых, сопровождающих этот процесс «колебаниях»<sup>449</sup>.

По мнению других авторов, что касается чувства стыда, модерн достиг низшей точки. Р. Бенедикт, например, считает, что в современных сообществах стыд превратился в нерелевантный феномен, а его место занял феномен вины<sup>450</sup>. Ещё жёстче формулируется тезис и вовсе характеризующий модерн в целом как эпоху бесстыдства. На такой позиции стоит психоаналитик Г. Ловенфельд, рассматривающий «возрастающее бесстыдство» как характерную черту модерна<sup>451</sup>. Последние несколько десятилетий со стороны консервативной критики культуры в адрес модерна слышатся упрёки в бесстыдстве. Даже Ж.К. Болонь, концентрирующийся на изучении телесного стыда, рассматривает XX век как исключительно отмеченный бесстыдством: «Фронт эмоций, связанных со стыдом прорван со всех сторон». Тем самым, модерн представляет резкую прерывность развития по сравнению с более ранними культурными

---

<sup>448</sup> В отличие от элиасовской трактовки цивилизационного процесса, не потерявшей до сегодняшнего дня своей актуальности, различию культур стыда от культур вины в современных научных дебатах не уделяется достаточного внимания.

<sup>449</sup> См.: Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1. С. 190.

<sup>450</sup> См.: Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: Наука, 2007. С. 45.

<sup>451</sup> См.: Lowenfeld H., Lowenfeld Y. Die permissive Gesellschaft und das Über-ich. Berlin, 1976. S. 71.

эпохами, в которых телесный стыд возрастал постепенно. Тем не менее, в отличие от других авторов, Болонь верит в новый цикл, в котором стыд снова приобретёт большое значение. Первые проявления такой тенденции он видит в начале 1980-х годов.<sup>452</sup>

Правда, большинство авторов избегает таких экстремальных позиций и ищут истину где-то посередине. Так, например, Дюрр констатирует не исчезновение, а ослабление телесного стыда в эпоху модерна. В процессе социокультурного развития, имевшего место с позднего средневековья до модерна, был даже временно достигнут достаточно высокий порог бесстыдства. Дюрр говорит о «недавнем понижении стандарта стыда и конфуза». Современное ослабление значения стыда не сводимо лишь к сравнительно большей дистанции между индивидами и вытекающего из этого ослабления прежнего социального контроля, а учитывает также гедонизм современного общества потребления и либерализацию ценностей, прежде всего, в сексуальной сфере. Эти факторы ведут, с одной стороны, к тому, что стыд, как средство, ограничивающее сексуальное возбуждение, теряет свои функции; с другой – и к тому, что индивид, под влиянием либеральных воспитательных ожиданий больше не осмеливается полагаться на собственное чувство стыда<sup>453</sup>. Однако, по Дюрру, ослабление телесного стыда вовсе не означает реализацию утопии совершенно свободного от стыда общества; чувство стыда присуще и эпохе модерна.

Большинство авторов исходит из того, что хотя некоторые линии культурного развития в рамках современных западных сообществ и говорят о его «бесстыдном характере», но в то же время они приводят аргументы против этого тезиса. Так Л. Вурмзер описывает модерн, в первую очередь, как «культуру бесстыдства», покоящуюся на недостатке норм, цинизме и гедонизме. «Повсюду без помех напоказ выставляются чувства и тело, выбалтываются секреты и тайны, легкомысленно, бестактно и с нездоровым любопытством внедряются в

---

<sup>452</sup> См.: Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 414.

<sup>453</sup> См.: Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 551.

некоторые укромные уголки частной жизни»<sup>454</sup>. Тем не менее, такой открытости подвергаются не все сферы жизни человека. «Трудно стало выражать нежные чувства или чувства уважения и почтения, идеализации и почитания»<sup>455</sup>. Здесь, на наш взгляд, деформирована содержательная сторона стыда.

Подобным образом выглядит и констатация авторов сборника, посвящённого проблемам стыда: «В качестве признака современных плюралистических обществ выкристаллизовывается тенденция к “бесстыдству”, связанная с уничтожением и искажением прежних традиционно связующих ценностных ориентаций»<sup>456</sup>. По их мнению, об этом свидетельствует восприятие «публичной наготы» как повседневного феномена и открытость духовно-душевной сферы, которая «очевидно не признаёт никаких границ стыда». То, от чего раньше «умерли бы со стыда», публично обсуждается на телевизионных ток-шоу<sup>457</sup>. «Много из того, что раньше казалось отвратительным, сегодня, пусть даже не всегда, принимают и, пусть даже и с ухмылкой или плохо скрываемым любопытством, терпят. Ослабевает давление на индивида для того, чтобы он не стыдился своих действий, желаний и фантазий»<sup>458</sup>. В качестве причины такого развития М. Рауб приводит резкое изменение ценностей и их возрастающий релятивизм: связь многочисленных традиционных норм и ценностей ослабевает, им на смену приходят индивидуальные ориентации и самые разнообразные типы поведения и жизненных практик. Нарушения норм, вызывавшие чувство стыда, перестают быть таковыми, или же намного реже вызывают это чувство. Это обусловлено, не в последнюю очередь, тем, что в обществе отсутствует единство взглядов на значимость тех или иных норм. Усиление значения ценностей, связанных с так называемой «самореализацией» за счёт общественных ценностей ведёт к понижению порога стыда. Однако вывод Рауба ограничивает тезис о бесстыдном модерне: «Стыд, несомненно (в некоторых сферах жизни и

---

<sup>454</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 333.

<sup>455</sup> Ibid. S. 398.

<sup>456</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 7.

<sup>457</sup> Ibid. S. 29.

<sup>458</sup> Ibid.

манифестациях) имеет обратный ход»<sup>459</sup>. Ослабевание интенсивности стыда касается лишь некоторых, далеко не всех сфер человеческой деятельности. На этом основании, стыд, по Раубу, вовсе не устаревшее для модерна чувство. Более того, стыд варьирует и «во взаимосвязи с изменяющимися общественными идеалами и условностями принимает новые формы»<sup>460</sup>.

С точкой зрения Рауба согласен и немецкий антрополог А. Шорн. Либеральные стили одежды и формы обращения, свободное отношение к телу и к сексуальности, или эксгибиционизм на телевизионных каналах, не должны вести к выводу о том, что эпохе модерна соответствует общество, лишённое стыда. По мнению Шорна, и сегодня стыд является отнюдь не маргинальным аффектом: «Более того, некоторые факты говорят о том, что мы стали не бесстыднее, а что содержание и причины стыда исторически изменились»<sup>461</sup>.

Зачастую, модерн лишь кажется бесстыдным. При более внимательном и дифференцированном рассмотрении оказывается, что, хотя разговоры о бесстыдстве XX в. и широко распространены, эмпирически они не подкреплены<sup>462</sup>. Более того, они вызваны ошибкой в том, что ослабление стыда – порой в таких «классических» областях как нагота или сексуальность – переносятся на другие формы стыда или на стыд в целом. Тем не менее, различные формы стыда в то же время манифестируют себя по-разному и не следуют какому-то единому вектору развития. Поэтому о развитии стыда и его тотальном исчезновении в эпоху модерна не может быть и речи. Вместо этого, следует отдельно рассматривать различные варианты стыда. Подобный подход предпринял Г.-П. Дюрр, который ситуацию в плане стыда для модерна определил как амбивалентную. По его мнению, в сфере эмоционального поведения имеет место процесс цивилизации, описанный Н. Элиасом, но в других сферах и формах общения «процесс информализации» способствует снижению значения роли

---

<sup>459</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 28.

<sup>460</sup> Ibid. S. 37.

<sup>461</sup> Schorn A. Scham und Öffentlichkeit. S. 9.

<sup>462</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. S. 808.

стыда<sup>463</sup>. Подтверждением этому служит и тот факт, что «классические» сферы стыда, как и прежде, остаются в той или иной мере связанными с чувством стыда. С одной стороны, кажется, что повсюду много говорят о сексуальном, но с другой – во многих случаях эти вещи стыдливо умалчиваются. В рамках советов врачей, например, из чувства стыда умалчивается информация о влиянии той или иной болезни на сексуальное состояние пациента. Да и публичная нагота вовсе не безгранично принимается (или одобряется): «Купание в общественных банях вполне приемлемо, а за купание нагишом в городском фонтане вас могут привлечь к ответственности. То же можно сказать и о публичном эксгибиционизме»<sup>464</sup>. Да и телевизионный эксгибиционизм манифестируется не так открыто и без стыда. Это объясняется тем, что в тот момент, когда интимная сфера подвергается коммерциализации, она уже теряет характер интимности. На наш взгляд, интимность и отсутствие предупредительности в рамках «Дома-2» выглядят достаточно наигранными: участники этого проекта играют свои роли, то есть, инсценируют себя. В роли они «представляются», за пределами роли они прячутся и сохраняют тем самым, анклав стыда.

Только лишь если рассматривать не стыд в целом, а некоторые его варианты по отдельности, можно зафиксировать их качественные историко-культурные сдвиги. В результате этого становится наглядным тот факт, что ослабевающему значению определённых содержаний стыда может противостоять возникновение совершенно новых содержаний. Сдвиги такого рода можно наблюдать в сфере телесного стыда. Сегодня публичная нагота вызывает намного меньше стыда, чем в более ранних культурных эпохах или даже пятьсот лет назад. С другой стороны, тело человека окружено намного большим количеством норм и куда более строгих, чем раньше, становящихся, зачастую, источником его стыда. Так, например, стыд за не тренированное и не подтянутое тело, является, прежде всего, современным феноменом. Неухоженное тело является основной причиной

---

<sup>463</sup> Duerr H.-P. Intimität. S. 53.

<sup>464</sup> Braun A. Die Haut, die Freiheit und die zwanghafte Toleranz // Stuttgarter Zeitung, 2.3.2002. S. 49, 67.

стыда. Выглядящее очень эротичным тело также может стать причиной стыда. «“Эротичное тело” стало проекционной плоскостью, на которой отражаются эротические претензии коммуникативного ожидания, эстетические модели и нормы здоровья»<sup>465</sup>. Причёска, одежда, запах тела и, не в последнюю очередь, его вес подвержены в наши дни более строгому контролю и имеют ещё большее значение для проявления стыда, чем несколькими десятилетиями ранее. В этом смысле, основной, особенно для женщин, является привлекательность её тела. Если раньше женщина на пляже стыдилась обнажать даже часть своего тела, считая это неприятным сексуальным вызовом, то сегодня она, зачастую, этого не делает, стыдясь несоответствия своего тела современным стандартам красоты<sup>466</sup>. Это касается также гениталий: стыд не публичного их обозрения, а их предполагаемая непривлекательность ведёт, нередко, к желанию обратиться к пластическому хирургу. Этот вид стыда, вероятно, специфичен для современного европейско-американского общества, но неизвестен ранним культурам.

Ослабление стыда в одной определённой области может сопровождаться усилением в другой, например, в сфере социального. По мнению немецких философов З. Неккель и Г. Ландвеер, в эпоху модерна возрастает, как минимум, вероятность быть пристыженным. Неккель объясняет эту тенденцию усиливающимся процессом индивидуализации. Следствием этого процесса является то, что ответственность за свои неудачи индивид несёт сам. Кризисы идентичности, вызывающие стыд наступают намного чаще, чем это внешне атрибутируется. «Рука об руку с индивидуализацией культурных образцов личности, общественным положением и субъективными факторами восприятия в современных сообществах вновь возрастают возможности проявления стыда. Поскольку стыд, переживаемый человеком, является помехой осознанию им своей индивидуальности, акты пристыжения часто начинают использоваться им в качестве социального оружия в повседневной борьбе за статус»<sup>467</sup>. Подобной

<sup>465</sup> Ziehe T., Knödler-Bunte E. Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? Berlin, 1984. S. 43.

<sup>466</sup> Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 213.

<sup>467</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 182.



точки зрения придерживается и М. Левис: он также говорит о том, что высокая степень индивидуализации, сильное осознание «Я» современным человеком повышает вероятность проявления стыда. «Наша культура сильнее подвержена стыду, с тех пор как мы стали стремиться к личной свободе и нарциссизму. Современный индивид, будучи и субъектом, и объектом, чаще испытывает чувство стыда. В то же время, мы освободились от религиозных институтов, которые могли абсорбировать стыд, поэтому у многих из нас отсутствуют механизмы, гарантирующие прощение. Если такой современный индивид терпит неудачу, то и отвечает за это он сам и стыдится, поэтому, больше»<sup>468</sup>. По Ландвеер, это, прежде всего, растущая неуверенность в бытующих нормах, ведущая, как минимум, к усилению страха перед стыдом<sup>469</sup>.

Культуры влияют не только на то, что является основной причиной стыда, но и на то, как оценивается стыд. Здесь в модерне проявляется надлом, некое своеобразие по сравнению со многими (вероятно, даже всеми) иными культурами. Если в других культурах стыд имеет позитивный, желательный, оснащённый полезными функциями феномен, то модерн имеет иную трактовку стыда. В повседневности стыд выглядит, как впрочем, и в науке, в большинстве случаев, как нечто негативное, вредное, даже патологическое. «Стыд – это нежелательная эмоция». Это отражается, например, в воспитательном идеале, в соответствии с которым дети должны подвергаться процессу социализации, по возможности избегая «мнимого» стыда. Например, стыдиться естественной наготы («что естественно, то не безобразно») – это «нейтральный стыд»<sup>470</sup>. Стыд для современного человека – признак слабости, неполноценности и подчинённости; в конечном счёте, становится позором, покрывающим его. Особенно стыд деформирует (типичные для современного общества) нормы всегда стремящегося к суверенной индивидуальности человека; тем самым, стыд повреждает образ себя, сформированный индивидом и образ, созданный о нём другими. Оценённый

---

<sup>468</sup> Lewis M. Scham. S. 286.

<sup>469</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 166.

<sup>470</sup> Schorn A. Scham und Öffentlichkeit. S. 10.

таким негативным образом, стыд в эпоху модерна постепенно превращается в феномен, который, в большей степени скрыт как от других, так и о себя самого. «В рамках культуры, предоставляющей экспрессивности индивидуальности столько пространства, как никакая другая, стыд превращается в “тайный остаток” личности, ощущение, которое невозможно выразить и для которого не существует ритуала освобождения. Он сам становится зоной скрытого, которое находится под надзором и по отношению к которому применяются санкции»<sup>471</sup>.

Таким образом, стыд сам трансформируется в событие, которого стыдится человек. Поэтому, он превращается в само содержание стыда, характерного для эпохи модерна. Теперь он представляет собой аспект, по отношению к которому индивид занимает амбивалентную позицию («это я, но в то же время, не я»). Стыд – это то, что вычленяется из единства личности, то, чем индивид больше не владеет и что, тем не менее, ему присуще. В этом плане, говоря о телесном стыде, Дюрр констатирует: «В наше время чаще стыдятся стыда, чем наготы»<sup>472</sup>.

З. Неккель говорит даже о «табу стыда» в современных сообществах: «Если нарушено табу стыда и, тем самым, не достигнута доминирующая форма индивидуальности, то следует стыдиться самого стыда, так как, этот феномен, посредством его социальной ассоциации, связан с неполноценной идентичностью неудачника»<sup>473</sup>. Стыд стыда представляется особым видом сдвига порога стыда.

Негативная оценка стыда, в то же время, является важной причиной того, что современные сообщества часто кажутся почти лишёнными стыда. Один из способов избежать стыда или его замаскировать – это направленное вовне бесстыдство. Оно демонстрируется во избежание подозрения быть пристыженным. «В «бесстыдстве» негативно демонстрируется то, чего в позитивном смысле опасаются: быть пристыженным»<sup>474</sup>. По Вурмзеру, бесстыдство используют, в качестве маскировки, прежде всего в сфере

---

<sup>471</sup> Ibid. S. 11.

<sup>472</sup> Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 74.

<sup>473</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 30.

<sup>474</sup> Ibid. S. 34.

«классического содержания стыда»<sup>475</sup>. Бесстыдство становится важным средством избавления от негативно оцененного и вредящего социальному образу индивида стыда. Направленное на индивида, в качестве нормативного требования, бесстыдство, в конечном счёте, может стать императивом и принять репрессивные черты: «Ты не должен стыдиться!»; обычно стыд становится, как и чопорность, тем, что высмеивается.

Одна из черт культуры модерна – это усиленное сокрытие стыда и культивирование бесстыдства. Посредством этого она отличается от иных культур. Отличается она, также, и тем, какие особенности и события и насколько интенсивно становятся поводом для проявления стыда. Но в общем и целом, стыд в современных сообществах не более и не менее типичный феномен, чем в иных сообществах. Он лишь выступает в других формах и вариациях и обычно неосознанно и скрытно.

Монолитности структуры стыда противостоит наблюдение, что этот феномен имеет различные формы проявления. Все эти проявления сводятся к его поводам, которые, в свою очередь, подвергаются влияниям индивидуально-психологического, социального и культурного характера. В соответствии со структурой стыда, эти проявления обусловлены не эксцентричным способом существования человека, а социокультурными факторами, в разной мере на него влияющими.

### **3.3. Воспитание и роль родителей в формировании чувства стыда в детском возрасте**

На вопрос, при каких конкретных условиях человек стыдится, можно, прежде всего, ответить с помощью фактора воспитания. Переживание индивидом стыда обычно зависит от ранней его социализации первичными референтными группами, которые осознанно или неосознанно оказывали влияние на это переживание. «О том, насколько, зачастую, тяжело переживается человеком

<sup>475</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 396.

отрыв от его привычного окружения родных и близких, его первых детских впечатлений и сердечных отношений, знает каждый по своему опыту»<sup>476</sup>. Конечно, это же касается и раннего опыта стыда, приобретённого вследствие определённых стилей воспитания. Родители – это те люди в жизни ребёнка, которые первыми могут (сознательно) как вызывать переживания стыда, так и предотвращать их. Они помогают ребёнку преодолевать ситуацию стыда, или же наоборот, не оказывают никакой помощи, указывают на определённое обращение с кризисами, вызванными стыдом или другими аффектами. Они в сильной степени влияют на раннюю историю стыда ребёнка, становящуюся исходным базисом позднейших психологических кризисов.

Влияние воспитания на переживание стыда интенсивно изучается социальной психологией. М. Левис указывает на зависимость восприятия стыда ребёнком от влияния родителей на его атрибутивный стиль (поведения). Индивидуальные различия при атрибутировании базируются на более ранний (прежний) опыт и социальные различия: «Как метод воспитания детей родителями и учителями, так и объём пережитых ребёнком стрессовых ситуаций в семье влияют на атрибутивные различия»<sup>477</sup>. Зачастую родители вызывают у своих детей чувство стыда с помощью умышленно проводимых мероприятий, например, пристыжения и унижения. Ребёнок, подверженный такому методу воспитания, будет с большей вероятностью чаще и интенсивней переживать стыд, чем без применения такового. В практике воспитания пристыжения применяются, прежде всего, в связи с такими практиками тела как гигиена тела, игры с его частями и органами, способ потребления пищи или интенсивность выражения чувств: громкий смех или плач. Для возникновения чувства стыда у ребёнка ему достаточно заметить на лицах родителей выражения презрения. Если к тому же ребёнок пристыжен за несоответствие родительским представлениям и нормам, то он будет стыдиться не только самого несоответствия, но, прежде всего, самой

---

<sup>476</sup> См.: Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana*. S. 195.

<sup>477</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 148. «Опыт, приобретённый нами в детском возрасте в кругу семьи – это плавающий котёл эмоций сознательного “я”, причины наших растущих чувств отчуждения и стыда» (*ibid.*, S. 285).

негативной реакции родителей; таким образом, стыд потенцируется. Поэтому, по Эриксону, то воспитание можно считать лучшим, которое отказывается от пристыжения, а вместо этого способствует автономии и успехам ребёнка и защищает его от бессмысленных неудач. Базисом этому может служить доверительная атмосфера<sup>478</sup>.

Ещё сильнее, чем нацеленное пристыжение, стыд у ребёнка вызывает отсутствие любви к нему. М. Левис говорит о том, что осознание ребёнком своей нежелательности вызывает интенсивное внутреннее ощущение себя неудачником и сопутствующее этому чувство стыда. Этот тезис подтверждают Г. Пирс и М. Зингер, рассматривающие в качестве причины стыда страх перед презрением (пристыжением), брошенность (отсутствие любви) и «смерть от эмоционального голода». Родители, демонстрирующие ребёнку отвержение и отвращение, провоцируют тем самым, стыд<sup>479</sup>. И по Вурмзеру, выработанное на основании «недостатка любви» родителей, а также презрения и невнимания со стороны окружающих убеждение является основным источником стыда: «Первичный (глубинный) стыд – это боль существенного недостатка любви»<sup>480</sup>. Отсутствие любви родителей, само по себе, воспринимается как некая ошибка; ребёнок приписывает себе вину за отсутствие этой любви. Вследствие этого, ребёнок не рассматривает себя как целое: стыд за основной недостаток превращается в стыд быть самим собой. Этот стыд даёт возможность любой форме самопрезентации быть поводом для возникновения стыда<sup>481</sup>. Во всех этих случаях родители не помогают ребёнку создавать прочную идентичность, способствующую ему быть в

---

<sup>478</sup> См.: Erikson E.H. Wachstum und Krisen... S. 79. Так же, как Эриксон, считает М. Хильгерс: желание решать задачи и трансформировать стыд в гордость либо возвращается, по большей части, в кругу семьи, либо атрофируются. Он предостерегает от излишнего акцентирования чувства стыда и намеренного пристыжения как реакции на неправильное поведение: «Стили воспитания, отвергающие интенсивное пристыжение, использующие выражение поддержки и признания как средства модификации типов поведения, способствуют развитию автономии, саморазвития и креативности». Так как каждое творческое достижение ощущает себя в конфронтации с потенциальными источниками стыда, то страхи, сопутствующие этому, должны быть преодолены до момента его презентации» (см.: Hilgers M. Scham. S. 159–161).

<sup>479</sup> См.: Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. P. 29.

<sup>480</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 158.

<sup>481</sup> См.: ibid., S. 152.

согласии с самим собой. Чем более нестабильным остаётся идентичность, тем чаще возникают очередные, свойственные стыду, кризисы идентичности.

Наряду с прямыми влияниями такого рода на детское переживание стыда, родители осуществляют и другие косвенные виды влияния на ребёнка. Это влияние реализуется, главным образом, с помощью определённых видов обучения, а именно обучение на следующей модели: дети наблюдают поведение родителей в конфликтах, включая конфликты, на основе стыда, и посредством подражания усваивают их. По мнению М. Хильгерс ранние конфликты стыда неизбежны. Но их драматургия, их обработка и проработка ребёнком по большей части зависит от отношения родителей к их собственным конфликтам стыда. У них ребёнок заимствует техники поведения в таких ситуациях<sup>482</sup>. По М. Левису этот вид влияния родителей первичен по отношению к любому атрибутированию: «Дети, чьи родители стыдятся, познают стыд посредством эмпатической индукции стыда. Даже совместное пребывание с одним из родителей, переживающим чувство стыда вызывает это же чувство и у ребёнка. Если ребёнок находится в пронизанной стыдом среде, он начинает стыдиться, так сказать, из сочувствия»<sup>483</sup>. Это, опять-таки, ведёт к атрибутированию, сохраняющему это чувство. Но особенно дети учатся посредством подражания родителям стилям атрибутирования, делающих их в разной мере подверженными чувству стыда. Таким образом, целостные, внутренние атрибутирования неудачников родителей, то есть, продуцирующий стыд стиль атрибутирования, воспринимается и заимствуется детьми. Исследования Левиса демонстрируют чёткую связь применения глобальных атрибутирований неудачника посредством родителей и интенсивностью стыда у детей<sup>484</sup>. Но и родители с трудностями и проблемами общего характера влияют на стиль атрибутирования, скорее продуцирующий стыд у детей. По Левису, именно ребёнок обычно приписывает себе причину родительских проблем, – порой абсолютно всех. К тому же проблемы родителей

---

<sup>482</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 159–160.

<sup>483</sup> Lewis M. Scham. S. 154.

<sup>484</sup> См.: *ibid.*, S. 147.

вырабатывают сочувственное поведение ребёнка; он пытается помочь родителям. Если эти попытки помощи не приносят успеха, он винит во всём себя. Стыд, порой на долгие годы – следствие такого поведения: «Глобальное атрибутирование может затем перейти в более поздний период детства и даже во взрослую жизнь»<sup>485</sup>.

В конечном счёте, как первичные субъекты воспитания, в процессе передачи и опосредования представлений о социальных ценностях, нормах, правилах и целях родители играют особую и очень важную роль. Какие нормы и ценности интернализируются, какое значение и приоритет они имеют, – суть составная часть процесса воспитания. Однажды интернализированные нормы определяют впоследствии жизнь не только ребёнка, но жизнь будущих взрослых. Нарушения таких норм могут затем всю жизнь вызывать чувство стыда.

### **3.4. Нарушение социальных норм**

В процессе социализации индивидом интернализируются не только близкое окружение, («значимые другие»), но и целые социальные системы норм и ценностей («генерализованные другие»)<sup>486</sup>. Они являются частью социальной идентичности человека и подчёркивают, среди прочего, социальный аспект личности. Нарушив специальные ролевые или общие социальные нормы, индивид может вступить в противоречие с самим собой. Но такая внутренняя противоречивость не является следствием любого нарушения норм. Нормы могут также нарушаться сознательно и планомерно. Провоцировать стыд такие нарушения могут лишь тогда, когда человек теряет контроль над одним из своих социальных аспектов. В этом случае такой человек, непроизвольно, «теряет» норму в результате её нарушения. Личностное единство приходит в беспорядок, один из социальных аспектов вычленяется из него и более не подчиняется

---

<sup>485</sup> Ibid. S. 145.

<sup>486</sup> Категориальный аппарат заимствован у Дж. Мида (см.: Mead G.H. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main, 1995).

контролю индивида. Стыд выступает следствием, если человек (в любом случае) сам себе приписывает нарушение нормы. С одной стороны, он есть тот, кто эту норму нарушил, и следовательно, тот, кто несёт за это ответственность; с другой – хотя это нарушение и произошло, оно не характеризует всю полноту личности, не репрезентирует его целиком. В этом смысле человек становится чуждым самому себе; он не узнаёт себя в существе, нарушившем норму, но, в то же время, знает, что именно этим существом он и является. Но это не его личное и свободное решение; оно ему предписано, он должен быть таковым. Человек «раздваивается»; «это – я, но, всё-таки, не я» – суть позиция человека по отношению к нарушению им нормы. Это типический для стыда кризис идентичности. Человек стыдится совершённого им нарушения нормы. В этом смысле стыд описывается многими авторами как следствие нарушения социальных норм. Одним из ранних представителей аналитики стыда как нарушения норм является Г. Зиммель: «Когда стыдятся, чувствуют внимание к собственному Я со стороны других и, в то же время, что это выделение связано с нарушением какой-то нормы (предметной, нравственной, конвенциональной, личной)»<sup>487</sup>. Схожей точки зрения на феномен стыда придерживается и А. Хеллерс: «Стыд – это, по сути, социальный аффект, аффект отношения к социальным предписаниям. Мы чувствуем, что мы отклонились от этих социальных предписаний. Глаза сообщества направлены “на нас”, оно осуждает нас, высмеивает, осматривает нас, поэтому мы стыдимся. Почему и отчего мы должны стыдиться, устанавливается и регулируется данными социальными предписаниями, так как именно отклонений от этих предписаний следует стыдиться»<sup>488</sup>. Иначе формулирует это Р. Бернет: Чувство стыда – это «чувство за (зачастую лишь возможное) нарушение нормы, или точнее, за нарушимость нормы»<sup>489</sup>. Социальность стыда Неккель выводит из того, что он всегда содержит

---

<sup>487</sup> Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 141.

<sup>488</sup> Heller A. Theorie der Gefühle. S. 111–112.

<sup>489</sup> Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 151.



в себе нарушение нормы<sup>490</sup>. Социальные нормы интернализируются как личностно обязательные и входят в идеальный образ индивида. В этом случае нарушения нормы представляются как недостаточная реализация идеала собственного я. Они сигнализируют о некоем зазоре между реальным и идеальным образом себя. Из этого зазора возникает стыд. Поэтому, стыд касается социальной нормы, и в то же время, собственной идентичности. Он располагается на «точке пересечения индивида и общества»<sup>491</sup>. Угроза стыда, к тому же, способствует избеганию, с самого начала, нарушения норм<sup>492</sup>. По Левису, стыд – следствие нарушения нормы, поскольку таковое негативно влияет на образ себя: «Если индивид, следуя своим нормам, тип своего поведения оценивает как неудачу, а свою самость рассматривает глобально, то следствием этого является стыд»<sup>493</sup>. Дополнительно стыд проявляется лишь тогда, когда индивид себя считает виноватым в неудаче, то есть внутренне его определяет. При этом имеет место двухфазный процесс: вначале стыд вызывается посредством «внешней» оценки действий, мыслей и чувств, на фоне господствующих норм; а затем, посредством «внутренней» оценки, соотносит неудачу и/или нарушение нормы со своим внутренним миром. При этом нарушения норм тем интенсивней вызывают стыд, чем важнее эти нормы являются для образа себя. При этом, какая норма соответственно, является, доминирующей, определяет сам индивид и общество, в котором он живёт.

Точнее всего взаимосвязь стыда и социальных норм анализирует Х. Ландвеер. По её мнению, каждый феномен стыда в качестве своего «содержания» или «пропозиционального содержания» включает в себя

---

<sup>490</sup> «Всякий стыд социален, так как соотнесён с нормами, которые можно выработать в рамках лишь общественной жизни; всякий стыд социален, так как в нём отражается моё отношение к другим. Он возникает в восприятии другими» (Neckel S. Status und Scham. S. 18).

<sup>491</sup> Ibid. S. 56.

<sup>492</sup> Такой точки зрения придерживается и К. Шультхайз, вопрошающий, как чувство стыда ведёт к ориентированному на нормы поведению: «Возможность состоит в том, что индивиды придерживаются совершенно рационально нормативно-конформного типа поведения, так как опасаются в противном случае пережить мучительное чувство стыда» (Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 105).

<sup>493</sup> Lewis M. Scham. S. 106.

нарушение нормы: «В чувстве стыда я регистрирую, что я нарушил норму, которую я, как минимум ситуативно, признаю. Тем самым, стыд базируется на непреднамеренных нарушениях нормы, но таким образом, что я, обладая чувством стыда, как минимум, отмечаю, что я эту норму знаю и принимаю к вниманию – иначе мне не нужно стыдиться»<sup>494</sup>. В чувстве стыда человек признаёт своё неправильное поведение: «нарушена норма, которой принято следовать»<sup>495</sup>. При этом само нарушение нормы не преднамеренно: «Парадигмальная ситуация – та, когда норма внезапно навязывается субъекту стыда, которую он ранее, – то есть в процессе действия, впоследствии оцененного как постыдный – не заметил, или не воспринял всерьёз, которая сейчас настаивает на своей значимости»<sup>496</sup>. Это является типической для стыда сменой перспективы.

Ввиду того, что Ландвеер нарушение нормы рассматривает в качестве структурной черты стыда, она вынуждена понятие нормы рассматривать очень широко, чтобы широкий спектр поводов стыда, начиная от чётких (недвусмысленных) моральных проступков вплоть до несоответствия конвенций или эстетических идеалов, трактовать как нарушение норм.

Под нормами Ландвеер понимает «общие императивы, общие как для ситуации, так и для адресатов, имеющие эксплицитную манифестацию и что те, кто на них ориентируются, заинтересованы в том, чтобы и другие придерживались этих норм»<sup>497</sup>.

Это определение исключает, что стыд может возникнуть на основании исключительно индивидуальных предпочтений. Эксплицитная норма тогда, когда она чётко осознана или артикулирована; но достаточно также и её принципиальной реконструируемости. То есть, как минимум *post factum* можно регистрировать нарушение нормы<sup>498</sup>. Нередко норму, которой следуют как будто механически, стыд вообще делает эксплицитной и артикулируемой.

---

<sup>494</sup> Landweer H. *Scham und Macht*. S. 45.

<sup>495</sup> *Ibid.* S. 37.

<sup>496</sup> *Ibid.* S. 111.

<sup>497</sup> *Ibid.* S. 79.

<sup>498</sup> *Ibid.*; Landweer H. *Leiblichkeit, Kognition und Norm...* S. 340.

Норма всегда значима для группы индивидов. Все они должны следовать норме, если желают её дальнейшего существования. Это подразумевает интерес каждого индивида в том, что не только он, но и другие члены группы следовали норме. Тем самым, они подтверждают свою принадлежность к ней. Таким образом, норма становится императивом: «Тот, кто хочет быть признанным как Z, делает X, если Y»<sup>499</sup>. В случае нарушения нормы в качестве санкции выступает стыд. В конечном счёте, норма актуальна, пока субъект стыда её признаёт, включая его следование ей, что и другие индивиды положительно оценивают эту норму и ориентируются на неё, не зависимо от их числа.

У Ландвеер понятие нормы охватывает как моральные, так и телесные её разновидности. Правда, их легко различить и эксплицировать. Моральные нормы легко определимы. Телесные же, напротив, зачастую лишь «посредством их перевода в нормы действий и их замещение» обретают определённую наглядность<sup>500</sup>. Стать социально явной норма может лишь при её нарушении, становясь, таким образом, поводом к стыду<sup>501</sup>. Ландвеер трактует и телесный стыд как демонстрацию нарушения нормы: «Во многих культурных взаимосвязях норма состоит в том, чтобы не демонстрировать посторонним свою наготу»<sup>502</sup>. Нарушение нормы это своеобразный спусковой крючок стыда, к тому же основной. Тем не менее, следует критически рассматривать тезисы Неккель и Ландвеер, рассматривающих содержание всех проявлений стыда как такое нарушение. Так как, во-первых, стыд своё происхождение не обязательно находит в факте, что человек вступает в противоречие с одним из своих социальных

---

<sup>499</sup> Landweer H. *Scham und Macht*. S. 83.

<sup>500</sup> *Ibid.* S. 79.

<sup>501</sup> Так нарушения социальных малозначимых норм могут быть такие временные потери контроля как плач на публике, спотыкание, тик или несоответствие принятым эстетическим идеалам. По мнению Ландвеер, нарушение нормы может иметь место в ситуации, например, аварийной смены автомобильного колеса. Не иметь в наличии домкрата; неудача, которая может стать поводом стыда не только для профессиональных автомехаников, но и для профессора философии – а именно тогда, «когда присутствуют персоны, для которых само собой подразумевается, что каждый должен уметь пользоваться этим инструментом, а уж тем более иметь его в наличии». В этом случае субъект стыда проявил себя в полной мере своей технической некомпетентностью (см.: Landweer H. *Scham und Macht*. S. 72).

<sup>502</sup> Landweer H. *Leiblichkeit, Kognition und Norm...* S. 343.

аспектов; физический и психический стыд соотносится с соответствующими им противоречиями. И социальный стыд также не состоит всегда в том, что человек вступает в противоречие с какой-либо нормой; стыд может быть вызван и каким-нибудь ролевым конфликтом. Ландвеер утверждает, что стыд свои, как минимум, конкретные условия, обнаруживает в нарушении нормы. Однако такие конкретные условия могут быть и не обязательно социальными, если они опираются на индивидуально-психологические или культурные факторы. В конечном счёте, и конкретные условия социального характера не обязательно представляют нарушения той или иной нормы, как показано в этой главе. Стыд может быть обусловлен и посредством других социальных факторов, например, присутствием другого.

В этом смысле в рамках научных дебатов можно привести многие контраргументы, показывающие, что стыд ни в коем случае не сводим лишь к нарушению нормы. Так М. Шлоссберг называет ценностные конфликты в качестве причины стыда, то есть нарушение своих собственных убеждений и чисто индивидуальные предпочтения, не разделяемые с другими<sup>503</sup>. В том же ключе говорит и А. Кемерер о нарушении «собственного стандарта», А. Польшман о крушении «претензий субъекта стыда к самому себе» как поводах к стыду<sup>504</sup>. Здесь речь идёт принципиально о вариантах психического стыда, конкретные поводы которых могут вызываться совершенно разными факторами.

К тому же нарушение нормы как условие стыда не работает в случаях жертвенного стыда, то есть, стыда стать жертвой. Стыд жертвы изнасилования

---

<sup>503</sup> «Если мы стыдимся за наше предательство Другого – если он об этом не узнал – то может быть, что мы стыдимся себя, так как вступили в конфликт с ценностью. Это относится к нашей базовой ценности и твёрдому убеждению, что Другой нас не предаст» (Schlossberger M. Mehr Differenzierungen! // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N. 12. Heft 3. S. 316).

<sup>504</sup> Так Кремер напоминает, что сексуальность более не связана ни с какой нормой, нарушение которой могло бы вызвать чувство стыда (вероятно за исключением нормы не стыдиться) – что вовсе не значит, что такого стыда не существует (см.: Kämmerer A. Die Scham überlebt // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N. 12. Heft 3. S. 304). А. Польшман приводит пример прыгуна с шестом, который, не пройдя олимпийскую квалификацию, стыдится по этому поводу. Стыд этого спортсмена касается, как раз таки, лишь ожиданий от самого себя или же ожиданий конкретных людей, чьё мнение для него важно; но при этом речь не идёт о нарушении интерсубъективно значимой нормы (см.: Pollmann A. Scham, Norm, Selbst // Ethik und Sozialwissenschaften. 2001. N. 12. Heft 3. S. 307).

или стыд за пережитое бывших узников концлагерей, можно, если угодно, объяснить нарушением предложенной Ландвеер «малозначимой нормы». Только в этом случае предложенный ею термин «малозначимая норма» будет настолько расширен, что становится практически непригодным. В любом случае, стыд жертвы вряд ли исчерпывается объяснением, что жертва нарушила какую-нибудь второстепенную норму (или какую-либо другую). Более того, этот стыд обладает внутренней противоречивостью совершенно иного типа. На фоне ощущения себя самоопределяющимся, автономным, наделённым определённой гордостью индивидом, человек чувствует себя в то же время слабым, лишённым достоинств существом. Он не стремился становиться жертвой; такое положение было ему навязано и как таковое оно ему чуждо. Тем не менее, оно не перестаёт быть его сутью. Это, опять же, приводит к внутренней коллизии: «Это я, но и не я»<sup>505</sup>. Точно также, стыд за большую похвалу может вести к кризису идентичности, имеющему мало что с нарушением нормы. Он возникает вследствие внутренней противоречивости человека. С одной стороны, быть совершенно «нормальным» и ни в коем случае особенной и выдающейся личностью, но с другой – уважаемой персоной, насколько это возможно. Тезис: «Это я, но и не я» – является и в этом случае позицией человека по отношению аспекту похвалы. Примеры такого рода свидетельствуют об ограниченности тезиса о том, что стыд, в принципе, сводится к нарушению нормы. Более корректным выглядит здесь более релятивированный тезис, что стыд действительно может проявляться при определённых конкретных условиях и действительно проявляется, но не как *содержание* абсолютно всех феноменов стыда<sup>506</sup>.

---

<sup>505</sup> В качестве альтернативы трактовке Ландвеер М. Шлоссбергер говорит о том, что стыд жертвы возникает, в первую очередь, от разрушения интегральности личности перед другим» (см.: Schlossberger M. Philosophie der Scham // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2000. N. 48. Heft 5. S. 818).

<sup>506</sup> Рауб также пишет: «чувство стыда, возникающее в результате нарушения нормы пред взором Другого, представляет собой лишь особый случай» (Kühn R., Raub M., Titze M. Op. cit. S. 40). Так же считает и Э. Рауш: «Сведение стыда к нарушению нормы, как на этом настаивает Ландвеер, демонстрирует лишь один компонент. Представленное Ландвеер сведение стыда к нарушению нормы противоречит поставленной ей же цели, охватить в полном объёме все

### 3.5. Стыд как индивидуальный и социальный феномен

При каких условиях стыдится человек? Ответ на этот вопрос доныне гласит: стыд человека обуславливается свойственным ему способом существования, то есть, его эксцентричным позиционированием. Это становится причиной его стыда. Ввиду того, что каждый индивид одинаковым образом позиционирован, может не только каждый индивид попасть в постыдную ситуацию. В то же время, на основании того, что стыд свою причину находит в эксцентричном способе существования любого человека, всем феноменам стыда соответствует одинаковая структура. Ввиду того, что все индивиды сходным образом эксцентрично позиционированы, они могут также вновь и вновь попадать в типичные для стыда (сопровожаемые чувством стыда) кризисы идентичности.

Способ существования является общим условием того, что индивид может стыдиться. Он характеризует непрерывную (сквозную) компетенцию человека. На этой основе стыд представляется как постоянный феномен, а именно как определённый вид внутренней дезорганизации и кризиса личностной идентичности. Но такая трактовка противоречит тезису о различных формах и разновидностях проявления стыда, основанному на обычных наблюдениях. То есть, единой структуре стыда противостоят многообразные типы его проявлений. Это обстоятельство указывает на то, что, хотя способ существования человека представляет общее условие стыда, он вовсе недостаточен для объяснения конкретных, реально проявляющихся феноменов стыда. Человек вообще может стыдиться на основании своего особенного, специфического способа существования; этот способ является условием того, что человек, вообще, может стыдиться (и что он вновь и вновь стыдится подобным образом). Но способ существования представляет не условие того, чего стыдится человек; он лишь условие в очень общем смысле, что человек может стыдиться какого-либо

телесного, психического или социального аспекта. Чтобы более полно объяснить многообразные виды проявления стыда, его перформанс, нужно дополнительно рассмотреть и другие факторы.

До этого в данном исследовании речь шла о том, почему вообще человек стыдится. Пришло время изменить постановку вопроса. Какие условия должны существовать, чтобы человек (не вообще, а в частности) стыдился чего-то определённого, с тем, чтобы определить, что те, а не иные события и свойства стали поводом к стыду. Это вопрос о конкретных условиях для конкретных поводов к стыду, вызывающих типичные для стыда кризисы идентичности. Эти конкретные условия состоят из трёх факторов: индивидуально-психологического, социального и культурного. Какое событие, или какое свойство, как часто и как интенсивно вызывает у индивида чувство стыда, зависит от этих трёх факторов. Они определяют условия для возникновения конкретного повода.

Человек может стыдиться, так как он эксцентрично позиционирован. Он может стыдиться чего-то определённого, потому что совершенно конкретные индивидуальные, социальные или культурные факторы имеют на него влияние. Таким образом, способ существования человека – это лишь общее условие для проявления стыда. Но индивидуальные, социальные и культурные факторы определяют конкретные условия для проявления конкретных поводов к стыду. Между этими факторами и поводами к стыду существует, опять-таки, отношение возможности и вероятности. Ввиду наличия определённых факторов человек, конечно, может стыдиться, но вовсе не обязан. При этом переживание стыда может быть вызвано посредством лишь одного фактора или совместного влияния всех трёх. Ввиду того, что каждый отдельный фактор влияет совершенно по-разному – индивидуальные качества варьируют также как и социальные и культурные – стыд проявляется, в конечном счёте, в его разных вариациях.

Сколько мало человек, на основании лишь своего способа существования, может стыдиться чего-то определённого, столь же мало индивидуальные, социальные и культурные факторы представляют условия того, что человек вообще может стыдиться. То есть, без влияния этих факторов стыд не

проявляется, но лишь сами по себе они не в состоянии вызвать стыд. Поэтому происхождение стыда следует искать не в психике, не в обществе и не в культуре. То, что определённые события и свойства могут стать поводом к стыду предполагает, что человек является существом, которое вообще может стыдиться. Лишь на этом основании индивидуальные, социальные и культурные факторы могут быть условием того, чего конкретно он стыдится. То, что, тем самым, стыд и поводы стыда сводятся к разным условиям, делает возможным утверждение о том, что стыд является константной сущностной чертой человека и в то же время, в своих видах проявления он предстаёт исключительно вариативно. На основании действия индивидуально-психических, социальных и культурных факторов, стыд проявляется в исключительно многообразных вариациях, но всем этим вариациям подчиняется именно потому, что их общее условие стыд обнаруживает в способе существования человека, выраженном в одной и той же особенности кризиса идентичности: «это – я и, всё же, это – не я». Только общие и конкретные условия в состоянии во всей полноте объяснить феномены стыда.

Какие события и свойства действительно вызывают стыд, в первую очередь зависит от психологических факторов. Люди по-разному восприимчивы к стыду. Х. Ландвеер эти различия включает в термин «восприимчивость стыда» или «диспозицию стыда»<sup>507</sup>. В качестве причины различной восприимчивости стыда, она приводит разные истории стыда, которые есть у каждого человека. В прошлом пережитый стыд переходит постепенно в характерные отношения к стыду или формы габитуса, структурирующие переживания в настоящем и будущем. «На основании некой предыстории индивид переживает ситуации, в которые он попадает не сам по себе и не как чистый лист. В его памяти всплывают старые, по-разному эмоционально окрашенные истории»<sup>508</sup>. Такие старые истории становятся определёнными ожиданиями и покрывают «ситуации

---

<sup>507</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 85. Восприятие стыда – наряду с возможным содержанием и свидетелями стыда – является постоянным компонентом для возникновения переживания стыда. В качестве составных частей общей формулы переживаний стыда Ландвеер приводит следующие: «Некто (1) стыдится за что-то (2) перед кем-то (3); причём под (1) подразумевает восприимчивость стыда» (ibid., S. 5).

<sup>508</sup> Ibid. S. 88.



возможного пристыжения в настоящем, структурируя, таким образом, актуально возможный спектр чувств»<sup>509</sup>. Так они становятся причинами различных диспозиций стыда. У некоторых индивидов история стыда сформирована так, что они в любое время считаются с (возможными) актами пристыжения, а другие, напротив, к этому почти глухи. Поэтому, «их либо невозможно пристыдить, а если всё же возможно, то сравнительно реже»<sup>510</sup>. Однако действует история стыда не целиком детерминирующе, она, так сказать, «предструктурирует» лишь потенциальную стыдливость.

Наряду с историей стыда в узком смысле, существует (к тому же) общая история индивида вообще и тип его самопонимания и отношения к себе, которое он выстраивает в ходе своего развития и, в свою очередь, влияет на восприимчивость к стыду. Индивид стыдится тем меньше, чем больше он себя знает, чем реалистичнее его представление о себе и чем вероятнее он может действительно придерживаться норм, принятых им, то есть, чем реже он имеет дело с опытом неудач, которые могут приводить к кризису его идентичности. Вместо предложенной Ландвеер «восприимчивости стыда» когнитивная психология использует термин «атрибутирование», то есть «стиль атрибутирования». Он характеризует определённый тип самооценки. Из этого выводятся индивидуальные различия поведения в ситуации стыда. М. Левис исходит из того, что стыд вызывают не определённые ситуации, а лишь интерпретация той или иной ситуации. Стыд вызывается, «если самость направлена на самость как целое и имеет место оценка тотальной самости»<sup>511</sup>. Индивиды различаются посредством того, как они формируют эти оценки, то есть, с помощью их стилей атрибутирования. Стыд проявляется у индивида тем чаще, чем больше он при неудачах склонен к глобальному и внутреннему атрибутированию. Это значит, что индивид, с одной стороны, оценивает не только определённое поведение и самого себя как целое и соотносит неудачу

---

<sup>509</sup> Landweer H. *Scham und Macht*. S. 88.

<sup>510</sup> *Ibid.* S. 89.

<sup>511</sup> Lewis M. *Scham*. S. 102.

целиком с собой; с другой – груз внешних обстоятельств или неудачу другой персоны он переносит на себя, беря при этом на себя ответственность<sup>512</sup>. Напротив, индивиды склонны меньше к стыду, если свои неудачи они интерпретируют как моментальные и для себя нетипичные слабости, то есть, ищут «виноватых» на стороне, за рамками своей собственной персоны. Что и с какой интенсивностью и как часто возникает чувство стыда, с точки зрения когнитивной психологии, зависит от индивидуальных различий атрибутирования<sup>513</sup>.

Представимы были бы, наряду с психологическими факторами и генетические диспозиции, влияющие на переживание стыда.

Между тем, социальный характер стыда – вещь достаточно спорная. Для возникновения «стыда перед самим собой» не требуется другого человека. Так Демокрит считает, что последней инстанцией суждения является сам человек, и поэтому стыд возникает независимо от значимых ценностей и суждений, то есть от социальных влияний<sup>514</sup>. Схожие аргументы приводит и Г. Липс: «Можно стыдиться и самого себя, то есть некой наготы, приписываемой себе»<sup>515</sup>. Шелер также считает, что «стыд не является исключительно социальным чувством. При каждом рассмотрении слова стыд существует также первичный “стыд перед самим собой” и “за самого себя”, подобно стыду перед Другим»<sup>516</sup>. И, тем не менее, является ли стыд в целом внесоциальным феноменом? В этом случае будет полезным, ещё раз развести общие условия стыда и конкретные условия поводов

<sup>512</sup> Lewis M. Scham. S. 106.

<sup>513</sup> Это согласовывается с точкой зрения, что стыд возникает лишь там, где определённое событие, определённый аспект соотносится с собственной идентичностью. Кроме того, Левис устанавливает, что чем более важная способность человека связывается с неудачей или отказом, тем меньше атрибутирование зависит от индивидуального стиля. Более того, в этом случае человек вынужден всё больше прибегать к внутреннему и целостному атрибутированию. Так Левис говорит о «прототипических» опытах стыда, под которыми он подразумевает, «что человек в момент определённого события не имеет никакого выбора; при неудаче он предпринимает внутреннее и общее атрибутирование, что ведёт к стыду» (Lewis M. Scham. S. 161). С помощью этого Левис пытается возвести чисто индивидуальный уровень объяснения до наличия универсального феномена стыда.

<sup>514</sup> См.: Ritter J., Gründer K. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel, 1992. Bd. 8. S. 1209.

<sup>515</sup> Lipps H. Die menschliche Natur. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977. S. 38.

<sup>516</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 78.

стыда. По сути, человек стыдится себя ввиду того, что он эксцентрически позиционирован. Однако к каким условиям сводится особый тип существования? Если выясняется, причина его кроется в обществе, то стыд не может возникнуть вне сферы социального. По Плеснеру, ступени позициональности, включая их высшую – эксцентричную – позициональность, порождаются из самих себя. Нижняя ступень, соответственно, включает в себя возможность возникновения следующей, более высокой ступени; при этом на более высокой ступени сохраняются свойства низшей ступени<sup>517</sup>. Позициональность «проистекает» сама из себя. При выстраивании эксцентричной позициональности речь идёт о принципе. Возникновение духа как «“мы” формы собственного я» происходит, тем самым, до всякого общества<sup>518</sup>. Дух существует уже тогда, «когда существует лишь персона»<sup>519</sup>. Эксцентричный способ существования человека, присущий человеку до всякого рода социальности предопределяет социальный мир. Ещё более он представляет предпосылки тому, что человек вообще может осуществлять взаимоотношения: лишь потому, что индивид, в первую очередь, имеет отношение к самому себе, имеет он отношение и к другим индивидам. «Если существует Другой как член социального окружения, такой же, как и сам индивид, то основание этому состоит лишь в особой структуре личностной сферы самого индивида»<sup>520</sup>. Эксцентричная структура первична по отношению к

---

<sup>517</sup> Анализ пограничного феномена демонстрирует «строгое следование противоречий, решение которых связано с достижением нового уровня организации» (Plessner H. Ein Newton des Grashalms? // Plessner H. Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1983. S. 260).

<sup>518</sup> См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 303.

<sup>519</sup> Ibid.

<sup>520</sup> Ibid. S. 306. То, что эксцентричное позиционирование социальности человека предзадано, что социальное окружение недостаточно для становления человека как личности, является одной из основных посылок Плеснера. Несомненно, в этой идее находится предпочтение антропологии Плеснера по отношению к теориям создания идентичности, подобным теории Дж. Мида. Напротив, Мид трактует социальность как условие того, что может выработаться специфическая для человека – удвоенная – структура идентичности (см.: Mead G.H. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main, 1995). Предпочтение плеснеровской аргументации основывается на том, что он мог объяснить, почему некоторые индивиды, несмотря на (здоровую) социальную среду, не полностью вырабатывают эксцентричную структуру личности (как это, например, имеет место при определённых повреждениях или нарушениях).

социуму. Это значит, что свои условия она находит не в социальной сфере. Для стыда принципиален тот факт, что он вначале возникает независимо от общества. С возникновением духа разрушается непосредственное единство человека с самим собой, и появляются условия для проявления чувства стыда, ещё до существования общества. Тезис, что человек стыдится на основании своего особого типа существования, указывает на то, что он делает это независимо от других индивидов и их влияния, что он стыдится перед самим собой<sup>521</sup>. Однако, это высказывание значимо не для конкретных поводов стыда. Ввиду того, что эксцентричная позиция социального мира предпослана, он не существует независимо от неё. Таким образом, в первую очередь требуется присутствие какого-либо Другого, для того, чтобы человек смог воспринимать свой особенный способ существования<sup>522</sup>. Индивид лишь тогда реализует отношение к самому себе, когда он в контакте с другими людьми осознаёт эти отношения. Таким образом, «соотносясь с другим, человек обладает самим собой»<sup>523</sup>. Человеческое существо, выросшее без социальных контактов, именно на этом основании развивает лишь рудиментарно эксцентричную структуру личности. Но прежде всего, лишь благодаря своей форме позиционирования имеет возможность вступать в настоящие взаимоотношения с другими людьми<sup>524</sup>. Он в состоянии воспринимать других людей как существ, созданных, как и он сам. Его способ существования делает его открытым для контактов с ними. Человек живёт с

---

<sup>521</sup> В этом смысле Плеснер пишет: «Стыдятся на каком-либо основании, из-за какой-то вещи, по какому-нибудь делу и это сознание вовсе не связано с обществом» (Plessner H. *Lachen und Weinen*. S. 325). Однако стыд перед самим собой всегда предполагает представление внутренней выделенности (внутреннего снятия) и удвоенного Я. На это обстоятельство прямо указывает К. Шультхейс: «В конечном счёте, можно предстать и перед собою беззащитным и нагим, что правда – заметим на полях – предполагает гипотезу «множественной самости» (Kühn R., Raub M., Titze M. *Op. cit.* S. 99).

<sup>522</sup> См.: Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. S. 300.

<sup>523</sup> Plessner H. *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* // Plessner H. *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* / Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt/Main, 1985. S. 223.

<sup>524</sup> «Мысль о том, что отдельный человек, так сказать, подвержен идее о своей изначальной пронизанности миром вещей и окружающих его чувствующих существ, относится к первичным условиям существования человека» (Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. S. 301).

другими людьми в одном для всех мире. Как подобным образом структурно созданное существо он чувствует себя связанным с другими, он – суть «сплавленное мы» с ними<sup>525</sup>. Таким образом, человек – по сути своего способа существования – становится социальным существом. Он живёт в «действительном соотношении» с другими и оказывает на них влияние, равно как и с первого дня своей жизни, он подвергается их влиянию<sup>526</sup>. Но социальность человека имеет последствия для его свойств и черт, в числе которых находится и стыд. В принципе человек стыдится независимо от общества, обладая возможностью вступать в противоречие с самим собой. Но то, почему и каким образом он вступает в противоречие с самим собой находит свои причины – наряду с индивидуальными и культурными факторами – в сфере социального. Не стыд как таковой, а поводы к нему и тем самым совершенно конкретные типы проявления стыда обнаруживают свои условия, – среди прочего, – в обществе. Именно поэтому, при всём том, что основные причины стыда находятся вне общества, он становится социальным феноменом.

Это касается всех трёх форм стыда: физической, психической и социальной. Стыдиться может человек, прежде всего, потому, что он эксцентрично позиционирован – и это общее условие предпослано социальному миру. Это затрагивает и социальные проявления стыда: лишь на основании особого способа существования человека он может вообще вступить в противоречие с его социальным аспектом и вследствие этого стыдиться. Одного лишь общества недостаточно, чтобы вызвать стыд. Но почему, когда, каким образом и насколько резко и интенсивно, с какими своими телесными, психическими или социальными аспектами он вступает в противоречие, зависит и от социальных факторов. Социальный стыд отличается от двух других форм стыда лишь тем, что вызывающее его противоречие явно связано с существованием общества, аспекты которого вначале необходимо («извне») интернализировать прежде чем оно вызовет стыд. Таким образом, эти три формы имеют внесоциальный и, в то же

---

<sup>525</sup> Ibid. S. 308.

<sup>526</sup> Ibid.

время, социальный характер. На основании этого, физический и психический стыд не являются подвидами социального стыда.<sup>527</sup> Более того, каждая форма стыда сводится к её собственной «внутренней» противоречивости, её собственному кризису идентичности. Но многочисленные конкретные формы проявления находят вместе с тем их условия в вполне определённых социальных факторах. Так, например, стыд за чрезмерную полноту является, прежде всего, вариантом телесного стыда, поскольку в этом случае индивид вначале входит в противоречие с телесным аспектом, становится по отношению к нему несвободным и не считает себя им вовне представленным. Но, что этот стыд конкретно настаивает на излишней полноте, а не наоборот (что сегодня является определённым трендом) на излишней худобе, имеет дело с определёнными социальными факторами, в соответствии с которыми стройность представляет социальную норму красоты.<sup>528</sup>

Стыд подчиняется общему условию, что человек может от себя отделиться – а этим свойством он располагает в силу своего способа существования, а не в силу своей социальности. С этой точки зрения, упомянутые в главе 2.1.2. подходы к социальным источникам стыда можно отклонить и, в то же время, в изменённом виде вновь их воспринять. Общие условия стыда коренятся не в воспитании, взгляде или присутствии Другого или в нарушении норм. И всё же эти факторы представляют собой важное условие конкретных поводов стыда.

### **3.6. Свидетели стыда и коллективный стыд**

---

<sup>527</sup> В противоположность позиции Х. Ландвеер, которая рассматривает соответствующие варианты телесного и физического стыда в рамках социальных форм стыда, поскольку в основе их всех находится действие, производящее нарушение норм.

<sup>528</sup> В то же время этот случай можно рассматривать как комбинацию двух форм стыда. Индивид входит в противоречие с телесным и (если он не обладает какой-то определённой “нормальной” формой тела) социальным аспектом. В этом смысле особенность социальных влияний на поводы стыда состоит в том, что обычно – но вовсе не необходимо – (в то же время) их можно рассматривать как варианты социального стыда, который сводится к внутреннему противоречию индивида с социальным аспектом.

К конкретным условиям, при которых индивид стыдится, относится и обстоятельство, присутствуют ли реально в данной ситуации другие индивиды и наблюдают ли за ним. Для возникновения чувства стыда реальное присутствие других не обязательно. Однако, обычно заметно, подобные события или свойства не являются поводом возникновения этого чувства, если индивид находится в одиночестве. Но они становятся таковыми, если за ним кто-нибудь наблюдал. Во многих ситуациях кризис идентичности в присутствии других в особой мере провоцируется или интенсифицируется. Так, кратковременная потеря контроля, например, падение, выглядит постыдным, как правило, в присутствии посторонних, реакция которых может усиливать или ослаблять интенсивность проявления чувства стыда.

Причина того, что присутствие других имеет значение для ощущения стыда, состоит в том, то они легко вызывают у данного индивида внутреннюю двойственность и отчуждённость. На основании их присутствия индивид с большей вероятностью активирует отчуждённый взгляд извне на себя, так как предвосхищает (предполагаемые) мысли и суждения других о себе. Если эти суждения воспринимаются и связываются с идентичностью, индивид начинает стыдиться. Он «раздваивается» на существо, которым он обычно является, и которым он совсем недавно был, с одной стороны и на постороннее чуждое существо в себе, которое он, в то же время воспринимает, глядя глазами наблюдающего, – с другой. Это раздвоение не обязательно предполагает реальное присутствие Другого. Однако под взором другого, критическое действие или критическое свойство с большей вероятностью обращает на себя внимание субъекта стыда и обретает доминирование; тем самым, под этим взором индивид с ещё большей вероятностью вступает во внутреннее противоречие с самим собой и начинает стыдиться.

Наблюдающий и оценивающий другой, своим присутствием вызывающий у индивида стыд, является свидетелем стыда. Он – персона, которой стыдится субъект стыда. При этом не всегда безразлично, кто выступает свидетелем

ситуации стыда<sup>529</sup>. Вызывает ли другой чувство стыда и с какой интенсивностью, до сего дня в рамках научных дискуссий зависит от трёх факторов: от степени, насколько близко или удалённо находится свидетель стыда от субъекта стыда; от позиции, занимаемой свидетелем стыда в социальной иерархии; и, наконец, от степени, в какой свидетель для субъекта стыда является важной и значимой персоной.

По вопросу, сильнее ли действует присутствие знакомых или совершенно посторонних персон на возникновение чувства стыда, выработан целый ряд подходов. По Аристотелю, человек особенно стыдится в присутствии таких персон, «которые наблюдают и всегда будут здесь», то есть, близких людей<sup>530</sup>. И британский философ Дж. Шевер говорит о том, что стыд возникает реже в присутствии посторонних, нежели в присутствии родных, близких и соседей. Здесь стыд возникает в ситуациях интимности и дружбы; он свидетельствует о наличии позитивных и благожелательных отношений между субъектом стыда и свидетелем стыда<sup>531</sup>. Г.-П. Дюрр исходит из того, что стыд усиливается с возрастанием степени знакомства и доверительности Другого, и убывает с растущей анонимностью. Чем более близко субъект стыда знаком со свидетелем стыда, тем чаще они встречаются в целостности и сложности личностных отношений. Из этого следует, что некое постыдное действие в глазах близкого или хорошо знакомого свидетеля вызывает более интенсивное чувство стыда. Напротив, если свидетель незнакомый, то встреча с ним происходит на уровне частичного аспекта самости, в рамках определённой роли. Поступок, расцениваемый как постыдный, становится таковым лишь в рамках этой роли, но не переносится на личность в целом. Поэтому, стыд менее вероятен и менее

---

<sup>529</sup> Этой трактовки придерживается и Х. Ландвеер (см.: Landweert H. Scham und Macht. S. 92). Но условием для возникновения стыда, по Ландвеер, является тот факт, что свидетелем должен быть человек; в принципе человек стыдится не предметов или существ, которым он не приписывает статуса индивида.

<sup>530</sup> На втором плане этого понимания находится аристотелевская дефиниция стыда как «представление плохой репутации». В этом случае стыд вызывается посредством мнения, которое другие высказывают о нас (см.: Aristoteles Rhetorik. München, 1987. 1384a).

<sup>531</sup> См.: Shaver J.H. The feeling of shame. London, 1979. P. 14.



интенсивен. Таким образом, чем более чуждым является свидетель, тем слабее чувство стыда перед ним<sup>532</sup>. Как и Дюрр, З. Неккель аргументирует: «Если стыд наименее интенсивен там, где не вступают в интеракцию целостной личностью, то с особой степенью интенсивности он проявляется там, где индивид всеми своими личностными гранями погружён в таковую. Но и этом случае, он может интерпретировать ситуацию на свой лад»<sup>533</sup>. То есть, вступая в интеракцию «с открытой душой», он, с одной стороны демонстрирует свою незащищённость, с другой – этой же незащищённостью он пользуется для некой социально-психологической компенсации и может винить даже в своих промахах других.

Характерно, что противоположный взгляд, свидетельствующий о том, что стыд возникает, как раз таки, в присутствии посторонних и незнакомых людей, не находит подтверждения. Но многое говорит о том, что стыд проявляется тем вероятнее и интенсивнее, чем более чужим и анонимным субъекту стыда является свидетель. Посторонний свидетель характеризуется именно тем, что субъект стыда предполагает наличие у этого свидетеля более пристрастных оценок и суждений по поводу его поступков, чем это можно ожидать от близкого или знакомого свидетеля неловкой ситуации. Неловкость в виде опрокинутого на одежду стакана с напитком или неуклюжего движения вызывает особое чувство стыда перед анонимной (чужой) публикой.

Наряду с этими двумя противоположными позициями, существуют ещё некоторые аргументы в области, лежащей между ними. Так Зиммель считает, что стыд, как правило, не возникает ни в присутствии знакомых, ни незнакомых персон, а в присутствии из «среднего круга». Это люди, не далёкие и не близкие, чьё положение по отношению к субъекту стыда, по каким-либо причинам, не совсем ясно. Эти люди с большей вероятностью вызывают «(старение) чувства Я», то есть вызывающий стыд кризис идентичности. Знакомые и близкие не вызывают чувство стыда, так как, как правило, «солидаризируются» с субъектом стыда; посторонние, – потому что субъект не воспринимается ими как

---

<sup>532</sup> См.: Duerr H.-P. Intimität. S. 8, 23.

<sup>533</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 94.

непосредственное «Я»<sup>534</sup>. По Х. Ландвеер, к близкому свидетелю стыда субъект относится амбивалентно. Во-первых, этот свидетель относится к субъекту стыда, – как и у Зиммеля, – солидарно: другой именно потому близкая персона, что он обязуется снижать уровень взаимного стыда. Ввиду того, что субъект стыда уверен в принципиальном адекватном восприятии своего поведения знакомыми и близкими свидетелями, то и стыд перед ними проявляется значительно реже<sup>535</sup>. Тем не менее, «с другой стороны, именно близость провоцирует стыд, поскольку хороший знакомый видит своего визави “насквозь”. Поэтому степень униженности пристыжения в рамках доверительных отношений сильнее, чем дистанцированных»<sup>536</sup>. Все эти точки зрения имеют право на существование. Как контрарные аргументы они разрешимы в высказывании, что человек стыдится как в присутствии близких, так и незнакомых персон – хотя содержательно, чаще всего не в равной степени. Этому мнения придерживается и Аристотель: человек стыдится «перед знакомыми и незнакомыми не за одни и те же поступки»<sup>537</sup>. Действительно, определённые поступки, скорее всего, не вызывают чувства стыда в присутствии близких людей, а усиливаются в анонимной публичной сфере – и наоборот. Несоответствующая форма одежды, обезображивающая болезнь или безбилетный проезд в общественном транспорте – это обстоятельства, при которых индивид может стыдиться перед незнакомыми персонами; но куда с меньшей вероятностью эти обстоятельства будут поводом стыда в присутствии знакомых или близких персон. Недостаточное скрывание интимных областей, например, сексуальных действий, чаще всего вызывает стыд перед не очень знакомыми персонами. В то же время, именно «глубинные» личностные свойства или события, способные вызвать стыд перед знакомыми или близкими персонами

<sup>534</sup> См.: Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 145–147.

<sup>535</sup> Однако факт, что стыд проявляется слабее, если свидетель стыда знаком субъекту стыда, Ландвеер считает чисто историческим явлением, а не универсальным. Обязанность взаимного избегания стыда связана с разделением на приватную и публичную сферы жизни человека, а именно с определённым кодированием интимного. А этому процессу не более 250 лет (см.: Landweer H. Scham und Macht. S. 100).

<sup>536</sup> Ibid. S. 98.

<sup>537</sup> Aristoteles Rhetorik. München, 1987. 1384.

– это, например, стыд за определённые слабые стороны характера, скрытые сексуальные наклонности или лживость. Причина этому состоит в том, что эти незнакомые персоны остаются незнакомыми, то есть перед ними и не возникает чувства стыда. Но с большей вероятностью, стыд перед близкими людьми является более интенсивным стыдом. Их суждение по вопросу критического события или свойства обычно более весомы, так что (предполагаемое) негативное суждение сильнее затрагивает идентичность. К тому же обстоятельство, что стыд перед близкими людьми может потенцироваться, поскольку в повторяющихся встречах он реактивируется. Напротив, стыд перед посторонним, с которым, как правило, больше не встретишься, остаётся единичным переживанием.

Вопрос о том, стыдится ли человек, в рамках социальной иерархии, больше или меньше перед вышестоящей или нижестоящей персоной, остаётся открытым. По Элиасу, определяющему стыд как «страх жестов превосходства других», человек стыдится перед персонами, стоящими на том же, или более высоком уровне, но не перед нижестоящими<sup>538</sup>. Однако, Г.-П. Дюрр отвергает эту одностороннюю взаимосвязь: «Тем самым, может быть, что подчинённый, представший обнажённым перед вышестоящим, чувствует более интенсивный стыд, чем перед равным по чину или нижестоящим. Но может быть и наоборот»<sup>539</sup>. В противовес Элиасу Дюрр настаивает на том, что и короли, и императоры, как стоящие на вершине социальной иерархии также стыдились перед посторонними. Результаты его исследований свидетельствуют о том, что некоторые средневековые короли и императоры Нового времени были подвержены интенсивному телесному стыду<sup>540</sup>. Действительно, стыд может

---

<sup>538</sup> По Элиасу, при Старом режиме король, не стыдясь, мог обнажаться в присутствии своего министра, а любой мужчина – в присутствии находящейся «на более низкой ступени социальной иерархии женщины» (см.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 397–399).

<sup>539</sup> Duerr H.-P. Obszönität und Gewalt. S. 17.

<sup>540</sup> И относительно внеевропейских обществ трактовка Элиаса не выдерживает критики: «У тлинкитов (племя индейцев северо-западного побережья Канады – *Р.Г.*), чем выше был ранг индивида, тем сильнее был его стыд, если он был замеченным обнажённым или уринирующим представителем, стоящим на более низкой социальной ступени» (Duerr H.-P. Der erotische Leib. S. 573).

возникнуть как перед вышестоящей, так и нижестоящей инстанцией. Обе личностные группы в состоянии вызвать обусловленные стыдом кризисы идентичности. Однако, конечно, существует тенденция, в соответствии с которой, человек с большей вероятностью стыдится перед вышестоящей персоной. Очевидно, вызывающее стыд удвоение вызывается в этом случае сильнее. И Х. Ландвеер подчёркивает, что, например, низкие показатели выполнения обязанностей становятся чаще поводом стыда перед вышестоящим, нежели перед обладателем низшего статуса. Однако стыд может возникать и действовать и в обратном направлении; так, например, учитель стыдится перед учениками за своё слабое знание предмета или рассматриваемой темы<sup>541</sup>. Но мы предполагаем, что вероятнее и интенсивнее его стыд перед вышестоящими. К тому же Ландвеер указывает на то, что ситуации стыда не только являются выражением существующей иерархии, подтверждая её стыдом. Более того, ситуации стыда подчёркивают существующие иерархии, или порождают новые. И на этом основании невозможно между стыдом и позицией в рамках социальной иерархии определить чёткое и ясное отношение.

Очевидно, разные авторы едины в том, что стыд тем вероятнее и интенсивнее возникает в присутствии свидетеля, которого субъект стыда уважает или почитает. По Аристотелю, человек стыдится, «как правило, перед тем, кому придаёт значение», и это те, которых почитают или хотят почитать. Во взаимосвязи с этим находится факт, что человек в большей степени стыдится перед такими людьми, которые в чём-то существенном от него отличаются. В противном случае он не мог бы восхищаться ими<sup>542</sup>. Там, где отсутствует уважение или восхищение, – например, у людей, правдивость высказываний которых ни во что не ставится, – стыд не возникает<sup>543</sup>. Х. Ландвеер подчёркивает эту взаимосвязь: «Чем больше субъект стыда свидетелей стыда почитает, тем большим авторитетом они для него обладают, либо вообще, либо, как минимум,

---

<sup>541</sup> См.: Landweer H. *Scham und Macht*. S. 93.

<sup>542</sup> См.: Aristoteles *Rhetorik*. München, 1987. 1384a23.

<sup>543</sup> *Ibid.* 1384b17.

относительно нарушенной нормы, тем, соответственно, сильнее чувство стыда»<sup>544</sup>. При этом не обязательно, чтобы почиталась персона в целом. Но другой обязан, как минимум, быть компетентным в оценке ситуации, вызвавшей чувство стыда, на основе которой его мнение и будет учитываться. Напротив, перед свидетелем, мнением которого субъект стыда пренебрегает, он и не стыдится. В этом случае он вряд ли вызовет у индивида провоцирующее стыд раздвоение. Такое, естественно, происходит там, где свидетель сам нарушил вызывающую стыд норму.

Стыдится ли индивид той или иной персоны зависит, помимо прочего, – если стыд порождён нарушением нормы – от его действительного или предполагаемого набора ценностей и норм. Если исходить из того, что свидетель не придерживается соответствующей нормы, проявление стыда не столь интенсивно и наоборот.

Как правило, свидетель стыда, перед которым стыдится субъект, является для него иной персоной. Однако, время от времени, появляются другие, альтернативные инстанции стыда, которые также в состоянии вызывать типичные для стыда кризисы идентичности. Так по Шелеру, человек стыдится в конечном счёте «себя самого и “бога в себе”»<sup>545</sup>. И Сартр говорит о стыде перед богом<sup>546</sup>. Этот стыд отличается от стыда перед людьми тем, что существует непрерывно. Он непреходящ оттого, что человек не может посмотреть на бога и сделать его объектом своего мира. Более того, бог – это та инстанция, под взглядом которой человек находится постоянно, та, которая обосновывает «вечность своей объективности»; во взгляде господ человека «застывает» и в принципе теряет свою свободу. Тем самым, стыд перед богом становится продолжительным состоянием.

Подобным образом и Ницше понимает бога, как инстанцию, которую постоянно стыдится человек. По Ницше, бог – это тот, кто дал человеку всё и от

---

<sup>544</sup> Landweer H. *Scham und Macht*. S. 98.

<sup>545</sup> Scheler M. *Über Scham und Schamgefühl*. S. 69.

<sup>546</sup> См.: Sartre J.-P. *Das Sein und das Nichts*. S. 518.

даров которого зависит человек. Эта зависимость от бога, лишаящая человека возможности посредством обратного дара восстановить равновесие в отношениях с ним, вызывает стыд. Всякая милость порождает стыд<sup>547</sup>. По Сартру и Ницше, бог вызывает длительный кризис идентичности, продолжительное чувство стыда.

Г.-П. Дюрр также упоминает о «стыде перед богом или богами, которые всё видят»<sup>548</sup>. Он отмечает это во многих культурах. Так, по Плутарху, «никто не должен раздеваться вне помещения, так как в таком случае его может увидеть Юпитер»<sup>549</sup>. Женщины племени Гуйярати «при омовении частей тела и купании не обнажают грудь и нижнюю часть тела, даже если они остаются в уединении, так как их может увидеть богиня воды Варуна»<sup>550</sup>. Наряду с людьми и богом, Г. Андерс называет ещё одного свидетеля стыда: вещь. «Прометеев» стыд – это «стыд за “постыдно” высокое качество сделанной самим собой вещи»<sup>551</sup>. Стыд человека за вещь и стыд за то, что он сам не так совершенен как вещь, – это реакция на высокую степень развития технических объектов, которые уже превосходят человеческие способности, перед которыми человек отступает. Приборы и их «добродетели» становятся «моделью нашего преобразования»; человек отказывается от своей роли как масштаба. Пристыжающе выглядит в сравнении с безупречными и до мельчайших деталей продуманными вещами случайное рождение и «низкое» происхождение человека. Это с самого начала характеризует «ложное образование». По сравнению с совершенными вещами человек кажется «плохо сконструированным», его тело – это не формируемое сырьё, оно «застывшее» и «несвободное». К этому вызывающему стыд основному «дефекту» присоединяется целый ряд дополнительных «постыдных недостатков», особенно «лёгкая испорченность» человека. Таким образом, совершенная вещь может вызвать у сравнительно нагруженного изъясными человека кризис идентичности. Стыд не быть вещью, но в то же время и стыд перед вещью,

<sup>547</sup> См.: Nietzsche F. Nietzsches Werke. Klassiker Ausgabe. Stuttgart: Kröner, 1921. Bd. III. S. 238.

<sup>548</sup> Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 75.

<sup>549</sup> Цит. по: Duerr H.-P. Die Tatsachen des Lebens. S. 71.

<sup>550</sup> Ibid. S. 75.

<sup>551</sup> Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. S. 23.

основан на том, что человек чувствует, что вещь смотрит на него. По Андерсу, частью «естественного мировоззрения» и чувства человека является ощущение, что на него «взирает весь мир». Он (человек) является ничем большим, чем теоретиком познания, лишь видящим мир; более того, он рассматривает себя с тем же самопониманием как глядящий на мир и демонстрирующий себя миру. При этом он имеет в виду, что за ним наблюдают не только звери и люди, но и весь видимый (и невидимый) мир. Обычно, как минимум, первично «видимость» понимается им как взаимное отношение: всё, что видит он, «видит и его»<sup>552</sup>. Поставленный над человеком предмет или прибор становится наблюдателем, свидетелем, перед которым человек в силу своей ничтожности стыдится<sup>553</sup>.

Однако стыд возникает не только при условии присутствия других персон, провоцирующих его. Социальный характер стыда выражается также и в том, что он переживается за других. При определённых обстоятельствах свидетель стыда покидает свою позицию наблюдателя и становится участником ситуации стыда. Участие в ситуации стыда также вызывает у свидетеля кризис идентичности, он начинает стыдиться. При этом Х. Ландвеер различает «заместительный стыд» – стыд за того, кто сам не стыдится – и «со-стыд» – стыд по поводу переживаемого стыда другим человеком. Второй относится к классу «чувств симпатии», эмоционального участия в чувствах Другого<sup>554</sup>.

Правда, стыд возникает для кого-то лишь при совершенно определённых предпосылках. Со-стыд чувствуется лишь тогда, «когда я могу себе представить, что в состоянии совершить подобное нарушение нормы, как тот, которому я со-

---

<sup>552</sup> Ibid. S. 79.

<sup>553</sup> Убедительным выглядит тезис о вещи, как наблюдателе на фоне тезиса Г. Плеснера: «При восприятии существования других Я речь идёт не о перенесении собственного способа существования, а о его сужении и ограничении» (Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 301). У Андерса это «сужение» частично отсутствует: вещи остаются как Я, доступные коммуникации. Действительно, со многими неживыми вещами и предметами человек обращается так, будто они живые существа или даже люди (высказывание претензий в адрес компьютера, лишь один из примеров).

<sup>554</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 126.

стыжусь».<sup>555</sup> Формулируя обобщённо, это имеет место если сочувствующий, в принципе, мог стыдиться того же самого содержания, что и субъект стыда. Для этого нет необходимости, чтобы сочувствующий в прошлом сам приобрёл опыт стыда; но он должен себе представить, что с ним может произойти то же и ему будет за это стыдно. Тем самым со-стыд, в принципе, возможен для определённого круга индивидов. А именно: «1. для близких персон; 2. для персон, а) пространственно находящихся по близости, точнее, в ситуациях, в которых сочувствующий может воспринимать другую персону посредством органов чувств, или б) воспринимать, хотя бы, визуально; 3. Если налицо чувство симпатии на основании различных объективных сходств»<sup>556</sup>. Тезис Ландвеер о со-стыде подтверждает ряд авторов. Так М. Левис, в качестве условия со-стыда, называет какую-либо связь субъекта стыда и сочувствующего ему<sup>557</sup>. В этом плане уже Аристотель делает ударение на том, что субъект стыда и сочувствующий ему, как правило, находятся рядом: «И вообще, стыдятся перед теми, за кого, как правило, стыдятся»<sup>558</sup>. Чаще всего, это близкие люди. Г.-П. Драйтцель подчёркивает идентификацию сочувствующего с субъектом стыда: «Несоответствующее поведение тех, с кем особенно себя идентифицируют, со “значимым Другим” также неловко, как и собственная неудача»<sup>559</sup>. И социолог Э. Гидденс называет в качестве условия со-стыда «существующие связи» или даже присущую субъекту стыда ответственность: «Признание неловкого положения вместо недоумения по поводу поведения другого являет собой определённое согласие, симпатию по отношению к тому, кто напрасно опозорен»<sup>560</sup>. То, что близость с Другим играет какую-либо роль, можно вычитать у Л. Вурмзера. Он упоминает, что если «действия и черты,

<sup>555</sup> Ibid. S. 131. Ландвеер делает акцент на нарушении нормы, так как по её мнению, каждое ощущение стыда предполагает таковое.

<sup>556</sup> Landweer H. Scham und Macht. S. 133.

<sup>557</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 14.

<sup>558</sup> Aristoteles Rhetorik. München, 1987. 1385a1.

<sup>559</sup> Dreitzel H.P. Reflexive Sinnlichkeit. Mensch-Umwelt-Gestalttherapie. Köln: EHP, 1992. S. 162; Idem. Peinliche Situationen. S. 149.

<sup>560</sup> Giddens A. Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/Main [etc.]: Campus, 1988. S. 106.



которых стыдятся, направляются вовне на определённый круг людей, то стыдятся уже не только отдельного индивида, но и его семьи, его друга или его этнической группы и даже нации»<sup>561</sup>. К критериям для возникновения со-стыда в случае замещающего стыда Ландвеер добавляет ещё один критерий: Сочувствующий индивид должен за создавшуюся ситуацию чувствовать себя диффузно ответственным. Так, например, представитель той или иной страны, может стыдиться за своего соотечественника, неприлично себя ведущего за рубежом. Ещё один пример замещающего стыда приводит Г. Зиммель: некоторые студенты стыдятся за отсутствующих на лекции своих сокурсников. Зиммель комментирует этот стыд следующим образом: «В этой ситуации отдельный индивид выступает как представитель всего собрания»<sup>562</sup>. Но на фоне этих примеров, сомнения вызывает четвёртый критерий, обозначенный Ландвеер. Так как не всякий гражданин страны, также как и не всякий студент стыдится ввиду своей диффузной ответственности за сложившуюся ситуацию. В этом смысле более убедительным выглядит аргумент Гидденса: человек стыдится за поступок другого в том случае, если этот поступок бросает тень на него самого<sup>563</sup>. Это имеет место тогда, когда постыдно действующая персона сама не стыдится. Так находящийся за рубежом гражданин стыдится, если плохое поведение его соотечественника выставляет в невыгодном свете всех граждан страны «вообще» и, тем самым, и его самого. Таким же образом, присутствующий на лекции студент стыдится, потому что характеристика отсутствующего как «лентяя», в определённой мере, касается и его как представителя студенческого сообщества.

Феномен со-стыда Ландвеер отличает от коллективного стыда. Да и наличие такового она принципиально отвергает. Так как «можно стыдиться, находясь рядом (вблизи), но невозможно действительно разделять чувство, ввиду того, что

<sup>561</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 62. В качестве примера М. Мид приводит американских детей, стыдящихся «неправильной» классовой принадлежности своих родителей; феномен, особенно типичный для США, ввиду того, что в соответствии с пуританской традицией, классовая принадлежность однобоко интерпретируется как неудача родителей (см.: Mead M. ...Und haltet das Pulver trocken! München: Desch, 1946. S. 203–205).

<sup>562</sup> Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 148.

<sup>563</sup> См. Giddens A. Eine Typologie des Suizids. S. 61.

оно единично»<sup>564</sup>. Да и со-стыд возникает не на основании близкого присутствия; субъект стыда и сочувствующий стыдятся не вместе, а лишь рядом друг с другом. Стыд не является коллективным феноменом в том смысле, что все присутствующие в ситуации стыда охвачены им как единая группа: «В ситуациях, когда две или более персоны имеют повод стыдиться на основании одинаковых нарушений норм, чувство каждого, посредством одинаковой растерянности, не усиливается, а наоборот, ослабевает»<sup>565</sup>. По Зиммелю, чувство стыда, сопровождающее неудачу будет достаточно слабым, если действие, вызвавшее его произведено не в одиночку, а в сообществе с другими<sup>566</sup>. Индивид исчезает в массе и отсутствует как раз тот акцент «я», вызванный стыдом. Взгляды окружающих вызывают намного меньше обусловленный стыдом кризис идентичности, так как в этом случае они направлены не на отдельных индивидов, а на массу. Стыд – это феномен, который переживается каждым индивидом в отдельности; поделиться им с другими невозможно<sup>567</sup>. С прекращением зрительного контакта, стыд, эмоционально и телесно уединяет индивида. Однако причиной этому служит то, что люди не могут стыдиться совместно, прежде всего, потому, что стыд, по своему происхождению, не является чувством, которое подобно иным чувствам можно разделить с другими. Стыд характеризуется дезорганизацией личностного единства и специфическим кризисом идентичности. Однако этот кризис человек обязан преодолеть сам. Кроме того, этот кризис связан с понижением личностного уровня; он вызывает состояние неопределённости, смятения и, зачастую, сопровождается речевой блокадой. Человек теряет самообладание. Поэтому, стыдясь, индивид находится в ситуации, которую он, как правило, хотел бы скрыть от других. Стыд не связан с

---

<sup>564</sup> Landweer H. Scham und Macht. S. 138.

<sup>565</sup> Ibid. S. 50.

<sup>566</sup> См.: Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 146.

<sup>567</sup> Если Драйтцель считает, напротив, что «чувство стыда и неловких положений обладают в принципе коллективной природой», то оно соотносится с заражающими компонентами, переносимыми в ситуации стыда от одного субъекта на другого при этом присутствующего. Но и здесь речь идёт не о коллективном стыде, а о со-стыде, об эмоциональном участии в чувствах другого (см.: Dreitzel H.P. Einige soziologische Ergänzungen... S. 301).

откровенными признаниями; чаще всего подобные признания имеют место *post factum* и в качестве риторических фигур. Взять, к примеру, коллективный стыд немецкой нации за совершённые военные преступления в первой половине XX столетия. Здесь речь идёт больше о некой коллективной вине, нежели о стыде. Стыдиться человек может лишь сам за себя и рядом с (возможно также стыдящимися) другими. Социальный характер стыда выражается не в том, что он проявляется как общий, коллективный феномен.

### **3.7. Социальные характеристики стыда**

Стыд имеет конкретные формы манифестации. Конкретные типы проявления стыда зависят и от того, какие личностные черты демонстрирует человек. Такие черты, чаще всего, есть не что иное, как социальные черты. Они определяют чего, как часто и с какой интенсивностью человек стыдится. Определённые черты в особой степени провоцируют стыд. В зависимости от этих черт стыд по-разному распределяется в рамках общества, то есть, одни группы индивидов сильнее подвержены чувству стыда, чем другие. К этим чертам относятся, например, возраст, пол, стигматизация и социальный статус<sup>568</sup>. Рассмотрим их подробнее.

#### *3.7.1. Возраст*

В зависимости от своего возраста человек в разной степени интенсивности попадает в ситуации стыда. Два возрастных периода, чаще всего, провоцируют обусловленные стыдом кризисы идентичности: детский и юношеский, с одной стороны, и старческий – с другой. Это касается трёх форм стыда: дети и юношество, так же как и пожилые люди, более интенсивно переживают телесный, психический и социальный стыд. Причиной неравномерного распределения стыда

---

<sup>568</sup> См.: Гергилов Р.Е. Стыд: социологическая перспектива // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 115–128.

в разные периоды жизни является развитие идентичности человека. Она выстраивается в течение ряда лет до тех пор, пока не достигается определённая степень стабильности и прочности (с этого момента времени говорят о взрослом состоянии) и подлежит в пожилом возрасте ещё раз сильным изменениям. Периоды жизни, отмеченные резким изменением идентичности, неуверенностью в своей идентичности – это и периоды, в которые человек обычно переживает кризисы идентичности, а, следовательно, чаще стыдится.

В детском и юношеском возрасте такая неуверенность касается собственной идентичности, так как, её ещё нужно создать и стабилизировать. В таком возрасте идентичность менее «готова», чем идентичность взрослых. Дети и юношество во многих отношениях должны себя ещё открыть; они ещё недостаточно знают себя и свои возможности. И многочисленные компетенции, приобретаемые человеком с годами, у них ещё недостаточно развиты и слабо закреплены. Если эти компетенции с определённого возраста становятся частью идентичности ребёнка, но им управляют слабо, то тем самым они провоцируют проявление чувства стыда. К тому же, дети, соответственно, юношество обычно попадают в ситуации, в которых им открываются новые неизведанные возможности, для которых они не обладают ещё чётким образцом поведения и поэтому обязаны действовать методом проб и ошибок. Поэтому вероятность неудачи и, как следствие, возможность пережить кризис идентичности больше, чем в другие периоды жизни.

К недостаточно освоенным компетенциям относится, например, владение телом. Дети ещё не могут владеть своим телом, использовать его в качестве инструмента своей воли, в той степени, в какой этим обладают взрослые. Чем младше ребёнок, тем больше он зависит от «природности» (естественности) своего тела. Но неудачный контроль там, где он является уже составной частью идентичности, производит стыд. В конечном счёте, в подростковом возрасте происходят серьёзные телесные изменения, приобретается опыт сексуальности, который буквально сотрясает телесную идентичность, усиливая провоцирование стыда. Т. Цихе описывает новую чуждость подросткового тела таким образом: «Я

чувствовал себя в этом теле, как нечто неготовое, недостаточное. Это тело было капризным, зачастую уставшим, обессиленным, влажным от пота. Оно выставляло меня перед оценивающими взглядами других. Случайная гордость им была очень нестабильной в свете кажущихся ожиданий и сравнений других. В этом теле ещё не жила моя психика, она чувствовала себя как в доме, который вначале каждому кажется чужим»<sup>569</sup>. Такое «неуверенное» тело становится поводом к стыду. И о том, кто они, о своей физической конституции дети и юношество имеют слабое представление и поэтому, нередко, переживают постыдные разочарования. В подростковом возрасте переживания имеют новый неизвестный характер. Время от времени просыпаются бурные чувства, в которых подростки ещё не совсем уверены. Наряду с этим дети и юношество знакомятся и осваивают социальные нормы и ценности далеко не с такой уверенностью как взрослые. Но такая нормативная неуверенность угрожает их социальной идентичности и делает их более восприимчивыми к стыду<sup>570</sup>. Поэтому ещё Аристотель говорил, что стыд является типичным для юных лет, но значительно менее типичен он для взрослого состояния. Так как последние знают, что такое хорошо, а что такое плохо, они ведут себя соответственно, и поэтому реже попадают в ситуации стыда<sup>571</sup>. В детском возрасте «ещё нет» компетенций, что значительно чаще вызывает стыд. И, напротив, в пожилом возрасте «уже нет» компетенций, и их отсутствие вызывают физические недостатки, кризис идентичности и стыд. При этом пожилой возраст – это период возможно более чаще и интенсивней вызывающий стыд, чем детский и подростковый. В детском и юношеском возрасте кризисы идентичности имеют место в виду неполного распоряжения ребёнком тем, что в дальнейшем в полной мере будет находиться в распоряжении взрослого. В старости, напротив, речь идёт о вызывающих стыд потерях того, что было значимо в прошлом. Старость связана с такими сильными

---

<sup>569</sup> Ziehe T. Nackt und bloss der Entzauberung entgegen. Erinnerungen an einen Szenenwechsel // Ziehe T., Knödler Bunte E. Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? Berlin, 1984. S. 53.

<sup>570</sup> См.: Landweer H. Scham und Macht. S. 85–87.

<sup>571</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 143.

изменениями, которые Ж. Эмери описал как процесс самоотчуждения<sup>572</sup>. Но проявления самоотчуждения могут разрастаться до кризисов идентичности и становиться причиной стыда. Эти изменения вызывают неуверенность в том, что относится непосредственно к собственной идентичности индивида. Старый человек теряет – частично или целиком – множество основных компетенций, определявших прежде его идентичность. С точки зрения телесной, духовной и социальной он уже не тот, кем был ранее. Точнее: он стал «недостаточнее», «ущербнее», чем был однажды. Изменения демонстрируют потери – ухудшение здоровья, красоты, свободы и социального признания – и эти потери зачастую воспринимаются через призму стыда. Наступающий в старости кризис идентичности как некий «зазор» между образом индивида о себе и его актуальным состоянием определяет и К. Грёнинг. Этот зазор становится продолжительным поводом стыда. При этом и у Грёнинг стыд определяется как кризис идентичности: «Кто стыдится, тот идентифицирует себя либо с собой, либо (собственно я совершенно другой), с собой прежним или с другими, которые более отвечают его идеалу»<sup>573</sup>.

К признаваемым потерям относится разрушение тела, проявления «естественных» процессов, утрачиваемый над ними контроль, болезни, деформация костного состава и разного рода загрязнения тела, вызывающие стыд. Старый человек переживает своё состояние в доселе незнакомом виде: как существо слабое, ранимое или даже смешное. При этом недостаточный самоконтроль и слабоумие, как следствие ослабления психомоторики будут также провоцировать стыд, как и осознание уменьшения автономии и возрастающей зависимости от других и потребности в их помощи и уходе.

Но и социальная идентичность пожилых людей также подвержена изменениям. По крайней мере, в европейской культуре социальный образ

<sup>572</sup> См.: Améry J. Über das Altern: Revolte und Resignation. Stuttgart: Klett, 1968. 135 S.

<sup>573</sup> Gröning K. Entweihung und Scham. Grenzsituationen in der Pflege alter Menschen. Frankfurt/Main: Mabuse, 1988. S. 115.

старости приобретает сильно выраженные негативные черты. В рамках социальной структуры пожилому человеку уготовано иное место.

Из работающего и поэтому общественно полезного члена социума он превращается в неработающего и, тем самым, в некий «бесполезный балласт». В этом смысле современные общества производят дополнительный – социально обусловленный – стыд, односторонне интерпретируя старость как недостаток, а повседневность пожилого человека организуют обычно таким образом, что она воспринимается им постыдной и недостойной. Особенно вызывающей стыд выглядит современная картина пожилого человека, в соответствие с которой он характеризуется определённым набором клише. Намного сложнее представлять собою беспомощную персону и соответствовать образу представителя возрастного меньшинства. Но если индивид смог убедить окружение в ложности своего восприятия, то тогда его ждёт не менее лёгкая работа, быть наравне с молодыми. С точки зрения социологической теории идентичности, такая позиция содержит в себе некоторые риски; чувство: «я такой же, как и все, вполне нормальный человек», в пожилом возрасте небезопасно. Стареющему человеку устанавливается масштаб действий, которому он не может соответствовать. Там, где этот масштаб интегрирован в идентичность, но пожилой человек не в состоянии ему соответствовать, там уже запрограммированы кризисы идентичности. Вследствие такого негативного образа старости в современных европейских обществах старость скрывается из чувства стыда. В современном социуме стыд предстаёт основным ощущением для пожилых людей; он является причиной их пониженной ангажированности, социальной пассивности и ухода в себя.

То, что проявления стыда в пожилом возрасте больше зависят от социальных интерпретаций старости, чем от физических и психических состояний, демонстрируют общества, в которых этот этап жизни рассматривается иначе, чем лишь одностороннее осознание потерь. Например, в некоторых традиционных обществах старость выступает скорее как повод для гордости, поскольку пожилой человек оценивается как человек с богатым жизненным

опытом, способный решать серьёзные задачи. Его социальное положение особенно высоко. Проявления стыда – если они имеют место – происходят значительно реже.

### *3.7.2. Гендер*

Гендерные характеристики также оказывают влияние на то, чего и с какой интенсивностью стыдится человек. В плане проявления стыда гендерные различия вначале сводятся к анатомическим различиям, обуславливающим различные виды телесного стыда. В некоторых деталях мужчина и женщина по-разному зависят от своего тела. К этому относится, например: для мужчины – стыд за импотенцию или непроизвольную эрекцию, для женщины – стыд за такие телесные функции как менструация, беременность, роды или кормление грудью.

Однако специфические половые различия в плане ощущения стыда сводятся, в основном, к отклоняющимся социальным значениям термина «мужчина» и «женщина», то есть к социальному гендеру. Эти различия выражены намного более чётче, чем те, которые имеют своей причиной телесные различия. Так, на основании социальных значимостей и смыслов, тело, особенно привлекательное тело, для женской идентичности во многих социумах имеет намного большее значение, чем у мужчин для мужской. Женское тело подчинено большему количеству социальных норм, с которыми оно соотносится и которые женщина может нарушить. Поэтому телесный стыд, особенно стыд (возможной) недостаточной привлекательности, затрагивает в большей степени женщину.

В принципе, множество специфических гендерных различий ощущения стыда имеют социальное происхождение. Мужчина и женщина подчинены различным социальным нормам, которых они придерживаются, но которые они и непроизвольно нарушают, переживая при этом чувство стыда. Самых «мужчину» и «женщину» можно рассматривать как некую совокупность гендерных норм, неисполнение которых ставит под сомнение идентичность в целом и вызывает интенсивное чувство стыда: это стыд не быть настоящим мужчиной или не быть



настоящей женщиной. К тому же, как следствие, специфические гендерные нормы и ценности обладают специфическим содержанием. Так М. Левис называет для мужчин два основных триггера ситуаций стыда: первый – это неудача при выполнении важной задачи, при реализации своей способности, в которой он уверен; второй – сексуальная импотенция. Напротив, женский стыд соотносится, во-первых, с телесной привлекательностью в ситуациях обращения на себя внимания; во-вторых, с неудачами в межличностных отношениях<sup>574</sup>. Гендерно обусловленные различия в ощущении стыда социальные психологи сводят к стилю воспитания.

По мнению М. Хильгерс, в воспитании мальчиков и девочек такие близкие стыду феномены как стеснительность, робость, конфуз или их оппозиция – нахальство, оцениваются по-разному и поэтому они по-разному находят отражение в их поведении<sup>575</sup>. М. Левис гендерные различия сводит к различным атрибутивным стилям, которые, в свою очередь, отсылают к отклоняющимся стилям воспитания. Так, например, поведение мальчиков родители интерпретируют иначе, нежели девочек; комментарии поведению девочек, обычно, более негативно нагружены, чем поведению мальчиков. Учитель критикует мальчиков скорее специфически, девочек – обобщённо. Вследствие этого, женщины «в случае неудачи предпочитают, скорее, внутренние интерпретации, а в случае успеха – внешние; мужчины поступают наоборот». И неудача у женщин, в отличие от мужчин, определяется, скорее, глобально, то есть они используют атрибутивный стиль, производящий стыд<sup>576</sup>. По Левису, там, где речь идёт о компетенции (не о качествах), женщины стыдятся чаще мужчин.

Обращение с проявлением чувства стыда также различно между полами. Так женщины, в принципе, чаще, чем мужчины признаются в переживании ими чувства стыда. К тому же, как считает Хильгерс, мужчины переживают стыд намного более агрессивно, чем женщины, порой с применением насилия.

<sup>574</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 237–239.

<sup>575</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 198.

<sup>576</sup> См.: Lewis M. Scham. S. 141.

Очевидно, женщины склонны к внутреннему (порой депрессивному) переживанию стыда, в то время как мужчины, нередко, пытаются предпринять попытки компенсации этого чувства<sup>577</sup>. Эти особенности обращения с чувством стыда создают впечатление, будто женщины стыдятся чаще, чем мужчины, то есть стыд это, неким образом, женский феномен. Насколько это впечатление справедливо, могут показать дальнейшие исследования. В ходе них можно проверить точку зрения того же Фрейда, утверждающего, что «развитие сексуальных нарушений (стыд, отвращение, сочувствие-жалость и т.д.) у маленьких девочек происходит раньше и с меньшим сопротивлением, чем у мальчиков; склонность же к вытеснению сексуальности проявляется сильнее»<sup>578</sup>. Как минимум для физического аспекта стыда – покраснения – невозможно установить различия в восприятии стыда у женщин и мужчин<sup>579</sup>. На наш взгляд, следует критически относиться к трактовкам, подобным шелеровской, в соответствие с которыми гендерные различия при переживании стыда, как сущностно (в отличие от социально сконструированных) понятия сводятся лишь к половым различиям. По Шелеру, хотя чувство стыда и присуще обоим полам, однако мужчине свойственны порядочность и благородство «душевного чувства стыда», женщине свойственно «телесное чувство стыда». То, что ввиду этого, женщина ощущает не только другую, но и низшую форму стыда, связано с тем обстоятельством, что она принципиально менее способна отделять духовные акты от витальных функций. Но именно таким образом, более чёткое сознание дистанции между духом и воплощённой душой, между персоной и плотью является конститутивным условием всякого специфически душевного стыда. «Именно ввиду почти полного отсутствия дуализма духа и жизни исчезает основное условие переживания душевного чувства стыда»<sup>580</sup>. Однако здесь предпосылка «сущностных» гендерных различий и вытекающих отсюда различий в поведении субъектов стыда смещается в область метафизического.

<sup>577</sup> См.: Hilgers M. Scham. S. 198.

<sup>578</sup> Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S. 120.

<sup>579</sup> См.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 55.

<sup>580</sup> Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 146.

Исследования гендерно обусловленных ощущений стыда исходят, как раз, из социальной установки пола и интересуются ролью, которую играет стыд в процессе этого производства. Они демонстрируют, насколько определённые социальные концепты стыда участвуют в создании этих ролей. Так на примере анатолийской деревни, как в христианском и исламском средиземноморье, так и в арабском мире разделение полов поддерживается с помощью концепций стыда и чести. Здесь честь женщины определяется, по сути, посредством стыда по отношению к мужчине. К этому относится покрытие головы и скрывание телесных функций, а также вообще стеснительное и настороженное отношение к мужчинам<sup>581</sup>. Честь мужчины определяется посредством стыдливости его жены и – по сути выставленные напоказ перед другими мужчинами – сила и решимость в защите чести его жены. Таким образом, концепт стыдливости производит гендерные роли: женщина как стыдливое сдержанное существо, мужчина как сильное, не сомневающееся в себе существо. Правда, исследования такого рода очень односторонне интересуются подобными проявлениями стыда, находящимися во взаимозависимости с производством гендера. Поэтому, о де-факто существующих различиях в ощущениях стыда они говорят мало. Так, например, насколько мужчины ощущают телесный стыд, остаётся невыясненным. Хотя стоит заметить, что большинство имеющихся данных указывают, скорее, на подчинённую роль стыда в становлении мужской половой идентичности.

### *3.7.3. Стигматизация*

Наряду с возрастом и полом, имеется ряд черт, влияющих на проявление чувства стыда индивида. Сюда следует отнести, прежде всего, социально нежелательные свойства человека. Именно они, в большей степени, генерируют кризисы идентичности. Такие особенности И. Гофман называет «стигмой». Стигматизированные индивиды характеризуются обладанием того или иного

---

<sup>581</sup> См.: Petersen A. Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei. Berlin: Express Edition, 1985. S. 34.

«мало желательного свойства», которое их «марает», «унижает» и дискредитирует<sup>582</sup>. Это свойство так сильно стремится выйти на первый план, что другие свойства (особенности), по сути, не могут больше восприниматься. Индивид обладает стигмой, то есть, в нежелательной степени он иной, чем мы это предполагали. Исходя из такого понимания, мы полагаем, что индивид со стигмой, не совсем-то и человек<sup>583</sup>. Стигма определяется отклонением от «нормального». Следствием её действия является то, что другие индивиды дистанцируются от стигматизированных; последние уже так просто как ранее, не принимаются в сеть социальных коммуникаций. Эти другие индивиды – «нормальные», то есть те, кто «не отклоняется от соответственно актуальных ожиданий»<sup>584</sup>. Однако «нормальные» и «стигматизированные» не представляют принципиально различные группы. Так, по сути, каждый ошибочный поступок может стать стигмой: «Даже самый счастливый нормальный человек, имеет старательно скрываемый недостаток, а для каждого маленького недостатка существует ситуация, в которой он может принять угрожающую форму»<sup>585</sup>.

В этом смысле Гофман говорит о «нормальных» и «стигматизированных» перспективах. Каждый человек чувствует себя, однажды, стигматизированным: «каждому кажется, что его в полной мере не воспринимают окружающие; каждому кажется, что за его поведением слишком пристально наблюдают»<sup>586</sup>.

Тем не менее, имеются признаки, делающие индивидов таковыми, чтобы их воспринимали как стигматизированных. Гофман приводит три типа такой стигматизации. Первый – это безобразие тела и различные физические деформации. Второй – индивидуальные недостатки характера, воспринимаемые как слабование, захватывающие целиком или неестественные страсти, определённое упрямство во мнении и бесчестие. Эти стигматизации исходят из некоего каталога, содержащего такие атрибуты как: душевное расстройство,

<sup>582</sup> См.: Goffman E. Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main, 1970. S. 10–12.

<sup>583</sup> Ibid. S. 13, 22.

<sup>584</sup> Ibid. S. 13.

<sup>585</sup> Goffman E. Stigma. S. 157.

<sup>586</sup> Ibid. S. 164.

тюремное заключение, мания, гомосексуальность, хроническая безработица или склонность к суициду. Третье – филогенетическая стигматизация: раса, нация или религия<sup>587</sup>. В отличие от других, индивиды с такими свойствами чувствуют себя не только изредка, но и во многих социальных ситуациях стигматизированными.

Индивиды со стигмой такого рода чаще попадают в ситуации стыда, чем «нормальные» индивиды. Ввиду того, что стигматизация производит кризисы идентичности, индивиды, порой, относятся к себе амбивалентно. Индивид со стигмой обладает свойством, оцениваемым социумом как плохое и полное изъянов, и кажущееся ему самому чуждым, от которого он хочет избавиться. По отношению к этому чувству индивид старается занимать амбивалентную позицию: «Это я, но это и не я». Он, как бы, «раздваивается»: Ввиду желания быть нормальным человеческим существом, он как раз таки, и не может быть таковым; он должен оставаться индивидом, которому отказано в претензии на нормальность. Стигматизированный стремится, как и все остальные члены общества, к определённым стандартам идентичности, которые он примеряет к себе, но которым он, в отличие от «нормальных», не может соответствовать. Специфическая ситуация стигматизированного такова, что «общество ему говорит, что он является членом большой группы, что, в свою очередь, значит, «он – нормальное человеческое существо, но что он, в определенной степени, – “другой” и было бы глупостью эти различия отвергать»<sup>588</sup>. Стыд становится основной, а порой и единственной возможностью реагировать на эту ситуацию, то есть реагировать на стигматизацию. В принципе, такая ситуация заканчивается лишь тогда, когда стигматизированный в состоянии вычленил эти критические свойства (нет, это не я) или отказаться от «нормальности»; тем самым, амбивалентное отношение уступает стигме: (да, это – я).

Стигматизирующее свойство тем больше провоцирует стыд, чем более важно это свойство для идентичности персоны, но и чем сильнее персона обязана себя с ним идентифицировать. Г. Зиммель утверждает, что врождённый телесный

---

<sup>587</sup> Ibid. S. 12–13.

<sup>588</sup> Ibid. S. 154.

порок – то есть стигма – вызовет стыд с большей вероятностью, чем позднее полученный в результате несчастного случая: «Если к первому мы чувствуем наше Я принадлежащим, то второй, как случайное событие, мы относим к миру вне нас. Только второй даёт нам почувствовать двойное я: действительное – ущербное, неполноценное и нормальное – целостное, по сравнению с которым первое и выглядит некой патологией»<sup>589</sup>. Особенно низшая позиция, недостаточный статус оказывает стигматизирующее, а поэтому, вызывающее стыд влияние. При этом стыд, вызывающий кризис провоцируется, как встречей с «нормальными», так и со стигматизированными персонами. «Нормальный» вызывает стыд тем, что взгляд извне он актуализирует на себе. В этом взгляде тот, на кого этот взгляд направлен (обозреваемый) осознаёт себя как стигматизированного, как отклоняющегося от нормальности; здесь налицо кризис идентичности. Однако и встреча со своей группой провоцирует стыд. В этом случае кризис идентичности возникает посредством того, что индивид как «нормальное» существо разделяет нормы этого сообщества, а следовательно и уничижительное отношение представителей сообщества к себе, как к стигматизированной персоне. Но при встрече с другими стигматизированными он, как бы, вспоминает свою принадлежность к этой группе. Несмотря на своё нежелание, он понимает, что он её член. Но внутреннее дистанцирование по отношению к собственной группе вызывает у индивида чувство стыда.

#### *3.7.4. Социальный статус*

Влияние на ощущение стыда имеет и социальный статус, которым обладает индивид, то есть, его позиция в иерархически выстроенной социальной системе, связанной с определённой оценкой ценностей и престижем. Вместе с изменением позиции в рамках системы, изменяется и вероятность попадания в ситуации стыда. Недостаточный статус выглядит как изъян. Его обладатели выглядят неполноценными и слабыми. Персоны с недостаточным статусом, как правило,

<sup>589</sup> Simmel G. Zur Psychologie der Scham // Simmel G. Schriften zur Soziologie. S. 144.

начинают рассматриваться как менее ценные граждане «второго» сорта. Поскольку недостаточный статус представляет стигму, он ведёт, в то же время, к тому, что вся сложность личности находится в тени недостатка статуса. Статус становится репрезентацией личности<sup>590</sup>. Поэтому, как стигма в общем, так и недостаточный статус вызывает типичный для стыда кризис идентичности: личность обладает этим статусом, но в то же время как содержащий этот изъян, он ей чужд; это её статус, но именно ввиду постоянного указания на него, она не чувствует себя им представленной. Амбивалентное отношение индивида к его статусу – «это я, но это и не я» – провоцирует стыд. Поэтому, что касается этой важной черты, индивиды с недостаточным статусом ощущают с большей вероятностью стыд, нежели индивиды с социально признанным статусом. Поэтому, неравное распределение составляющих чувства стыда в обществе затрагивает и различия в распределении статусов.

При этом спровоцированный недостаточным статусом и вызывающий стыд кризис идентичности, предполагает, что индивид, в принципе, чувствует себя ответственным за свой статус, то есть, (используя язык когнитивной психологии) внутренне определяет его как неудачу. Чем в большей степени он старается вписать свою позицию в рамки социальной иерархии, тем вероятнее и интенсивнее проявляется стыд. Чем более недостаток будет рассматриваться как функциональная неполноценность, тем сильнее соотносится социальное неравенство с социальной подчинённостью самого стыдящегося индивида<sup>591</sup>. Личность «раздваивается» на существо с дефицитом статуса, с одной стороны, и на существо, которое «собственно» должно обладать более высоким статусом, но посредством своей неудачи не достигает уровня этого существа, – с другой. В этом смысле современные общества, характеризующиеся высокой степенью индивидуализма, увеличивают вероятность проявления чувств, связанных со стыдом, так как социальный статус они рассматривают как результат исключительно индивидуальных заслуг.

---

<sup>590</sup> См.: Neckel S. Status und Scham. S. 218.

<sup>591</sup> Ibid. S. 193.

Недостаток статуса может выражаться самым различным образом. Персоны с недостаточным статусом – это, как правило, иностранные меньшинства, среди которых особенно беженцы или индивиды с видом на жительство, бедные, зависящие от государственных субсидий, соответственно, безработные, продолжительное время не имеющие работы, получатели социальных пособий или пенсионеры. Таким образом, у иностранных меньшинств и переселенцев отсутствуют все черты, свойственные туземному населению.

Особенно посредством запрета на работу и предоставления социального жилья они не только отграничиваются от остального общества, но им закрываются все пути и источники социального признания. «Поэтому, быть переселенцем – это значит занимать социальную позицию, которая буквально недостойна»<sup>592</sup>. Уже само желание быть «нормальным» гражданином с полноценными правами и обязанностями, зачастую вызывает у переселенца стыд.

Схожее чувство вызывает принадлежность к низшему классу или слою общества. Стыд проявляется особенно в тех случаях, когда принадлежность к тому или иному социальному слою действует на самого индивида как его личный изъян. Типичен этот стыд для североамериканского общества, в котором эта принадлежность, с позиций пуританства односторонне рассматривается как достижение или как неудача индивида. К этому можно добавить внеклассовое желание проложить себе путь от деревянной хижины до Белого дома. Любая задержка на этом пути, а уж тем более, любое отступление, на этом фоне, рассматривается как неудача и ведёт к проявлениям чувства стыда, от которого, в принципе, избавлены лишь «лучшие из высших»<sup>593</sup>.

Безработица считается интернализированным статусом и поэтому делает переживание стыда более вероятными. Так как без работы человек не только теряет материальные средства существования, но также нормальное участие в общественной жизни и важные источники социального признания. Кризисы идентичности дополнительно вызываются тем как, в том или ином случае,

---

<sup>592</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 221.

<sup>593</sup> См.: Mead M. ...Und haltet das Pulver trocken! S. 204.



общество относится к безработному. Он подвергается различным техникам пристыжения, например, диффамации его как «неудачника», или «лентяя». Кроме того, производятся нападки на частную сферу, как, например, в форме проверки имущества. Бедность, особенно крайняя бедность – нищета, также выступает стигмой и влияет на состояние статуса. Поэтому, с большой вероятностью, бедность производит стыд. По К. Салентину, стыд является «вторичным стрессовым фактором» бедности<sup>594</sup>. «Социально бедность выступает показателем или даже синонимом негативно оцененных свойств»<sup>595</sup>. Она обозначает (предполагаемую или реальную) потерю репутации и грозит повреждением престижа индивида; поэтому наступление вызывающих стыд кризисов идентичности становится вероятнее. Претендуя на положение «нормального» человека, бедный стыдится своих недостатков.

При этом кто или что в обществе характеризуется как «бедный», представляет собой достаточно относительный феномен. Бедность определяется всегда с учётом социального слоя, к которому принадлежат, некоторым дефицитом, будь-то материального или социального свойства. В этом слое бедный находится в двойственном положении: слой – суть масштаб и рамки для него, без того, чтобы он ему полностью соответствовал и в нём целиком растворялся. На этом основании, у каждого слоя есть свои бедные, со сравнительно большей вероятностью подверженные переживать обусловленные стыдом кризисы идентичности.

К тому же, для бедных людей взгляд Другого играет особую и порой двусмысленную роль. С одной стороны, этого взгляда опасаются; сам страх, опять-таки, потенцируется его осознанием: бедный человек воображает, что за ним постоянно наблюдают и осуждают его, он часто «удваивается», активируя взгляд со стороны<sup>596</sup>. С другой стороны, стыд у очень бедного человека может

---

<sup>594</sup> См.: Salentin K. Armut, Scham und Stressbewältigung. Die Verarbeitung ökonomischer Belastungen im unteren Einkommensbereich. Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl., 2000. S. 76.

<sup>595</sup> Ibid. S. 72.

<sup>596</sup> См.: Достоевский Ф.М. Повести и рассказы. 1846-1847 // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 1. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1988. С. 113.

возникнуть по поводу того, что сам этот человек другими более не воспринимается. Если прохожий не имеет намерения подать уличному нищему милостыню, он, как правило, не одаривает его ни тактильными контактами, ни взглядом. Здесь отсутствует признание даже в самой малой форме; наличествует лишь принятие во внимание.

Наряду с недостаточным статусом, действующим как стигма, существуют ещё статусные составляющие, в особой степени вызывающие переживания стыда. Индивиды с недостаточными составляющими статуса не всегда отвечают консистентным ожиданиям общества, то есть, они не формируют никакой социальной идентичности для других. Это, как раз, тот случай, когда различные ресурсы – деньги, знания, ранг и принадлежность не находятся в адекватном отношении соответствия друг с другом. Тот, кто «не соответствует квалификации» или «неудачно женился», кто не в состоянии обеспечить себе «соответствующий статусу» стиль жизни, или отрезан от прошлого соответствующего стиля, находится, тем самым, в позиции, обозначаемой в социологии как «несоответствующая»<sup>597</sup>. Следствием статусных несоответствий является не только то, что другие индивиды не знают точно, с кем они имеют дело и какова социальная ценность той или иной персоны. Но и самой статусно несоответствующей персоне не ясно, кто она и какой идентичностью обладает. Следствием этого выступает неуверенность в групповой принадлежности и, поэтому, в индивидуальном поведении. Неуверенность такого рода может резко преобразоваться в кризис идентичности и вызвать стыд. К тому же возникает стыд, вызванный невозможностью создать на нормативной базе согласованный статус.

Уже Элиас утверждает, что неясное положение между двумя классами способствует возникновению стыда. Он отмечает «особую проблематику» поднимающихся социальных слоёв, по-настоящему не принадлежащих ни к высшим, ни к низшим слоям общества, особенно «мелкобуржуазных

---

<sup>597</sup> См.: Neckel S. Status und Scham. S. 223.

прослойке»<sup>598</sup>. Последние развивают «сверх-Я» по образцу высшего слоя, они идентифицируют себя с ними – но больше чем «имитации» лишь «чужой модели» им не достичь. Им недостаёт уверенности в поведении, вкусе, в образовании. «Люди в этом положении частью своего сознания осознают перечень запретов и заповедей высшего слоя как обязательные для себя, без того, чтобы с той непринуждённостью и органичностью их придерживаться, как это делают представители последнего. Это является противоречием высшего слоя в них самих, представленное посредством сверх-Я и их неспособностью, повышенные требования к себе выполнять. Это постоянное, внутреннее напряжение придаёт их аффектам и их поведению особый характер»<sup>599</sup>. Это внутреннее напряжение Элиас характеризует как стыд. Действительно, интегрированный в идентичность, но, тем не менее, всегда остающийся чуждым мир высшего слоя порождает типический кризис идентичности неопита<sup>600</sup>. Ещё одним тонким наблюдателем таких процессов является П. Бурдьё<sup>601</sup>. Он демонстрирует, насколько буржуазная культура, хотя и проникает как ценность в социальные слои, но саму культуру сводит к канону буржуазной социальной среды. Следствием является то, что все другие слои ориентируются на нормы и ценности буржуазии, не имея возможности им до конца соответствовать. Особенно мелкий буржуа, охотно сравнивающий себя с крупными представителями этого сословия, старается освоить чуждый ему вначале образ тела и чужой языку этого сословия, что удаётся ему далеко не всегда. Следствие этих попыток – постоянная путаница, неуверенность, смущённость и скованность. Внутренняя отчуждённость, которую вызывает интернализированный буржуазный мир, ведёт, в то же время, к типичной для стыда раздвоенности и кризису идентичности: мелкий буржуа теряет своё внутреннее единство, становится не идентичным себе. Он постоянно возвращается к тому психологическому состоянию, в котором он больше быть не

<sup>598</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 425.

<sup>599</sup> Ibid. S. 426–428.

<sup>600</sup> См.: Гергилов Р.Е. Пространство европейской цивилизации // Обсерватория культуры. 2007. №4. С. 13–20.

<sup>601</sup> См.: Bourdieu P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987. S. 330–332.

желает, к состоянию мелкого буржуа. Однако, несоответствие буржуазным нормам и ценностям, и стыд, вызванный этим обстоятельством, свойственен не только мелким буржуа, но и другим социальным слоям, как только эти ценности начинают внедряться в индивидуальную идентичность.

### **3.8. Социальное избегание стыда и преодоление**

Выступая одним из специфических видов кризиса идентичности, стыд способствует созданию его. Правда эта функция может осуществляться лишь при условии краткосрочности переживания стыда и не частого его проявления. Длительные и перманентные кризисы идентичности разрушают её и ведут к проявлениям деперсонализации. В этом случае стыд становится чрезмерным, то есть, патологическим. Однако не только на этом основании, но и от того, что каждое переживание стыда связано просто с сильными неприятными чувствами, избегание, соответственно, преодоление стыда там, где он уже возник, является очевидной потребностью каждого человека. В своих сознательных действиях люди стремятся, по возможности, избегать постыдных ситуаций стыда, а в случае их возникновения, поскорее из них выходить.

Для этого в распоряжении человека имеется целый ряд практик. Однако избегание и преодоление стыда – это и социальные действия (если переживание стыда происходит не в одиночестве). Это связано с тем, что стыд одного человека усложняет социальные ситуации и их спокойное протекание. Стыд обладает нарушающим, или даже, разрушающим влиянием на человеческое общежитие: он телесно и психически уединяет индивида, блокирует его контакты и вводит в состояние пассивности. В стремлении сокрытия и ухода в себя стыд нарушает контакт с внешним миром, выраженном в отведённом взоре, опущенной голове или в речевых нарушениях. Таким образом, на некоторый промежуток времени он исключает контакты субъекта стыда с другими индивидами. Поэтому стыд обременяет не одного лишь субъекта стыда. Более того, посредством своего стыда он усложняет социальную ситуацию в целом, в которой находится, затрагивая

всех других, присутствующих при этом. Поскольку стыд субъекта стыда становится досадной помехой для других, то здесь можно говорить о социальных ситуациях стыда. Социальные ситуации стыда могут характеризоваться тем, что стыд переносится с субъекта стыда на других, вызывая тем самым со-стыд. Но обычно это лишь более или менее сильное чувство дискомфорта у всех участников ситуации, которые саму эту ситуацию и образуют. В большей степени это чувство возникает из ощущаемой опасности нереализации и прекращения совместной интеракции. В результате осознания этих опасностей для всех участников такой ситуации возникает необходимость предотвращения превращения её в ситуацию стыда, то есть, не создавать возможности возникновения этого чувства. До тех пор, пока участники ситуации заинтересованы в её продолжении, они будут активно противодействовать возникновению стыда. При этом социальное избегание стыда включает в себя два аспекта. Во-первых, оно отвергает сознательное пристыжение других; во-вторых, оно защищает индивидов от их, так сказать, непровольного попадания в постыдную ситуацию. Однако если такая ситуация уже возникла и угрожает существованию интеракции в целом, то её участники заинтересованы в том, чтобы активно преодолеть стыд и, тем самым, спасти саму интеракцию. Ввиду того, что интеракции покоятся на избегании и преодолении стыда, а также ввиду того, что они и возможны лишь при полном исключении стыда, то это избегание и преодоление, по сути своей, имеет социальный характер<sup>602</sup>.

Рассмотрим избегание стыда. В качестве общей практики избегания стыда выступает стыдливость. В виде сдержанности или возвратного движения она избегает встречи с угрожающим идентичности внешним/чужим и прикрывает индивида. Вместо этого стыдливость обращает индивида на самого себя, который в этом движении боится себя до того, как наступит вызванный стыдом кризис идентичности. Она действует так, что индивид держится на достаточном

---

<sup>602</sup> См.: Гергилов Р. Е. Социальное избегание и преодоление стыда // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 4. С. 49–61.

удалении от другого/чужого, чтобы встреча с ним не породила проблемы идентичности.

Стыдливость, прежде всего, это индивидуальная практика избегания стыда. В этом смысле она скрывает индивида от других, поскольку взгляд извне она переводит на себя. Но она оберегает человека и от его собственных, провоцирующих стыд личностных составляющих. Дистанцирование по отношению к самому себе, доходящее порой до остранения от вызывающих стыд аспектов личности, – это лишь один из примеров действия стыдливости. Критический аспект «сдвигается», индивид остаётся «за ним» не затронутым событием. Таким образом, предотвращается кризис идентичности, чётко обозначается отношение к вычлененному аспекту: нет, это не я. Б. Пфау пишет о защите от проявления чувства стыда в ходе медицинского обследования: «Границы стыда устанавливаются пациентом с помощью фрагментации ситуаций процесса обследования: гинеколог обследует не “меня” как женщину, а мою вагину, мою уретру; гастроэнтеролог обследует не “меня”, а мой кишечник: В этом случае защита от стыда состоит в том, что пациент части своего тела делает объектами, вынося их за пределы личности, и сводя их к “предмету” отношений пациента и врача»<sup>603</sup>. Во избежание возникновения чувства стыда, практики дистанцирования применяют и проститутки. Здесь дистанция по отношению к себе, чаще всего, осуществляется с помощью использования профессионального имени, а дистанция по отношению к самому телу – посредством целенаправленной инсценировки, включающей в себя некоторое искусственное отчуждение (ничего личного, только бизнес)<sup>604</sup>.

Более того, стыдливость демонстрирует социальный принцип, социальную практику избегания стыда в той мере, в какой она определяет действия других

<sup>603</sup> Pfau B. Scham und Depression. S. 99.

<sup>604</sup> В этом смысле показательно высказывание проститутки: «Я отделила от себя моё тело и покинула этот мир». Она «научилась, не показывать ничего личного, лишь обнажать себя и скрываться за этой наготой. Чем лучше ей это удаётся, тем менее она ранима и тем самым, более работоспособна. В этом дисциплинарном пространстве нет места стыду» (Ridder M. Über die weibliche Lustlosigkeit an der männlichen Lust // Ziehe T., Knödler-Bunte E. Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? Berlin, 1984. S. 106–108).

индивидов. Стыдливость нацелена не только на избегание собственных переживаний стыда, но и таковых переживаний другими. Именно таким образом стыдливость превращается в социально организующий принцип. Как таковая она демонстрирует совершенно разные действия, к важнейшему из которых можно отнести создание приватной сферы.

Ввиду того, что приватная сфера постоянно вынуждает индивида обращать свой взор «вовнутрь», то есть на свои интимные и ранимые сегменты личности, она требует достаточного самообладания, контроля над телом, а также необходимости, посредством высокой степени информальности, ограничивать и контролировать видимые проявления действий этих сегментов вовне<sup>605</sup>.

Внешняя сторона, сфера публичности, состоит из посторонних персон, взгляды которых могут в высокой степени провоцировать стыд. Создание приватной сферы как «неприкосновенной зоны ухода» влияет на свойственную стыдливости сдержанность<sup>606</sup>. Стыдливость скрывает область интимного и тем самым, отграничивает приватную сферу от публичной.<sup>607</sup> Она защищает аспекты приватной сферы от перехода в публичную сферу и тем самым предотвращает её

---

<sup>605</sup> Таковую область слабого самоконтроля И. Гофман именуется как «кулисы» (в противоположность «авансцене») (см.: Goffman E. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper, 1969. S. 100–102). Поведение за кулисами он описывает, среди прочего, следующим образом: «Язык закулисы включает в себя название других по имени, вульгарность, явные сексуальные намёки, придирки, курение, вольную одежду, “расслабленные” позы, такие упрощённые реакции как: бубнение, свист, жевание жвачки, отрыжка и ветры». Поведение за кулисами характеризуется психологами как «регрессия», так как, это не соответствует «нормальному» уровню человеческого самоконтроля (см.: *ibid.*, S. 117–119). Э. Гидденс рассматривает выделение зон в пространстве и времени и их «огораживание» в качестве сопутствующего процессу регионализации тела: «Деление тела на различные зоны во многих (всех?) обществах связаны с упорядочиванием различных видов активности» (Giddens A. *Die Konstitution der Gesellschaft*. S. 181–183).

<sup>606</sup> См.: Duby G. *Vorwort zur Geschichte des privaten Lebens* // Veyne P. *Geschichte des privaten Lebens*. Frankfurt/Main, 1989. Bd. 1. S. 8.

<sup>607</sup> «Это разграничение проще всего представлено пространственно с помощью стен, простенков, заборов или изгородей. Но оно осуществимо и посредством нематериальных “фантомных стен” и “фантомных одежд”, которые основаны на технике запрета взгляда, на “невидении” или “неслышании»» (см.: Duerr H.-P. *Nacktheit und Scham*. Kap. 8–10).

нарушение<sup>608</sup>. Дифференцируя и локализуя эти сферы, она предоставляет индивиду возможности отхода и предотвращает переживания стыда.

Тем не менее, избегание стыда посредством регионализации зон является не только лишь индивидуальной задачей, даже если индивид, со своей стороны, сам должен стараться не допускать открытости частного публичной сфере, соблюдая дискретность. Более того, разделение обеих сфер должно быть социально закреплено. Общество обязано предоставить индивиду пространства для уединения, которые признаются другими. В плане избегания стыда индивиды соблюдают дистанцию по отношению к чужой частной сфере и без разрешения не внедряются в неё; то есть, они избегают подслушивать, заглядывать в чужие окна или внезапно врваться в чужое помещение. Но, кроме того, люди сами стремятся не нарушать границы, как своей интимной сферы, так и других, чтобы таким образом не попасть в ситуацию стыда<sup>609</sup>. Частные возможности уединения создаются не только с помощью стен и заборов, но и посредством целого ряда разнообразных техник, имеющихся в распоряжении человека. Стыдливость как социальный принцип выражается очень разнообразно. Так наряду с делением на частную и публичную сферы имеются многочисленные формы общения, препятствующие возникновению ситуации стыда. Действительно, в этом плане существует одна из важнейших форм поведения. Такт, как средство для уравнивающего учёта своих прав и предупредительности по отношению к другим. Основное требование такта следующее: придерживаться золотой середины, «связи, которая не связывает»<sup>610</sup>, вежливая дистанция при одновременном внимании к Другому. Такт предполагает

<sup>608</sup> О том, что пересечение обеих сфер порождает стыд, упоминают многие авторы. Наиболее полно говорит об этом Г.-П. Дюрр (см.: Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 172). По Дюрру, доступность частной сферы деформирует обе сферы: «Если эти (частные) сферы делают доступными слишком большому количеству людей, то это вовсе не значит, что просто расширяется круг тех, кто в ней участвует. Изменяясь, посредством доступности, этих сферы влекут за собой изменение базовых характеристик личности» (Duerr H.-P. Intimität. S. 258).

<sup>609</sup> Многочисленные ток-шоу демонстрируют, насколько сегодняшнее телевидение нарушает эти правила избегания стыда. Их участникам сознательно не мешают помещать себя в постыдные ситуации. Напротив, акцент на таких ситуациях, как и само их создание (будь то самими участниками или зрителями) является целью многочисленных ток-шоу.

<sup>610</sup> См.: Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. S. 107.



выяснение не непосредственно данного, а «предупредительного», принятого в качестве некой нормы поведения по отношению к окружению<sup>611</sup>. Интимная сфера других признаётся и остаётся неприкосновенной. Такт – это своеобразный принцип взаимной осторожности.

Соблюдение такта является стыдливостью по отношению к Другому и, поэтому, он не допускает стыда. Его действие З. Фрейд описывает как функцию стыда, то есть, как вид торможения первичного «любопытства»<sup>612</sup>.

В современном психоанализе Л. Вурмзер трактует стыд как такое же торможение обоих базовых человеческих влечений: «делофилию», как желание себя демонстрировать, и «театофилию», как желание смотреть и внедряться в других. Такое чувство стыда отчётливо проявляется как такт, деликатность и скромность<sup>613</sup>. По Г. Зайдлеру, стыд, как правило, проявляется как «тихо в скрытности действующий “такт”»: «Такт происходит от латинского “tangere”, в смысле касаться, трогать, достигать, примыкать, граничить. При этом подразумевается, посредством эмпатии, проверенное восприятие границ обиды Другого, которые должны и могут уважаться. Речь идёт о способности разделить с кем-то другим оценку чужого, мешающего, неуместного, о треугольной конфигурации общности в различии. В любом случае контакт находится в этой связи: если взаимоотношения обоих участников полны такта, то они “оба в одном такте”»<sup>614</sup>. Да и М. Шелер представляет стыд как «сдерживающую силу», которая сохраняет при себе не только собственную интимную сферу, защищая её, но и,

<sup>611</sup> Ibid. S. 110. Противоположность такту – это полная и поэтому разрушительно и оскорбительно действующая открытость по отношению к другому: «Представим себе лишь на мгновение отношения друг к другу малознакомых людей, которые хотят сказать что они друг о друге думают ли как себе друг друга представляют. После краткого столкновения между ними образуется стена холода» (ibid., S. 107).

<sup>612</sup> «Противостоящая любопытству и, вероятно, его снимающая сила, – это стыд» (Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S. 56).

<sup>613</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 74. Подобным же образом, определяет такт и М. Якоби, то есть, как помеху «бесстыжому любопытству и полному влечений взрыву потребности» с целью избежать ситуации стыда (см.: Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 94).

<sup>614</sup> Seidler G.H. Der Blick des Anderen. S. 263–265. Отсутствующее чувство такта Зайдлер рассматривает как форму болезни стыда. Это характеризуется посредством потери способности восприятия (не только своих, но и) чужих границ интимного.

следуя такту или скромности, не внедряется в «тайны чужой души»<sup>615</sup>. Гофман описывает целый ряд таких полных такта типов поведения. По его мнению, взаимная предупредительность и избегание стыда необходимы для возникновения и поддержания интеракции. В интересах этого чувства окружающих следует щадить и учитывать степень их воспитания. Каждый участник интеракции должен предоставить возможность Другому предстать в позитивном образе. Общепринятая позиция по отношению к Другому состоит в «вежливом безразличии».

Другой принимается во внимание, но с учётом сохранения по отношению к нему дистанции. Этот принцип определяет зрительный контакт: «Такое поведение предполагает достаточное визуальное внимание по отношению к Другому, которое показывает, что, таким образом, его присутствие воспринимается и оценивается (открыто дают понять, что его заметили), в то время как в следующий момент внимание вновь исчезает, отмечая тем самым, что не ставится цель вступать в контакт»<sup>616</sup>. Фронтально направленный внимательный взгляд, вглядывание в Другого с позиций «вежливого безразличия» расценивается как нарушение нормы или как средство негативной санкции. Коммуникация отмечена обиняками и предположениями, является «языком тайных намёков, толкований, удачных пауз, чётко дозированных шуток»<sup>617</sup>. Деликатные факты и темы не обговариваются, а описываются фигурально. Сдержанность определяет в целом поведение по отношению к Другому. Не нарушая интеракции, партнёры, как правило, кооперируются молча. Они вместе стараются не допускать в интеракцию элементы, провоцирующие стыд и неловкие положения. При этом действует следующее правило: если участник интеракции не в состоянии сам себя защитить,

---

<sup>615</sup> См.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. S. 78. У всех этих авторов отсутствует отличие стыда от стыдливости. На этом основании они описывают действие стыдливости в принципе, верно, но ошибочно как проявление стыда.

<sup>616</sup> Goffman E. Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum. Gütersloh: Bertelsmann-Fachverlag, 1971. S. 85.

<sup>617</sup> См. Goffman E. Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt/Main, 1991. S. 36.

это должны сделать за него другие<sup>618</sup>. Такт как выражение стыдливости по отношению к другим способствует тому, что человек, как правило, может рассчитывать на помощь в предотвращении возникновения ситуации стыда.

Наряду с тактом, существует целый ряд форм обращения и способов уклонения от стыда. Правила хорошего тона, правила дипломатии, церемониалы или ритуалы задают человеку «правильную» дистанцию к Другому и «правильное» поведение по отношению к нему, а такт не позволяет неприятного сближения с ним.

С помощью формализации эти правила придают человеку больше уверенности в поведении. Таким образом, такие формы обхождения способствуют взаимоотношению без постоянного оскорбления и производства стыда. Ритуализация форм обращения даёт человеку возможность реализовать свои частные запросы, не уходя при этом целиком в сферу частного. Так, например, в Китае стереотипные виды поведения и выражения чувств заменяют имеющийся дефицит частных пространств. Здесь формы обхождения представляют первичный тип ухода от Другого и выполняют функцию избегания стыда<sup>619</sup>. При межкультурном сравнении можно различать техники избегания стыда.

К упомянутым техникам избегания стыда относится и социальная ролевая игра. Насколько человек контролирует свою роль и, тем самым, ролевую игру, в качестве духовного существа владеет ею, настолько имеется возможность создания частных способов и возможностей защиты. Это обусловлено тем, что «человек выступает как двойник, вовне как слепок своей роли, а внутри, приватно, как он есть»<sup>620</sup>. То, что в таком виде он не полностью идентичен, что носитель роли больше, чем просто ролевой слепок, открывает возможность человеку отход «за» роль в некую частную защитную резервацию. Вовне в сферу публичного человек презентует себя в ролевой игре, а вовнутрь он

---

<sup>618</sup> Ibid. S. 34.

<sup>619</sup> См.: Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 97.

<sup>620</sup> См.: Plessner H. Das Problem der Öffentlichkeit... S. 224.

уходит в себя. В этом смысле ролевая игра защищает приватную сферу и предотвращает стыд<sup>621</sup>. Совсем иная форма избегания стыда – это одежда, которая, естественно, должна предотвратить телесный стыд, стыд наготы. Человек стыдится своей наготы, так как он обращён на своё необработанное, неоформленное тело, с которым он пожизненно связан; в качестве «природного» естества оно дано духовности человека и, поэтому, в состоянии вызвать кризисы идентичности. В этом случае одежда обрабатывает тело и в то же время (под одеяниями) даёт возможность ухода в приватную сферу и дистанцию к другим тем, что скрывает нагое тело. Таким образом, наряду с защитой от погодных условий и эстетическими функциями, избегание стыда с помощью одежды является основной его функцией<sup>622</sup>. Сообщества, практикующие наготу, возможности ухода в приватное предоставляют иначе – в форме запрета на разглядывание. Запреты на разглядывание действуют как сокрытие, так как нельзя смотреть на нагое тело. В этом смысле нудисты начала XX века чувствовали себя не нагими, а покрытыми «природной одеждой» или «целомудренным световым покрывалом»<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> М. Шелер демонстрирует действие ролей в плане избегания стыда: «Очень стыдливая дама может, например, в качестве натурщицы сидеть перед художником или как пациентка перед взором врача, или даже как принимающая ванну перед слугой, совершенно не чувствовать стыда. Основание здесь одинаковое: она себя не чувствует как “индивидуум”». Здесь она предстаёт как нечто общее, как роль; за ней ей открываются возможности избегания стыда в приватном. Но переживание стыда становится возможным, как только индивид больше не выступает как обычная роль: «Предоставим возможность – чувствительно для дамы – на одно мгновение художнику, врачу, слуге отклониться в его духовной интенции на индивидуума так, что исчезнет “картина”, “обследование”, “госпожа”: её сразу же обуяет сильный стыд» (Scheler M. *Über Scham und Schamgefühl*. S. 79).

<sup>622</sup> Шелер утверждает, что некоторые функции стыда можно вывести даже из избегания стыда: как первичной функции: «Вовсе несправедливо утверждать, что вначале стыд возник с посредством одежды. [...] Примитивная форма одежды происходит из стыда и является потребностью покрыть некоторые части организма (половые органы). Человек одевается, потому что он стыдится (себя)» (ibid., S. 74–76). Отношение к наготы и происхождение одежды в связи со стыдом рассматривал также и И. С. Кон (Кон И. С. *Мужское тело в истории культуры*. М.: Слово, 2003. С. 12–13). Дополнительно он указывает на определённое культурное значение и смысл одежды (там же, с. 13).

<sup>623</sup> О видах функции запрета разглядывания Дюрр пишет следующее: «При купании японцы стараются делать то, что Гофман назвал “цивилизованной невнимательностью”, то есть, взоры смотрящего соскальзывают на других купающихся или смотрят сквозь них; он смотрит, но не принимает во внимание, подобно тому, как мы сегодня обычно “не воспринимаем”

Теперь рассмотрим преодоление стыда. Техник избегания стыда недостаточно, чтобы полностью избежать вероятности попадания в ситуацию стыда. Человек вновь и вновь переживает обусловленные стыдом кризисы идентичности. Он должен учиться адекватно вести себя в таких ситуациях. Как только стыд возник, необходимо как можно быстрее его устранить, а кризис идентичности нейтрализовать. Однако как избегание стыда, так и его преодоление не является чисто индивидуальным делом. Ввиду того, что стыд нарушает существование социальной ситуации, то не только у субъекта стыда, но и у других её участников возникает желание, быстро и, по возможности, непринуждённо изгнать из неё стыд<sup>624</sup>. Индивид преодолевает свой стыд тем, что нейтрализует возникший кризис идентичности и по отношению к критическому аспекту обретает чёткую и недвусмысленную позицию: либо это я, либо не я. Однако в основе его стремлений находится не только возврат себе контроля над самим собой, над тем, кто он такой. Он желает получить и господство над ситуацией в целом. К этой ситуации относятся – поскольку она социальна, по сути – и другие индивиды. Для продолжения интеракции с ними, субъект стыда заинтересован в малозаметности стыда и повода, вызывающего его для того, чтобы они не захватили эту ситуацию, или даже не перекинулись на другие.

Поэтому другим участникам он должен демонстрировать, что «ничего» не произошло, что как он сам, так и ситуация находятся под контролем. Для преодоления стыда у субъекта стыда имеется два простых метода, а именно: смех и улыбка (как жест). Оба относятся к действенным техникам преодоления стыда.

---

обнажённую грудь какой-нибудь нашей знакомой, которую мы случайно встретили на пляже топлес» (Duerr Н.-Р. Nacktheit und Scham. S. 121). Запреты разглядывания могут действовать по неписанным правилам, но могут также и явно, посредством угрозы наказания, как это практикуется у не использующих одежду представителей племени Квома, где «даже маленьких мальчиков наказывают, если застанут их за разглядыванием гениталий женщин или девочек» (ibid., S. 135).

<sup>624</sup> Так считает и Г.-П. Драйцель: «В неловких ситуациях проявляется, в первую очередь, то, что называется интеграцией общности: без промедлений все присутствующие принимают участие в нейтрализации неприятного события. В неловких ситуациях все участвуют в работе по восстановлению принятого социального статус-кво» (Dreitzel Н.Р. Reflexive Sinnlichkeit. S. 162).

Так как в улыбке, так и в искусственном смехе человек вновь овладевает собой и своими манифестациями чувств<sup>625</sup>.

Улыбкой человеку удаётся не просто «переиграть» и скрыть свой стыд, но более того, с его помощью сохранить контроль над собой и над созданием образов демонстрации своих эмоций. Улыбка посылает сигнал: «ничего не произошло», «всё в порядке». В то же время, она уверяет участников ситуации, что человек всё держит под контролем и ничто не мешает общению, и оно может без всякой задержки продолжаться. Поэтому, в улыбке человек вновь на высоте своей духовной зрелости, он снова «в себе», вновь идентичен себе<sup>626</sup>. Как только человек в неловкой ситуации начинает улыбаться, это значит, что критическая степень стыда им преодолена. Подобным образом действует в ситуации стыда и смех, поскольку он, также как и улыбка, используется как искусственный жест<sup>627</sup>. В искусственном смехе человек вновь обретает контроль над собой и ситуацией, и сразу же сигнализирует об этом вовне. «Повсюду во всём мире смех является типичным снятием напряжения, реакцией, которая должна обыграть и нейтрализовать неловкие и постыдные, а также и полные опасностей ситуации»<sup>628</sup>. Смех заражает, спланирует с другими и преодолевает изолирующую тенденцию, свойственную стыду. В этом смысле, смех даёт возможность беспрепятственного продления нормальной социальной ситуации.

Но стыд можно преодолеть и посредством его отрицания или вытеснения. Такой же результат даёт и перекрытие его другими эмоциями, прежде всего виной, депрессией и гневом.

---

<sup>625</sup> «Уже в модификациях конфуза и стыда улыбка сигнализирует о некой вышестоящей инстанции» (Plessner H. *Das Lächeln* // Plessner H. *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart, 1982. S. 197).

<sup>626</sup> Более подробно об улыбке см.: Plessner H. *Das Lächeln*. Stuttgart, 1982.

<sup>627</sup> Искусственный смех фундаментально отличается от «настоящего». «Настоящий» смех – это действительная потеря контроля; он вызывается в случае, если человек ничего не может поделать со сложившейся ситуацией и даже осмысленно реагировать на неё (см.: Plessner H. *Lachen und Weinen*. S. 365).

<sup>628</sup> Duerr H.-P. *Obszönität und Gewalt*. S. 93. М. Левис трактует смех в физиологическом плане как противоположный полюс стыда, ввиду его снижающего напряжение действия (см.: Lewis M. *Scham*. S. 178).

Хотя они также неприятные чувства, но воздействуют на идентичность менее сильно и, к тому же, открывают спектр возможностей действия<sup>629</sup>. Как и в случае избегания стыда, в случае его преодоления все участники ситуации содействуют этой процедуре. Прежде всего, субъект стыда в любом случае не просто исключается или удаляется из ситуации. Более того, его стыд, как бы, перехватывается другими, скрывается в них и ими вовне отрицается. Субъект стыда не выставляется напоказ, как это имеет место в ситуации вины, а наоборот, скрывается за кулисы публичности в пространство интимного<sup>630</sup>. Быстрой действенной помощью может оказаться шутка, вызывающая общий смех и преодолевающая, тем самым, стыд. Обычно пытаются «просмотреть» или игнорировать стыд или повод к стыду<sup>631</sup>. Это достигается, например, предельно короткой паузой или просто «нормальным» продолжением коммуникации, будто бы ничего и не произошло. Если такой «недосмотр» невозможен, в том случае, если вызывающее стыд событие очень серьёзное и заметное, то субъект стыда может быть реабилитирован тем, что ответственность за постыдный поступок возьмёт на себя другой человек. Можно попытаться предпринять и корректировку события, интерпретируя критическое событие иначе, чем сам создатель сложившейся ситуации. И только если все эти техники преодоления стыда не срабатывают, тогда необходимо всем участникам постыдной ситуации признать её таковой. Это ведёт к провалу социальной ситуации, а «нормальный ангажемент в интеракции заканчивается общим конфузом»<sup>632</sup>.

### 3.9. Пристыжение и власть

Большинство социальных ситуаций характеризуются избеганием стыда. При этом речь идёт о пристыжениях. Пристыжения отличаются от других

<sup>629</sup> Об этих техниках преодоления стыда см.: Lewis M. Scham. S. 173–175.

<sup>630</sup> См.: Dreitzel H.P. Reflexive Sinnlichkeit. S. 162.

<sup>631</sup> Об этом см.: Goffman E. Interaktionsrituale. S. 113.

<sup>632</sup> Ibid.

проявлений стыда тем, что они имеют внешнего виновника, пытающегося своим действием сознательно и запланировано вызвать стыд у других.

Поэтому акты пристыжения представляют собой желаемые нарушения эмоционального равновесия субъекта стыда, создавшиеся в той или иной ситуации. Но акты пристыжения наносят не только ущерб субъекту стыда, но, в то же время, нацелены на нарушение социальной ситуации. Поэтому, они представляют собой «негативные и опасные нарушения определённого и само собой разумеющегося социального порядка. Эти акты не случайные и невольные промахи, а намеренные нарушения социальной нормы, а именно с тем, чтобы поставить другого в неловкое положение, создав тем самым ситуацию стыда. Чаще всего, вследствие этого следует немедленное прекращение интеракции, и, как правило, избегание дальнейших контактов»<sup>633</sup>.

Пристыжение целенаправленно провоцирует вызывающие стыд кризисы идентичности тем, что оно выдвигает на передний план такие личностные аспекты пристыженного, которые с большой вероятностью вызывают у него внутренние противоречия. При этом особое значение имеют три вида пусковых механизмов<sup>634</sup>. К первому следует отнести пристыжения, выглядящие как снижение ранга и пренебрежение соответствием достигнутого: неблагозвучный отзыв, заниженная оценка, критика, жесты превосходства, насмешки, приписывание вины, социальная стигматизация или оскорбления. Постыдным выглядит также быть осмеянным или получить разгромную критику. «Осуждающий взгляд, пренебрежительное выражение лица (сморщенный лоб), уничижительная фраза, насмешливый тон и язвительное хихиканье, отклоняющие жесты – презрительно сморщенный нос, высунутый язык – сигнализирующие пристыжение»<sup>635</sup>. Следующий вид пускового механизма пристыжения

<sup>633</sup> Dreitzel H.P. Peinliche Situationen. S. 168.

<sup>634</sup> Об этом см.: Mariauzouls Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten. S. 13–15.

<sup>635</sup> Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin: Springer, 1998. S. 141. Вурмзер связывает стыд напрямую с такими понятиями как: позор, презрение, издёвка, ирония, срам, бесчестие, насмешка. Многие авторы трактуют унижение, презрение и оскорбление как основное содержание стыда. Например, М. Якоби пишет: «Я подвергся унижению и чувствую себя презираемым другими и/или мною самим» (Jacoby M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. S. 17).



представляют крайности в высказываниях и позах и прошлые неудачи, на которые указывают окружающие. И, наконец, постыдными выглядят нарушение личного пространства и пренебрежение границами межиндивидуальной дистанции. К этому можно отнести, например, внедрение в интимную сферу Другого, вынужденная нагота или визуальные вызовы в форме пристального, беспардонного взгляда. Поэтому, пристыживающий взгляд – это взгляд, выставяющий другого человека на полное обозрение (позор), лишаящий его возможности скрыть себя и тем самым, овладевающий зрительным контролем над ним. Экстремальный случай пристыжающего взгляда, а именно, «безликого взгляда» (каменной физиономии) рассматривает в, условно называемом вторым, период своего творчества, М. Фуко.

Безликий взгляд выставяет индивида на полное обозрение, находясь при этом непроницаемым<sup>636</sup>. В то же время, Фуко относит такой пристыжающий взгляд к техническому арсеналу власти, так как видимость значит ситуацию, в которой видимый обязан подчиниться невидимому наблюдающему. Взгляд порождает иерархию.

Именно в этом смысле пристыжение можно рассматривать как технику власти. Пристыжение создаёт неравенство: между индивидом, пристыжающим другого – точнее, который имеет в своём распоряжении средства вызывать у Другого, по мимо его воли, переживание стыда – и индивидом, вынужденным беспомощно это постыдное состояние переживать. Пристыжающий демонстрирует себя превосходящим и покидает сложившуюся ситуацию с приростом власти; пристыженный демонстрирует своё подчинённое положение и покидает ситуацию с потерей потенциала власти. Акты пристыжения всегда

---

Пирс и Зингер, также, трактуют «страх перед презрением» как основное, вызывающее стыд, чувство (см.: Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. P. 29). Схожая характеристика содержится и у Б. Пфау: «Индивид пристыжается посредством презрения окружающих» (Pfaу В. Scham und Depression. S. 1).

<sup>636</sup> Фуко рассматривает безликий взгляд в рамках своего исследования надзора. Об этом взгляде он пишет, что он «абсолютно беспардонный [...], так как (он) всегда и везде начеку, так как (он) не оставляет в тени никакой зоны». Архитектоническую реализацию этого взгляда Фуко обнаруживает в паноптикуме Бентама (см.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 190).

преследуют определённую цель, либо сделать явной существующую констелляцию власти и подтвердить её, либо выстроить новую иерархию власти.

Некоторые авторы связывают с властью не только акты пристыжения, но и стыд вообще. Они рассматривают каждый феномен стыда как результат акта пристыжения, зачастую не различая оба эти явления категориально. В этом случае стыд, по необходимости, проявляется как инструмент власти и господства. Вне рамок этой сферы он, как феномен не мыслим.

Старейшим представителем такой трактовки стыда, конечно же, является Н. Элиас. Она отчётливо отражается в его дефиниции стыда, поскольку в нём стыд определяется как «страх перед социальной деградацией» или «перед жестами превосходства других»<sup>637</sup>. Жесты превосходства – это вариант пристыжения. Реакцией пристыженного на эти жесты выступает чувство страха, включённое Элиасом в понятие «стыд». По Элиасу, чувство стыда – это выражение существующего властного отношения, разделяющего вышестоящего и нижестоящего, потому, что стыд как «страх перед жестами превосходства других» является результатом «беззащитности», то есть, полной «сдачи себя» субъектом стыда на волю пристыжающего. Вышестоящий стыдит нижестоящего и в самом этом акте указывает ему на его подчинённое положение; стыдясь, пристыженный признаёт свою подчинённость. При этом превосходство пристыжающего, властное отношение вообще, не сводится к физической угрозе.

Более того, это проистекает из согласования источника власти, жестов превосходства которого боятся в стыде, со «сверх-Я» субъекта стыда. Но само это «сверх-Я» – суть продукт властных отношений: это «аппаратура самопринуждения, которая в индивиду была возвращена другими, от которых он был зависим, и которые, поэтому, по отношению к нему обладали определённой степенью власти и превосходства»<sup>638</sup>. Источник власти интернализуется и действует как самопринуждение. Но он становится пусковым механизмом внутренних конфликтов «собственной душевной экономики», к которым, прежде

<sup>637</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation. Bd. 2. S. 397 f. 175.

<sup>638</sup> Ibid. S. 397–399.

всего, относится стыд. В этом смысле, в рамках исторического развития («цивилизационного процесса») стыд, в принципе, представляется некой заменой физического насилия, посредством которого тот или иной источник власти реализует свои интересы. Вместо внешних принуждений на первый план выступают связанные со стыдом самопринуждения, изнутри контролирующие индивида и призывающие его придерживаться желательного стандарта поведения.

Схожее с элиасовским позиционированием стыда в сфере власти имеется и у З. Неккель. Он определяет пристыжение как «манifestацию власти, воспроизводящую неравенство», стыд как «признание неравенства»<sup>639</sup>. Пристыженный демонстрирует своё подчинённое положение. При этом Неккель интересуют не столько зрелищные акты пристыжения, сколько создание феноменов социального расслоения с помощью этих актов и стыда. В его анализе речь идёт о повседневных и, чаще всего, не ярко выраженных актах пристыжения в форме пренебрежения или отказа в признании определённых социальных групп, а именно таких, которые ввиду дефицита статуса занимают сравнительно невысокое положение в социальной иерархии. Пристыжения сами производят такие статусные позиции и социальные иерархии. «Внутреннее распределение власти в рамках интеракции после пристыжения актора, не остаётся такой, какой оно было до этого.[...] Тот, кто устыдился, выходит из интеракции с меньшим потенциалом власти, чем до входа в неё; тот, кто смог Другого пристыдить, напротив, добивается высшей позиции, то есть, превосходства»<sup>640</sup>. Таким образом, пристыжения предстают «стратегическими инструментами достижения превосходства»<sup>641</sup>. При этом к сути стыда относится то, что субъект стыда делает

---

<sup>639</sup> См.: Neckel S. Status und Scham. S. 21. Продолжая дальше свою мысль, Неккель указывает на то, что «стыд как социальное чувство постоянно присутствует в повседневности различных сообществ, в которых господствует социальное неравенство», но упреждая, вероятно, сразу же возникающий вопрос, об отсутствии в сообществах без социального неравенства стыда, он отвечает: «Социальный стыд прекращается там, где неравных социальных возможностей взаимного признания больше не существует» (ibid., S. 191).

<sup>640</sup> Neckel S. Status und Scham. S. 100.

<sup>641</sup> Ibid. S. 194.

себя ответственным за повод к стыду, то есть, за свой собственный дефицит стыда.

Поэтому, также как и у Элиаса, у Неккель субъект стыда признаёт превосходство Другого в полном согласовании источника власти, жестов превосходства и страха стыда со своим «сверх-я», даже тогда, когда восстание против него было бы оправдано: «Пробуждение чувства стыда может, тем самым, стать техникой господства в смысле веберовского понятия господства»<sup>642</sup>. Вместе с тем, акты пристыжения создают не только распределение власти и статуса в рамках общества. Более того, стыдясь, субъект стыда, в то же время, подтверждает легитимацию порядка неравенства.

По Х. Ландвеер, стыд представляется как следствие пристыжения и как выражение отношений власти и господства: «Во всех ситуациях, в которых, вообще, проявляется стыд, значит, что чувство стыда образует властное поле, на котором происходят битвы»<sup>643</sup>. Ландвеер создаёт три различных сценария пристыжения. Во-первых, стыд проявляется в рамках отношений господства как легитимная санкция за нарушение нормы, поскольку за признанным моральным авторитетом сохраняются право в целях пристыжения указывать субъекту стыда на несоответствие его поведения общепринятой норме. Во-вторых, стыд проявляется в рамках отношений власти, так же, как санкция за нарушение нормы, поскольку субъекту стыда, скорее между делом и без особых намерений пристыжения, персонами, не обладающими властными полномочиями, указывается на нарушение нормы. В третьих, отказ свидетелей стыда предложить стратегии по его преодолению можно рассматривать как пристыжение, пусть даже и непреднамеренное. Момент легитимации подчёркивает и Ландвеер. Важно

---

<sup>642</sup> Ibid. S. 182. Если власть М. Вебером определяется как «вероятность того, что актер (субъект действия) будет в состоянии реализовать свою волю в социальном отношении вопреки сопротивлению, и независимо от того, на чём эта вероятность основывается», то она отличается от господства особенным моментом легитимации: «Господством называется возможность встречать повиновение определённых групп людей специфическим (или всем) приказам» (Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co, 1980. S. 28).

<sup>643</sup> Landweer H. *Scham und Macht*. S. 213.

то, что акты пристыжения ведут к стыду лишь тогда, когда это пристыжение осознаётся как легитимная санкция, а не как нелегитимное унижение. Стыдясь, субъект стыда признаёт претензию на господство пристыжающего; он подтверждает факт своего некорректного поступка, заслуживающего такого пристыжения. Из опасения возможного пристыжения человек согласовывает свои действия с социальными нормами и избегает их нарушения. Саму интернализацию норм и их признание как легитимных типов поведения можно описать как властный процесс, санкционированный посредством стыда. В этом смысле основное действие власти состоит в избегании стыда, которое, само по себе, становится социальной нормой, нарушение которой вызывает стыд.

Элиас, Неккель и Ландвеер едины во мнении, рассматривая стыд как выражение отношений власти и господства в рамках общества и, что чувству стыда всегда предшествуют целенаправленные акты пристыжения. Однако в таком обобщении они упускают из виду целый ряд проявлений стыда. Это объясняется тем, что стыд и пристыжение не равны по объёму. Правда, некоторые проявления стыда можно свести к пристыжению. Но большая часть проявлений стыда порождаются совершенно иным способом, нежели посредством акта пристыжения. Это объясняется тем, что стыд находит свои необходимые условия не столько в обществе, сколько обращаясь к внутренним противоречивым отношениям человека к какому-нибудь из его аспектов. Конечно, эти противоречия могут быть спровоцированными реально присутствующей персоной с помощью целенаправленного пристыжения. Однако реальное (чаще всего, случайное) присутствие другого человека, которое вызывает у субъекта стыда всего лишь взгляд извне на самого себя, не обязательно является актом пристыжения. Свидетель стыда не обязательно покидает ситуацию стыда с возросшим потенциалом власти: с одной стороны, он может и не заметить постыдное событие, или же просто не обратить на него внимания. Да и повод социальным проявлениям стыда, которые явно обуславливаются противоречием с собственным социальным аспектом индивида, не обязательно искать в интернализированном источнике власти. Такие проявления могут базироваться на

ролевым конфликте и, поэтому, ни в коем случае не представлять потери субъектом стыда властных полномочий по отношению к иной персоне или инстанции.

Справедливо, что типичный для стыда кризис идентичности может основываться на сознательном акте пристыжения. Также справедливо и то, что стыд может являться манифестацией властных отношений. Особенно заметно намерение пристыжения как прямая манифестация власти и господства, например, там, где пристыжения применяются в качестве юридически легитимированных санкций. Г.-П. Дюрр приводит примеры исторических «наказаний позором»: «Чтобы определённые преступники пережили ещё больше мучений, в Италии в эпоху Треченто их обнажёнными прогоняли по улицам города, причём чаще всего речь шла о наказании гомосексуалистов и других преступников в сексуальной сфере»<sup>644</sup>. Публично осуществляемые наказания – стол позора, плащ позора, изгнание из города – всегда содержали (сознательно предполагаемое) пристыживающее действие, бывшее основным элементом наказания.

Легко подтверждается утверждение З. Неккель о том, что статус и позицию в рамках социальной иерархии можно, среди прочего, определить по тому, в какой мере индивид обладает властью стыдить других или, соответственно, в какой степени он сам подвержен актам пристыжения. Индивиды, вынужденные обычно претерпевать такие акты, как правило, находятся на низших позициях социальной иерархии и почти не обладают никакой властью. Таким образом, дети, а также обитатели таких «тотальных институтов» (И. Гофман) как дома престарелых, больницы, психиатрические учреждения или тюрьмы, в плане обязанности избегания стыда подвергаются жёстким требованиям. Бессилие и безвластие этих групп как раз и выражается в беспомощном претерпевании актов пристыжения. Так дети обязаны внешне спокойно переносить обычные

---

<sup>644</sup> Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. S. 275. «И иудеи в “библейские времена” раздевали женщин, изменивших своим мужьям донага, и обнажение груди женщин у германских племён, имевшее место вплоть до средних веков» (ibid., S. 279–281).

нарушения их интимной сферы посторонними взрослыми, например, в форме нежелательных и непозволительных прикосновений к телу. Нередко они подвергаются воспитательным методам, работающим с целенаправленными пристыжениями («Как тебе не стыдно! Стань в угол! Ты только посмотри на себя, какой же ты дурак») и т.д. Г. Пирс и М.Б. Зингер исходят из того, что стыд, вообще, возникает в первичном акте пристыжения в период ранней социализации; а именно в результате действий родителей, выказывающих детям своё отвращение: «Гьфу на тебя! Какой же ты дурак!»<sup>645</sup>.

Иначе дело обстоит с актами пристыжения в домах престарелых, где персонал рассматривает своих постояльцев не как личностей, а как предметы, «объективируя» их.<sup>646</sup> «Что при этом возникает, так это исключительно односторонняя культура доступности тела, отказа от фундаментальных принципов и правил, обеспеченных ранее выработанной индивидуальной идентичностью? – культура редукции телесных характеристик и обстоятельств, рассматриваемых, в первую очередь, дефектологически. Следствием этого является социализация постояльцев в рамках дисциплинарного пространства дома престарелых, характеризующаяся непрерывным производством ситуаций стыда. При этом им не предоставляется никакой возможности, с помощью коммуникации снизить интенсивность переживания стыда»<sup>647</sup>.

<sup>645</sup> См.: Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. P. 29.

<sup>646</sup> В этом смысле К. Грёнинг описывает интеракцию между обитателями дома престарелых и персоналом как «поругание», как «ритуализированные, но и преднамеренные нарушения саморепрезентации человека» (Gröning K. Entweihung und Scham. S. 12). Она цитирует высказывание сотрудницы о постояльцах дома престарелых: «В подгузниках они все равны и одинаковы» (ibid., S. 53).

<sup>647</sup> Fuchs P., Mussmann J. Die fortlaufende Produktion der Scham. Aufzeichnungen aus Pflegehäusern (3) // TAZ, 14.11.2001. S. 19. Фухс и Муссман сопровождают свой тезис наглядной презентацией собственных наблюдений: «Через 4 часа после обеда две сиделки зашли в палату к лежащим пациентам. Сиделки увлечённо беседовали и, продолжая разговаривать, принялись обрабатывать изгаженного в фекалиях пациента. С пациента была сдёрнута простыня, подгузник разорван и выброшен на пол. Пациент был пожилой мужчина и рефлексивно пытался прикрыть срам от дам. Ему этого не дали сделать. Одна из них держит его руки, вторая пытается раздвинуть сжатые им ноги и чистит его гениталии. Неожиданно в палату входит руководящий сотрудник и став около кровати в ногах пациента, начинает проводить краткую служебную летучку. Вскоре сиделки заканчивают своё дело и невозмутимо, не сказав пациенту ни слова, переходят к другим делам» (ibid.).

Такие же постыдные ситуации создаются и в психиатрических лечебницах скорее непреднамеренно, якобы для «пользы и защиты пациентов» И здесь они создаются в результате «объективирования» пациентов и выражаются в постоянном внедрении в (не только телесную, но и душевную) интимную сферу<sup>648</sup>. И в домах престарелых, так же как и в психиатрических клиниках, пациенты обязаны совершенно постыдным образом предоставлять себя в распоряжение персонала<sup>649</sup>.

Но в некоторых случаях прямая взаимосвязь между низким социальным статусом и пристыжаемостью не подтверждается. Примечательно, что именно высших представителей государства иногда атакуют их соперники по особым сценариям пристыжения. Так Ж.К. Болонь говорит о прилюдных коронациях обнажённых королей, их публичных брачных ночах и королевских родах, в присутствии достаточно большой публики. «Королю запрещается выражать чувство стыда; от него требуется резистенция “стыду”»<sup>650</sup>. Этим, скорее произвольным, пристыжениям, противостоят такие явные сценарии пристыжения последних лет, как известная всему миру афера президента США Б. Клинтона и М. Левински в 1998 г. При этом речь идёт о целенаправленном пристыжении политическими противниками Клинтона с намерением нанести ему

---

<sup>648</sup> И. Гоффман описывает свои наблюдения в психиатрической клинике: «По прибытии душевнобольного в клинику, он должен выложить на стол все свои вещи и предметы обихода, то есть, имеет место некий вид унижительного обыска, который можно расценивать как добровольное унижение. Его вещи, время от времени, обыскиваются. Спрятанный в палате микрофон, связанный с громкоговорителем в комнате персонала, свидетельствует о дополнительном вмешательстве в приватную сферу пациента. Существует перлюстрация почты, особенно, что касается жалоб пациента на действия персонала. Классические формы “обращения” с пациентами можно найти со стороны сотрудников психиатрических заведений. Они отмечены почти полным отсутствием предупредительности. В присутствии пациента персонал может откровенно обсуждать его медицинские проблемы, делая вид, будто его здесь нет. В отделениях отсутствуют даже двери в туалет, а если, всё же, они есть, то без запора. Забота о “тяжёлых” пациентах во многих больших государственных клиниках ведёт к подобным результатам принудительного медицинского обслуживания» (Goffman E. Interaktionsrituale. S. 75–77).

<sup>649</sup> О том, насколько «тотальные институты» характерным для них образом нарушают «территорию самости», производя тем самым перманентные акты пристыжения, пишет Э. Гидденс (см.: Giddens A. Die Konstitution der Gesellschaft. S. 210–212).

<sup>650</sup> Bologne J.-C. Nacktheit und Prüderie. S. 203, 224. Болонь объясняет такие пристыжения тем, что король репрезентирует собой государство, а следовательно и бестелесную реальность. Поэтому он – «чистый дух, без тела, а, следовательно, без чувства стыда» (ibid., S. 225).



политический урон. Но, по мнению немецкого культуролога К. Браун такие акты по отношению к высшим представителям государства не следует сравнивать с другими видами пристыжения, так как они могут обладать иными значениями.

Целью этих актов является представление высших представителей как «“тела общности”». Публика выплёскивает свои фантазии на тело короля, а выплёскивание этих фантазий становится конститутивным фактором создания общности»<sup>651</sup>. Пристыживающее нарушение приватной сферы высших представителей происходит по своим собственным законам и основывается на их особой функции в рамках государства.

### Выводы по главе 3

Стыд подвержен влиянию множества факторов – индивидуально-психологических, социальных и культурных:

1) Экцентричный способ существования человека составляет существенную основу феномена стыда и вызываемых им кризисов идентичности индивида, что приводит в действие различные индивидуальные практики, обладающие компенсаторным эффектом.

2) Индивид, переживая стыд и осмысливая его, осваивает новые социокультурные практики (избегание стыда, такт, церемонии, ритуалы, социальные ролевые игры). Это позволяет ему обозначить границы своего «я», то есть границы своей идентичности.

3) Стыд, по форме, подвержен историческим и культурным видоизменениям. Человек – эксцентричное существо, открытое самому себе и влияниям окружающего мира. Границы вариативности типов поведения человека сдвигаются в ходе истории.

4) Культурные изменения, характеризующие современность, находят свое отражение в формах манифестации стыда.

<sup>651</sup> Braun Ch. Vom Fluch, das Private zu politisieren // TAZ, 5./6.12.1998. S. IX.

5) Система современных социальных и культурных изменений детерминирует содержательное наполнение феномена стыда.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Человек суть существо открытое. Сам по себе он не установлен. Следствием этого, среди прочего, является то, что сам для себя он является вопросом. О том, чем он является, человеку не ведомо. Поэтому, он сам должен искать ответ на этот вопрос.

При этом его свойства и особенности предоставляют ему очень хороший исходный пункт для познания и нахождения себя. Так как они – не только следствия того, чем он является, то есть, следствия его способа существования, но, в то же время, средства манифестации этого способа существования, его зримости. Такая универсальная черта как стыд особенно подходит для этой цели, как раз таки потому, что демонстрирует человека не на высоте реализации им его духовных способностей.

Свои общие условия стыд находит в эксцентричной форме существования человека. Стыдиться человек может лишь потому, что может дистанцироваться по отношению к себе, подняться над собой. Возникающее при этом внутреннее отстояние (Хайдеггер) может быть для человека не только причиной его особых свойств, но порой и помехой ему. Человек существует не только в согласии с собой, но и в рассогласованности. Более того, это согласованное единство он должен ещё сам создать. В то же время, внутренне возвысившийся над собой человек, стоит перед особыми вызовами, относящимися к его идентичности. Так как и его внутреннее душевное равновесие, и соответствие себе существует не само по себе, его необходимо вначале создать. Но решение этих двух задач человеку может и не удастся, что влечёт за собой возможность, демонстрирующую себя в стыде. В этом случае человеку не удаётся создать как внутреннее единство, так внутреннюю согласованность с самим собой. Следствием этого является дезорганизованное отношение человека к его психическим, физическим или социальным аспектам: он больше не держит себя «в руках». В то же время, он перестаёт понимать: я – этот, или я – не этот?

Посредством такого амбивалентного отношения человека к самому себе характеризуются ситуации стыда.

Человек может стыдиться лишь потому, что он – суть существо эксцентричное. Если бы он не дистанцировался от себя, то его личностное единство было фактом; не было у него необходимости это единство создавать, а следовательно, отсутствовала неудача при решении этой задачи. Однако эта особенная форма существования человека представляет собой не только условие стыда. Именно по ней видно, что есть человек, а именно: двойственное существо.

Именно ввиду того, что стыд является состоянием внутренней дезорганизации и самоотчуждения, он делает явным человека как «янусоподобное» существо. Эта двойственность не проявляется явно в «нормальных» ситуациях, в которых человек существует в единстве с самим собой, духовно пронизывая все сферы своей личности и держа их под контролем. В таких «нормальных» ситуациях сопутствующие его способу существования неудобства и помехи он в состоянии игнорировать. Иначе обстоит дело при проявлении чувства стыда. Здесь внутренняя дистанция возрастает и способствует, тем самым, временному разрыву, становящемуся явным и болезненным в ситуации стыда. В этом случае человек ощущает себя как постороннего себе: как духовное существо и, в то же время, как существо, выходящее за рамки духовных возможностей и ограниченное предпосланным духовности природным или социальным аспектом. Здесь человеку раскрывается его эксцентрический способ существования «одновременно в центре и на периферии» (Г. Плеснер). Эту свою многомерность человек осознаёт в состоянии стыда, но никак не в «нормальных» ситуациях.

Французский поэт А. Рембо пишет о деревянной чурке, увидевшей себя воплощённой в скрипке. В ситуации стыда приобретается иное знание: не древесина пробуждается в виде скрипки, а скрипка вдруг понимает, что состоит из древесины. На высоте своих духовных способностей человек чувствует себя достаточно свободно и в состоянии гармонично реализовать эти способности, но в ситуации стыда древесина издаёт фальшивые звуки. Тем самым, стыд

демонстрирует человека в его полной амбивалентности: как существо со своеобразными компетенциями, но и со своеобразными недостатками, опасностями и угрозами. Никакое существо помимо человека не в состоянии стыдиться, да и не обязано это делать; никакое существо не может создать такую дисгармонию как человек. Таким образом, благодаря стыду, можно определить особое место человека в царстве живого.

В этом смысле стыд предстаёт как свойство, характеризующее человека, и то, кто он есть, по сути. Стыд – это действительно его «сущностная черта». С его помощью человек в состоянии познать себя и в особой внутренней противоречивости понять кто же он: деревянная чурка или скрипка. Таким образом, человеку удаётся внести ясность о себе – о себе как стыдящемся существе.

Полученные результаты диссертационного исследования позволяют сделать следующие выводы:

1. Комплексный философско-антропологический подход к исследованию феномена стыда позволил раскрыть сложный способ существования человека, ответить на вопрос о нём как существе с точки зрения этой науки и выявить общее условие способности человека стыдиться.

2. Стыд – антропологическая константа, единый, целостный феномен с неизменными структурными элементами, основанный на эксцентричном способе существования человека и обладающими вторичными формами. Являясь «сущностной чертой» человека, стыд не только в равной степени присущ всем людям и проявляется универсально, но и присущ лишь людям, являясь привилегией человека.

3. Стыд обладает тремя формами различения: телесный, психический и социальный. Всем трём формам в равной степени соответствуют внутренняя дезорганизация и кризис идентичности, типичные для стыда.

4. Стыд является трансграничным феноменом, касающимся многих сфер человеческого существа. Из личностного единства выделяется неконтролируемый аспект, с которым индивид вступает в противоречие. Он поражён феноменом

стыда, как целостность. Как целое индивид дезорганизуется. Стыд затрагивает – независимо от того, идёт ли речь о телесном, психическом или социальном стыде – дух, психику и тело человека.

5. Духовный кризис, обусловленный стыдом, при затяжном характере переходит в кризис и трансформацию идентичности.

6. Универсальный характер стыда свидетельствует о невозможности существования феномена бесстыдства. Стыд – сущностная черта человека. Понятие «бесстыдство» является лишь оценочным средством поведения, выходящего за рамки принятого в обществе, а также может быть применено к человеку с целью пристыжения или оскорбления.

7. Эксцентричный способ существования человека составляет существенную основу феномена стыда и вызываемых им кризисов идентичности индивида. Это приводит в действие различные индивидуальные практики, обладающие компенсаторным эффектом.

8. Индивид, переживая стыд и осмысливая его, осваивает новые социокультурные практики, что позволяет ему обозначить границы своего «я».

9. Базирующийся на эксцентричном способе существования человека и потому считающийся универсальным феноменом, стыд, по форме, подвержен историческим и культурным видоизменениям.

10. Культурные изменения, характеризующие современность, находят своё отражение в формах манифестации стыда, а современная система культурных и социальных изменений детерминирует их содержательное наполнение. Если в других культурах стыд имеет позитивный, желательный, оснащённый полезными функциями феномен, то в повседневности он выглядит как нечто негативное, вредное и патологическое. Стыд сам трансформируется в событие, которого стыдится человек. Усиленное сокрытие стыда и его маскировка в форме бесстыдного поведения – одна из черт современности. Наблюдаются трудности в выражении чувств уважения и почитания. Телесный стыд, проявлявшийся ранее как стыд наготы, сменился стыдом несоответствия тела стандартам красоты. Ослабление стыда в одной определённой области

сопровождается усилением в другой. В современном мире публичная нагота вызывает намного меньше стыда, чем в более ранних культурных эпохах, но при этом тело человека окружено намного большим количеством норм и куда более строгих, чем ранее.

Проведенное исследование позволило выработать ряд рекомендаций для специалистов, работающих в разных направлениях философии, психологии, социологии, и наметить дальнейшие перспективы исследований, касающихся феномена стыда и его роли в жизни человека:

- 1) разработка новых аналитик феномена стыда, решения проблем, связанных со способами преодоления кризисов идентичности, вызванных им;
- 2) дальнейшее исследование феномена стыда как причины девиантного поведения в рамках психологии и социологии девиантного поведения;
- 3) исследование феномена стыда и его роли в создании психополитических технологий воздействия на общественное мнение (манипуляций общественным мнением) с учетом различных типов личности граждан;
- 4) проведение кросскультурных исследований с целью выявления сходства и различий в переживании стыда у лиц, принадлежащих к разным социокультурам;
- 5) дальнейшее исследование вопроса о разделении стыда и вины как выражений различных форм аффективного опыта;
- 6) исследование стыда и его роли в развитии личности человека;
- 7) создание методик измерения стыда, позволяющих оценить морально-психологическое состояние личности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алимов, А. А. Критерии способности личности к переживанию вины и стыда / А. А. Алимов // Наука вчера, сегодня, завтра: материалы VI Международной научно-практической конференции, 13 ноября 2013 г., №6(6). – Новосибирск: СибАК, 2013. – С. 37–41.
2. Антонова, Л. Е. Семантика стыда в современном русском языке / Л. Е. Антонова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – Т. 117. – С. 177–180.
3. Аристотель. Риторика // Античные риторика / Под. ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Издательство Московского университета, 1978. – 352 с.
4. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4/ Пер. с древнегреческого; общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
5. Барсукова, С. А., Редя, Г. П. Совесть в понимании представителей массовой интеллигенции / С. А. Барсукова, Г. П. Редя // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. – 2014. – № 3 (31). – С. 103–112
6. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин; сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
7. Бенедикт, Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Р. Бенедикт. – М.: Наука, 2007. – 360 с.
8. Бердяев, Н. А. Самопознание: Сочинения / Н. А. Бердяев. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2003. – 624 с.
9. Бердяев, Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – Париж: Совершенно записки, 1931. – 320 с.
10. Гергилов, Р. Е. Бесстыдство. Ретроспективный анализ / Р. Е. Гергилов // Человек. – 2016. – №4. – С. 146–154.



11. Гергилов, Р. Е. Восприятие наготы в массовом сознании / Р. Е. Гергилов // Человек. – 2015. – №6. – С. 49–60.
12. Гергилов, Р. Е. Культурные детерминанты стыда / Р. Е. Гергилов // Обсерватория культуры. – 2014. – № 3. – С. 107–114.
13. Гергилов, Р. Е. Пространство европейской цивилизации / Р. Е. Гергилов // Обсерватория культуры. – 2007. – №4. – С. 13–20.
14. Гергилов, Р. Е. Ребёнок в эволюционном процессе Н. Элиаса / Р. Е. Гергилов // Ребёнок в современном мире. Культура и детство: материалы X Международной конференции, 16-18 апреля 2003г. / Под ред. К. В. Султанова. – СПб.: СПбГПУ, 2003. – С. 249–251.
15. Гергилов, Р. Е. Социальное избегание и преодоление стыда / Р. Е. Гергилов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2017. – № 4. С. 49–61.
16. Гергилов, Р. Е. Стыд как множественный феномен: теоретико-методологический анализ / Р. Е. Гергилов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2016. – № 4. – С. 1–19.
17. Гергилов, Р. Е. Стыд: социологическая перспектива / Р. Е. Гергилов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2017. – № 2. – С. 115–128.
18. Гергилов, Р. Е. Стыд. Философско-антропологическая перспектива / Р. Е. Гергилов. – СПб.: Свое издательство, 2016. – 250 с.
19. Гергилов, Р. Е. Теория цивилизации Н. Элиаса: Критика и перспективы / Р. Е. Гергилов // Вопросы культурологии. – 2007. – № 5. – С. 16–19.
20. Гергилов, Р. Е. Эволюция частной и публичной сфер жизни европейского человека / Р. Е. Гергилов // Обсерватория культуры. – 2008. – №3. – С. 114–120.
21. Достоевский, Ф. М. Повести и рассказы. 1846-1847 // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 1 / Ф. М. Достоевский; под ред. Г. М. Фридендера. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1988. – 463 с.

22. Дробницкий, О. Г. Моральная философия: Избр. труды / О. Г. Дробницкий; сост. Р. Г. Апресян. – М.: Гардарики, 2002. – 523 с.
23. Зазульская, А. А. Вина и стыд как регуляторы социального поведения / А. А. Зазульская // Наука вчера, сегодня, завтра: материалы VI Международной научно-практической конференции, 13 ноября 2013 г., №6(6). – Новосибирск: СибАК, 2013. – С. 52–57.
24. Ильин, И. А. Путь духовного обновления // И. А. Ильин. Собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 1 / И. А. Ильин. – М.: Рус. кн., 1993. – 400 с.
25. Кон, И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры / И. С. Кон // Социальная психология личности / Отв. ред. М. И. Бобнева, Е. В. Шорохова. – М., 1979. – С. 85–113.
26. Кон, И. С. Мужское тело в истории культуры / И. С. Кон. – М.: Слово, 2003. – 360 с.
27. Лосский, Н. О. Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1994. – 436 с.
28. Марков, Б. В. Философская антропология. Очерки истории и теории / Б. В. Марков. – СПб.: Издательство «Лань», 1997. – 384 с.
29. Назаретян, А. П. Совесть в пространстве культурно-исторического бытия (полемиические заметки) / А. П. Назаретян // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 152–160.
30. Обухов В. Л. Гармония между поколениями как необходимое условие процветания нации / В. Л. Обухов // Культура мира. – 2015. – №4. – С. 40–51.
31. Орлов, Ю. М. Стыд. Зависть / Ю. М. Орлов; сост. А.В. Ребенок. Серия: Исцеление размышлением, кн. 2. – М.: Слайдинг, 2005. – 96 с.
32. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
33. Соловьев, В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев; отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. – 656 с.
34. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с франц. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.

35. Шаббаева, М. В. Понятие «стыда» в японской культуре / М. В. Шаббаева // Молодой учёный. – 2012. – №6 (41). – С. 483–486.
36. Щербаков, В. П. Человек цивилизованный: привычки, ритуал и традиция / В. П. Щербаков // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2007. – Сер. 6, вып. 1. – С. 97–105.
37. Элиас, Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас. – М.; СПб.: Университет. кн., 2001. – Т. 1. – 332 с.
38. Adkins, A. W. H. From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs / A. W. H. Adkins. – London: Constable, 1970. – 312 p.
39. Amering und Griengl: Verlegenheit – Peinlichkeit – embarrassment – embarrassability // Wenn Schüchternheit zur Krankheit wird... Über Formen, Entstehung und Behandlung von Sozialphobien / Hrsg. von H. Katschnig, U. Demal, J. Windhaber. – Wien: Facultas, 1998. – S. 33–38.
40. Améry, J. Über das Altern: Revolte und Resignation / J. Améry. – Stuttgart: Klett, 1968. – 135 S.
41. Anders, G. Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution / G. Anders. – München: C. H. Beck, 1980. – Bd. 1. – 353 S.
42. Aristoteles. Rhetorik. – München, 1987.
43. Baer, U., Frick-Baer, G. Vom Schämen und Beschämtwerden / U. Baer, G. Frick-Baer. – Neukirchen-Vluyn: Affenkönig, 2000.
44. Bahrtdt, H. P. Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen / H. P. Bahrtdt. – München: C. H. Beck, 1990.
45. Bastian, T. Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten / T. Bastian. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. – 155 S.
46. Bastian, T., Hilgers, M. Kain – Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis / T. Bastian, M. Hilgers // Psyche. – 1990. – N. 44(12). – S. 1100–1112.

47. Becker, E. Revolution in Psychiatry. The New Understanding of Man / E. Becker. – New York: Free Press of Glencoe, 1964. – 276 p.
48. Benedict, R. The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture / R. Benedict. – London, 1967. – 324 p.
49. Berner, A. Gefühle und Leideschaften / A. Berner. – Frankfurt/Main, 1998.
50. Bologne, J.-C. Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls / J.-C. Bologne. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachf., 2001. – 480 S.
51. Bornemann, E. Das Innere und das Äußere / E. Bornemann // TAZ, 8.6.1995.
52. Bourdieu, P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft / P. Bourdieu. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987. – 912 S.
53. Braun, A. Die Haut, die Freiheit und die zwanghafte Toleranz / A. Braun // Stuttgarter Zeitung, 2.3.2002.
54. Braun, Ch. Vom Fluch, das Private zu politisieren / Ch. Braun // TAZ, 5./6.12.1998.
55. Broucek, F. J. Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments / F. J. Broucek // International Journal of Psychoanalysis. – 1982. – N. 63. – P. 369–378.
56. Darwin, Ch. Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier / Ch. Darwin. – Düsseldorf, 1964.
57. Die Tageszeitung magazin. TAZ vom 21./22.4.2001 // TAZ, 27.4.2001.
58. Dodds, E. R. Die Griechen und das Irrationale / E. R. Dodds. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. – 298 S.
59. Dornes, M. Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen / M. Dornes. – Frankfurt/Main: Fischer, 1993. – 320 S.
60. Dreitzel, H. P. Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Eine Pathologie des Alltagslebens / H. P. Dreitzel. – Stuttgart: Enke, 1980. – 347 S.

61. Dreitzel, H. P. Einige soziologische Ergänzungen und psychotherapeutische Erkenntnisse zum Wesen der Schamgefühle / H. P. Dreitzel // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 299–301.
62. Dreitzel, H. P. Peinliche Situationen / H. P. Dreitzel // Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrdt. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag / Hrsg. von M. Baethge, W. Eßbach. – Frankfurt/Main [etc.], 1983. – S. 148–173.
63. Dreitzel, H. P. Reflexive Sinnlichkeit. Mensch-Umwelt-Gestalttherapie / H. P. Dreitzel. – Köln: EHP, 1992.
64. Duby, G. Vorwort zur Geschichte des privaten Lebens / G. Duby // Geschichte des privaten Lebens. – Frankfurt/Main, 1989. – Bd. 1. – S. 7–9.
65. Duerr, H.-P. Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997. – Bd. 4. – 652 S.
66. Duerr, H.-P. Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002. – Bd. 5. – 873 S.
67. Duerr, H.-P. Frühstück im Grünen. Essays und Interviews / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. – 167 S.
68. Duerr, H.-P. Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. – Bd. 2. – 625 S.
69. Duerr, H.-P. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. – Bd. 1. – 516 S.
70. Duerr, H.-P. Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß / H.-P. Duerr. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. – Bd. 3. – 742 S.
71. Eibl-Eibesfeldt, I. Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie / I. Eibl-Eibesfeldt. – München [etc.]: Piper, 1984. – 998 S.
72. Eibl-Eibesfeldt, I. Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie / I. Eibl-Eibesfeldt. – München [etc.]: Piper, 1999. – 932 S.
73. Eibl-Eibesfeldt, I. Stammesgeschichtliche Anpassungen im sozialen Verhalten der Menschen / I. Eibl-Eibesfeldt // Nova acta Leopoldina. – 1983. – N. 55(253). – S. 21–46.

74. Ekman, P. Facial Expression and Emotion / P. Ekman // *American Psychologist*. – 1993. – Vol. 48. – N. 4. – P. 384–392.

75. Elias, N. Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen / N. Elias. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. – Bd. 1. – 504 S.

76. Elias, N. Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen / N. Elias. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. – Bd. 2. – 491 S.

77. Erikson, E. H. Kindheit und Gesellschaft / E. H. Erikson. – Stuttgart: Ernst Klett, 1965. – 426 S.

78. Erikson, E. H. Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit / E. H. Erikson // Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze / E. H. Erikson. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. – S. 55–122.

79. Erismann, M. Metaphorik der Scham. Texte des 20. Jahrhunderts im Umgang mit Scham / M. Erismann. – Zürich, 1996. – 204 S.

80. Freud, S. Das Unbehagen in der Kultur / S. Freud. – Frankfurt/Main [etc.]: Fischer, 1955.

81. Freud, S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen / S. Freud. – Amsterdam: Allert de Lange, 1939.

82. Freud, S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie // S. Freud. *Gesammelte Werke*: 18 Bde. / S. Freud. – London, 1942. – Bd. V. – S. 27–145.

83. Freud, S. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci // S. Freud. *Gesammelte Werke*: 18 Bde. / S. Freud. – London, 1943. – Bd. VIII. – S. 127–211.

84. Freud, S. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten // S. Freud. *Gesammelte Werke*: 18 Bde. / S. Freud. – Frankfurt/Main, 1914. – Bd. X. – S. 126–136.

85. Freud, S. Hemmung, Symptom und Angst // S. Freud. *Gesammelte Werke*: 18 Bde. / S. Freud. – Frankfurt/Main, 1926. – Bd. XIV. – S. 111–205.

86. Freud, S. Massenpsychologie und Ich-Analyse // S. Freud. *Gesammelte Werke*: 18 Bde. / S. Freud. – Frankfurt/Main, 1921. – Bd. XIII. – S. 71–161.

87. Fuchs, P., Mussmann, J. Die fortlaufende Produktion der Scham. Aufzeichnungen aus Pflegehäusern (3) / P. Fuchs, J. Mussmann // TAZ, 14.11.2001.
88. Fuchs, T. Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie / T. Fuchs. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. – 419 S.
89. Giddens, A. Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung / A. Giddens. – Frankfurt/Main [etc.]: Campus, 1988. – 460 S.
90. Giddens, A. Eine Typologie des Suizids / A. Giddens // Selbstmordhandlungen. Suizid und Suizidversuch aus interdisziplinärer Sicht / Hrsg. von R. Welz, H. Pohlmeier. – Weinheim [etc.], 1981. – S. 43–63.
91. Goettle, G. GEN-Versuche. Die Freisetzung genetischer Begrifflichkeiten / G. Goettle // TAZ, 27.8.2001.
92. Goffman, E. Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation / E. Goffman. – Frankfurt/Main, 1991.
93. Goffman, E. Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität / E. Goffman. – Frankfurt/Main, 1970.
94. Goffman, E. Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum / E. Goffman. – Gütersloh: Bertelsmann-Fachverlag, 1971. – 225 S.
95. Goffman, E. Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag / E. Goffman. – München: Piper, 1969. – 255 S.
96. Gröning, K. Entweihung und Scham. Grenzsituationen in der Pflege alter Menschen / K. Gröning. – Frankfurt/Main: Mabuse, 1988.
97. Heller, A. The Power of Shame. A Rational Perspektive / A. Heller. – London: Routledge Kegan & Paul, 1985. – 320 p.
98. Heller, A. Theorie der Gefühle / A. Heller. – Hamburg: VSA, 1980. – 342 S.
99. Hilgers, M. Scham. Gesichter eines Affekts / M. Hilgers. – 2. Aufl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. – 219 S.
100. Hotz-Davis, I. // Herrmann S. Dein roter Kopf ist mein roter Kopf. Süddeutsche Zeitung. – 2006. – N. 73.

101. Imhof, A. E. Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute / Hrsg. von A. E. Imhof. – München: C. H. Beck, 1983. – 279 S.
102. Izard, C. E. Die Emotionen des Menschen – eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie / C. E. Izard. – Weinheim, 1977.
103. Jacoby, M. Scham-Angst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie / M. Jacoby. – Olten: Walter, 1991.
104. Joraschky, P. Psychodynamische Therapie der Sozialphobie / P. Joraschky // Wenn Schüchternheit zur Krankheit wird... / Hrsg. von H. Katschnig, U. Demal, J. Windhaber. – Wien: Facultas, 1998. – S. 105–118.
105. Kaltenbrunner, G.-K. Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit / G.-K. Kaltenbrunner. – München: Herder, 1984.
106. Kämmerer, A. Die Scham überlebt / A. Kämmerer // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 304–305.
107. Kernberg, O. F. Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus / O. F. Kernberg. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. – 440 S.
108. Kernberg, O. F. Schwere Persönlichkeitsstörungen / O. F. Kernberg. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1996. – 539 S.
109. Kernberg, O. F. Sexuelle Erregung und Wut: Bausteine der Triebe / O. F. Kernberg // Forum der Psychoanalyse. – 1997. – Bd. 13. – Heft 2. – S. 97–118.
110. Klein, M. Das Seelenleben des Kleinkindes / M. Klein. – Stuttgart: Ernst Klett, 1962. – 142 S.
111. Köhler, M., Barche, G. Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik. Geschichte. Ideologie / Hrsg. von M. Köhler, G. Barche. – München: C. J. Bucher, 1985. – 391 S.
112. Kohut, H. Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen / H. Kohut. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976.
113. Krause, R. Psychodynamik der Emotionsstörungen / R. Krause // Psychologie der Emotion. – Göttingen: Hogrefe, 1990. – Bd. 3. – S. 630–705.
114. Kröger, B. Peinigende Scham / B. Kröger // TAZ, 2./3.12.2000.



115. Kühn, R., Raub, M., Titze, M. Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven / Hrsg. von R. Kühn, M. Raub, M. Titze. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997. – 223 S.
116. Landweer, H. Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham / H. Landweer // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 338–343.
117. Landweer, H. Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls / H. Landweer. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – 229 S.
118. Lehmann, H.-T. Das Welttheater der Scham. Dreißig Annäherungen an den Entzug der Darstellung / H.-T. Lehmann // Merkur. – 1991. – N. 45. – S. 824–839.
119. Leibig, B. Aspekte der Scham in der Psychotherapie / B. Leibig // Psychotherapeut. – 1998. – N. 43. – S. 26–31.
120. Lépine, J.-P., Simon V. Überlegungen zum Begriff der Schüchternheit / J.-P. Lépine, V. Simon. – Wien: Facultas, 1998. – S. 47–53.
121. Lethen, H. Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen / H. Lethen. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994. – 304 S.
122. Lewis, H. B. The role of shame in symptom formation / Ed. H. B. Lewis. – New Jersey: Erlbaum, 1987.
123. Lewis, H. B. Shame and guilt in neurosis / H. B. Lewis. – New York: International Universities Press, 1971. – 525 p.
124. Lewis, M. Scham. Annäherung an ein Tabu / M. Lewis. – Hamburg: Kabel, 1993. – 339 S.
125. Lewis, M. Shame. The Exposed Self / M. Lewis. – New York: Free Press, 1992. – 283 p.
126. Lietzmann, A. Theorie der Scham / A. Lietzmann. – Hamburg, 2011. – 240 S.
127. Lipps, H. Die menschliche Natur / H. Lipps. – Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.
128. Loch, W. Die Krankheitslehre der Psychoanalyse. Eine Einführung / W. Loch. – 4. erw. Aufl. – Stuttgart: S. Hirzel, 1983. – 367 S.

129. Lowenfeld, H., Lowenfeld, Y. Die permissive Gesellschaft und das Über-  
ich / H. Lowenfeld, Y. Lowenfeld. – Berlin, 1976.
130. Lynd, H. M. On shame and the search for identity / H. M. Lynd. – New  
York: J. Wiley, 1958. – 318 p.
131. Mariauzouls, Ch. Psychophysiologie von Scham und Erröten /  
Ch. Mariauzouls. – Zürich, 1996.
132. Mead, G. H. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des  
Sozialbehaviorismus / G. H. Mead. – Frankfurt/Main, 1995.
133. Mead, M. ...Und haltet das Pulver trocken! / M. Mead – München: Desch,  
1946. – 281 S.
134. Mead, M. Cooperation and Competition Among Primitive Peoples /  
M. Mead. – New York: McGraw-Hill, 1937. – 550 p.
135. Mertens, W. Psychoanalytische Grundbegriffe / W. Mertens. – 2. überarb.  
Aufl. – Weinheim: Beltz, 1998. – 339 S.
136. Meves, Ch. Plädoyer für das Schamgefühl / Ch. Meves // Ich stelle mich  
aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit / G.-K. Kaltenbrunner. – München: Herder, 1984.
137. Nathanson, D. L. The Many faces of shame / Ed. D. L. Nathanson. – New  
York: Guildford Press, 1987. – 370 p.
138. Nathanson, D. L. Shame and Pride. Affect, sex, and the birth of the self /  
D. L. Nathanson. – New York: Norton, 1992. – 496 p.
139. Neckel, S. Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer  
Ungleichheit / S. Neckel. – Frankfurt/Main [etc.]: Campus, 1991. – 276 S.
140. Nietzsche, F. Nietzsches Werke. Klassiker Ausgabe / F. Nietzsche. –  
Stuttgart: Kröner, 1921. – Bd. III. – 604 S.
141. Petersen, A. Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der  
Türkei / A. Petersen. – Berlin: Express Edition, 1985. – 84 S.
142. Pfau, B. Scham und Depression. Ärztliche Anthropologie eines Affektes /  
B. Pfau. – Stuttgart [etc.]: Schattauer, 1998. – 124 S.
143. Piers, G., Singer, M. B. Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural  
Study / G. Piers, M. B. Singer. – New York: Norton, 1971.

144. Plessner, H. Das Lächeln / H. Plessner // Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie / H. Plessner. – Stuttgart, 1982.

145. Plessner, H. Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung // H. Plessner. Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1985.

146. Plessner, H. Die Frage nach der *Conditio humana* // H. Plessner. Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana* / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1983.

147. Plessner, H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie / H. Plessner. – Berlin [etc.]: de Gruyter, 1975. – 373 S.

148. Plessner, H. Ein Newton des Grashalms? // H. Plessner. Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana* / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1983. – S. 247–266.

149. Plessner, H. Einleitung in die philosophische Anthropologie / H. Plessner. – Berlin: de Gruyter, 1975.

150. Plessner, H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus // H. Plessner. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1981.

151. Plessner, H. *Homo absconditus* // H. Plessner. Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana* / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1983. – S. 353–366.

152. Plessner, H. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens // H. Plessner. Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main, 1982.

153. Plessner, H. Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht // H. Plessner. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. – S. 135–234.

154. Plessner, H. Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie // H. Plessner. Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana* / H. Plessner; Hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. – S. 117–135.

155. Plessner, H. Zur Anthropologie des Schauspielers / H. Plessner // Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie / H. Plessner. – Stuttgart, 1982.

156. Pollmann, A. Scham, Norm, Selbst / A. Pollmann // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 307–308.

157. Rank, O. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung / O. Rank. – Leipzig / Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919. – 437 S.

158. Rausch, A. Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand / A. Rausch // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 309–311.

159. Reher, B. S. Schamgefühle von sexuell missbrauchten Mädchen und Frauen / B. S. Reher. – Frankfurt/Main: Peter-Lang, 1995.

160. Ridder, M. Über die weibliche Lustlosigkeit an der männlichen Lust / M. Ridder // Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? / Hrsg. von T. Ziehe, E. Knödler-Bunte. – Berlin, 1984.

161. Ritter, J., Gründer, K. Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. – Basel, 1992. – Bd. 8. – S. 770.

162. Salentin, K. Armut, Scham und Stressbewältigung. Die Verarbeitung ökonomischer Belastungen im unteren Einkommensbereich / K. Salentin. – Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl., 2002. – 264 S.

163. Sartre, J.-P. Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie / J.-P. Sartre. – Hamburg: Rowohlt, 1993. – 1168 S.

164. Scheler, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / M. Scheler. – Bern: Francke, 1962.

165. Scheler, M. Über Scham und Schamgefühl / M. Scheler // Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß / M. Scheler. – Bern: Francke, 1957. – Bd. I.

166. Schlossberger, M. Mehr Differenzierungen! / M. Schlossberger // Ethik und Sozialwissenschaften. – 2001. – N. 12. – Heft 3. – S. 315–316.
167. Schlossberger, M. Philosophie der Scham / M. Schlossberger // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. – 2000. – N. 48. – Heft 5. – S. 807–829.
168. Schorn, A. Scham und Öffentlichkeit. Genese und Dynamik von Scham- und Identitätskonflikten in der Kulturarbeit / A. Schorn. – Regensburg: Roderer, 1996. – 261 S.
169. Seidler, G. H. Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham / G. H. Seidler. – Stuttgart: Internationale Psychoanalyse, 1995.
170. Seidler, G. H. Phänomenologische und psychodynamische Aspekte von Scham- und Neidaffekten / G. H. Seidler // Psyche. – 2001. – N. 55. – S. 43–62.
171. Seidler, G. H. Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau / G. H. Seidler // Magersucht. Öffentliches Geheimnis / Hrsg. von G. H. Seidler. – Göttingen [etc.]: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – S. 167–188.
172. Sennett, R. Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität / R. Sennett. – Frankfurt/Main, 1983.
173. Shaver, J. H. The feeling of shame / J. H. Shaver. – London, 1979.
174. Simmel, G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe / G. Simmel; Hrsg. von O. Rammstedt. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. – Bd. 11.
175. Simmel, G. Zur Psychologie der Scham / G. Simmel // Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl / G. Simmel; Hrsg. von H.-J. Dahme, O. Rammstedt. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
176. Stern, D. Die Lebenserfahrung des Säuglings / D. Stern. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
177. Straus, E. Die Scham als hysteriologisches Problem / E. Straus // Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften / E. Straus. – Berlin [etc.]: Springer, 1960. – S. 179–186.
178. Taylor, G. Pride, Shame and Guilt / G. Taylor. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – 176 p.

179. Tisseron, S. Phänomen Scham / S. Tisseron. – München: Reinhardt, 2000. – 190 S.
180. Tomkins, S. Affect, Imagery, Consciousness / S. Tomkins. – Vol. II. – New York: Springer Publishing Company, 1963. – 580 p.
181. Tomkins, S. Shame / S. Tomkins // The Many Faces of Shame / Ed. D. L. Nathanson. – New York: Guildford Press, 1987. – P. 133–161.
182. Volkart, R. Kann man “die Spirale aus Scham, Wut und Schuldgefühl durch Lachen auflösen?” / R. Volkart // Psychotherapeut. – 1998. – Vol. 43. – P. 179–191.
183. Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie / M. Weber. – Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co, 1980. – 948 S.
184. Will, H., Grabenstedt, Y., Völkl, G., Banck, G. Depression. Psychodynamik und Therapie / H. Will, Y. Grabenstedt, G. Völkl, G. Banck. – Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
185. Williams, B. Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral / B. Williams. – Berlin: Akademie, 2000. – 232 S.
186. Wurmser, L. Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten / L. Wurmser. – Berlin: Springer, 1990. – 491 S.
187. Wurmser, L. Die verborgene Dimension. Psychodynamik des Drogenzwangs / L. Wurmser. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
188. Wurmser, L. Shame: The veiled companion to narcissism / L. Wurmser // The Many faces of shame / Ed. D. L. Nathanson. – New York: Guildford Press, 1987. – P. 64–92.
189. Wurmser, L. Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten / L. Wurmser. – 3., erw. Aufl. – Berlin: Springer, 1998. – 563 S.
190. Ziehe, T. Nackt und bloss der Entzauberung entgegen. Erinnerungen an einen Szenenwechsel / T. Ziehe // Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? / Hrsg. von T. Ziehe, E. Knödler-Bunte. – Berlin, 1984.
191. Ziehe, T., Knödler-Bunte, E. Der sexuelle Körper. Ausgeträumt? / Hrsg. von T. Ziehe, E. Knödler-Bunte. – Berlin: Ästhetik und Kommunikation, 1984.