

А.В. Прокофьев

МОРАЛЬ И ПОЛОВОЙ СТЫД (Владимир Соловьёв – Макс Шелер – Дэвид Веллеман)

Аннотация. В статье подвергнут анализу вопрос о том, правомерно ли приписывать половому стыду статус моральной эмоции. Этот вопрос возникает в связи с тем, что мораль в рамках преобладающей в современной этике теоретической парадигмы рассматривается как набор ценностей и норм, ориентирующих каждого на отказ от причинения вреда другому человеку, помощь ему и заботу о нем. Половой стыд не связан напрямую с этим нормативным содержанием, и поэтому его моральный характер оказывается под сомнением. Автор статьи выделяет два подхода, используемых для снятия этого сомнения. Первый – нацелен на доказательство моральной значимости половых запретов, по отношению к которым половой стыд является санкцией. Второй – апеллирует к значению полового стыда для формирования и сохранения моральным субъектом способности к саморегулированию. Предметом исследования являются этические концепции, соединяющие между собой первый и второй аргумент, а непосредственной задачей – оценка их теоретической состоятельности. Именно так возникает следующий историко-этический ряд: В.С. Соловьёв, М. Шелер, Д. Веллеман. Методологически исследование построено на предположении о том, что, опираясь на анализ антропологических условий и психологических механизмов морального опыта, можно получить ряд обоснованных, хотя и вспомогательных, доводов в пользу расширения границ нормативного содержания морали за пределы требований, связанных с благом другого. Итогом исследования является тезис, что лишение полового стыда статуса моральной эмоции было бы неправомерным расчленением морального опыта и навязыванием реальности абстрактных теоретических схем. Автор указывает на преимущество того способа выражения этой мысли, который используется Веллеманом. Последний, в отличие от Соловьёва и Шелера, выявляет роль полового стыда для морали, отталкиваясь не от метафизических или теологических посылок, а от потребности человека в социальной самопрезентации.

Ключевые слова: философия, этика, мораль, эмоции, санкции, стыд, сексуальность, В.С. Соловьёв, М. Шелер, Д. Веллеман.

Abstract. This article subjects to analysis the question of whether it is legal to prescribe to sexual shame the status of the moral emotion. This question emerges due to the fact that moral within the framework of prevailing in the modern ethics theoretical paradigm, is being viewed as a combination of values and norms orienting each person to refuse to cause harm to others, help him, and care for him. Sexual shame is not directly connected with this normative content, thus its moral character becomes questioned. The author determines the two approaches that are used to eliminate such doubt. The first is aimed at proving the moral importance of sexual bans, in relation to which sexual shame is a sanction. The second – appeals to the meaning of sexual in order for a moral subject to form and preserve the ability to self-regulation. The subject of this research is the ethical concepts that unite the first and the second arguments; while the direct task consists in the assessment of their theoretical accomplishment. This is how the following historical-ethical sequence emerges: Vladimir Solovyev – Max Scheller – David Velleman. The methodological research is based upon the supposition that using the analysis of anthropological conditions and psychological mechanisms of moral experience, it is possible to attain a number of justified, although auxiliary, arguments in favor of expansion of the boundaries of the normative content of moral beyond the limits of requirements associated with the good of others.

Key words: M. Scheler, V. S. Solovyev, sexuality, shame, sanctions, emotions, morality, ethics, philosophy, D. Velleman

Проблемная моральная эмоция

Стыд часто рассматривается в качестве одной из центральных моральных эмоций, а способность

к его переживанию признается важнейшим признаком нравственного (или, вернее, стремящегося к нравственному совершенству) человека. Нет такого компендиума по психологии нравственных

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский проект № 16-03-50063(ф), тема «Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы к её разрешению».

переживаний, который не включал бы анализ стыда. Философы морали подчас вводят стыд в ряд нравственных санкций, то есть тех негативных последствий, которые сопровождают нарушение нормы и знание о возможности которых является одной из причин её соблюдения. В этом смысле стыд оказывается рядоположенным явлением по отношению к угрызениям совести, вине и общественному осуждению. По замечанию британского философа Р. Криспа, «выявление неправильности [чьих-то действий], и такие санкции как вина, стыд и осуждение со стороны других людей являются центральными компонентами морали, понятой как социальное явление» [6, с. 9].

Однако место стыда в этом ряду по целому ряду причин оказывается заметно менее прочным, чем место вины или угрызений совести. Первое обстоятельство, заставляющее говорить об этом, касается того, что преобладающая часть философских и значительная часть психологических интерпретаций стыда связывает это чувство с реальной или потенциальной негативной оценкой со стороны других людей, или хотя бы с осведомлённостью другого человека о предосудительном поступке или постыдном положении. Если моральные санкции в целом характеризует их идеальный и внутренний характер, если образцовая форма моральной санкции – самоосуждение, то стыд существенно отклоняется от этого образца. Он является таким чувством, которое, по крайней мере, наполовину инициировано внешними факторами и не возникло бы, если бы эти внешние факторы отсутствовали (философский спор о степени, в которой стыд является «овнешненной» моральной эмоцией, хорошо представлен в работе Ж. Деонны, З. Родоньо и Ф. Терони [9]). Второе обстоятельство касается того, что стыд разрывает необходимую связь моральных оценок с индивидуально-ответственными поступками. Это переживание может быть спровоцировано не только намеренными действиями, в которых отражается нравственный характер человека, но и ситуациями, в которые человек не столько ставит себя, сколько попадает, вовлекается течением не зависящих от него событий (некоторые иллюстрации см. в статье Дж. Дея [8, с. 231-233]).

Наконец, третье обстоятельство, которое связано не столько с формой, сколько с нормативным содержанием морали. В современном культурном контексте, в особенности, западном, это содержание связывают с действиями, ущемляющими или продвигающими интерес другого человека. Именно они императивно запрещаются и предписываются нравственными нормами [1, с. 203]. Что касается чувства стыда, то оно, в отличие от вины или

угрызений совести, связано, в том числе, с такими ценностями и нормами, которые далеки от содержательного ядра морали, а, может быть, и вообще находятся за её пределами. Таков, например, стыд, связанный с этикетными нормами и специфическими обычаями разных групп, а также стыд, связанный со сферой телесности и сексуальности.

В центре внимания данного исследования будет находиться третье из перечисленных выше обстоятельств, причём в той своей части, которая относится телесному, преимущественно – половому стыду. В рамках общераспространённых представлений в качестве постыдных воспринимаются публичная демонстрация обнажённого тела и половой жизни, беспорядочная или коммерциализированная сексуальность, потребление визуальной или текстовой продукции, нацеленной на сексуальное возбуждение потребителя, некоторые формы сексуальной активности как таковые (аутоэротизм, гомоэротизм и т.д.) Для того чтобы сохранить за стыдом статус моральной эмоции перед лицом гетерогенности тех норм, нарушение которых его вызывает, можно использовать два подхода.

Во-первых, можно попытаться отстоять такой образ морали, который включает в себя нормы, регулирующие сферу сексуальности безотносительно к вопросу о причинении вреда другому человеку или ущемлении его интересов. Если сформулировать эту задачу в категориях этики естественно-го закона или кантовской метафизики нравов, то необходимо вернуть полноценный статус так называемым обязанностям перед самим собой и начать рассматривать стыд как санкцию, связанную с пренебрежением ими. Это несколько противоречит мейнстриму в развитии моральных убеждений и, в особенности, нормативной этической теории. В западной этике, по крайней мере, со времени трактата Дж.С. Милля «О свободе» преобладает тенденция рассматривать обязанности по отношению к самому себе как неморальное явление [3, с. 357-358]. Однако есть и консервативная, традиционалистская тенденция, считающая, что нельзя терять из виду неотъемлемые нормативные измерения морали, сводя последнюю к состраданию и честности (см. напр.: [11, с. 180-219; 14, с. 14-16]). Выразители этой тенденции предлагают интересные, хотя и не бесспорные, аргументы, опираясь на которые можно было бы показать, что существующий на настоящий момент комплекс переживаний, именуемый стыдом, не надо пытаться разделять на две составляющих, одна из которых имеет моральную ценность, а другая – нет.

Во-вторых, решения той же задачи можно добиться непрямым путём, отталкиваясь не столько

от нормативного содержания морали, сколько от специфики тех механизмов, которые обеспечивают исполнение нравственных требований. Для этого необходимо продемонстрировать неразрывную связь между способностью исполнять обязанности, состоящие в защите «легитимных интересов других», со способностью переживать стыд в отношении различных телесных проявлений человека и преимущественно в половой сфере. Аналитическому расчленению опыта саморегулирования на основе жёстких критериев моральности/неморальности и входящих в него феноменов в данном случае противопоставляется тезис о его неустрашимом органическом единстве. Структурной параллелью этого подхода является решение вопроса о свободе воли в традиции, заложенной П. Стросоном. По его мнению, как бы мы не относились к аргументам против свободы воли, без её допущения оказывается бессмысленным нравственное негодование, а оно является опорой самых разных составляющих морального опыта. Пытаясь очистить мораль от представлений и переживаний, опирающихся на веру в возможность свободно выбирать свои поступки, мы просто разрушим её несущие конструкции [12]. Схожим образом могут обстоять дела и со стыдом. Можно, конечно, попытаться отделить телесный или половой стыд от морали, но выдержит ли такое отделение сама мораль?

Непосредственной целью данной статьи будет анализ опыта использования в этической теории второго из охарактеризованных подходов. Следует заметить, что он редко проявляется в чистоте и обычно сочетается с защитой расширенного понимания моральной нормативности. Однако в поле моего внимания будут находиться именно те мыслители, которые не просто обосновывают нравственное значение норм, регулирующих поведение в сфере сексуальности безотносительно к вопросу о причинении вреда другому человеку, но и пытаются в дополнение к этому показать фундаментальную роль полового стыда для формирования и сохранения способности к моральному саморегулированию. Именно в этой связи и возникает ряд, включающий в себя Владимира Соловьёва, Макса Шелера и современного американского этика Дэвида Веллемана.

Стыд как опора духовной природы (Владимир Соловьёв)

В главе «Единство нравственных основ» из второй части «Оправдания добра» Соловьёв характеризует две одинаково неправильные теоретические интерпретации стыда, присутствующие или могущие

возникнуть в моральной философии. Моральный философ может «отрицать особое половое значение стыда (или специальную постыдность плотских отношений между полами)», а также «ограничивать стыд одним этим значением» [5, с. 224]. В первой неправильной интерпретации легко узнать ту позицию, которая опирается на упомянутое выше ограничение содержания морали особым отношением к другому человеку и обществу, на отождествление моральных норм с альтруистическими или просоциальными требованиями. В этом случае половой стыд оказывается случайным, рудиментарным явлением в области нравственных переживаний. Именно эта интерпретация стыда была охарактеризована во вводной части данной статьи, и именно она подвергается в ней проверке. Вторая интерпретация привязывает стыд исключительно к области сексуальности. Скорее всего, в её рамках стыд выступает как ориентирующий поведение механизм и как санкция в рамках особой, половой морали. Это не устраняет его нравственного значения, но существенным образом маргинализует его.

В упомянутом фрагменте своего этического трактата Соловьёв отбрасывает обе неправильные интерпретации стыда на основе традиционалистского аргумента, т.е., опираясь на требование доверия к живому языку. Он замечает, что «во всех языках... слова, соответствующие нашему “стыд”, неизменно отличаются двумя особенностями: 1) связью с предметами половой сферы... и 2) применением этих слов ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований вообще». И «отрекаться от человеческого слова, признав его за бессмысленную случайность» было бы недопустимо [5, с. 224]. Однако Соловьёв не является прямолинейным традиционалистом. Язык морали, по его мнению, заслуживает доверия лишь в связи с тем, что он фиксирует истину, которую мыслитель может артикулировать в виде последовательного рассуждения. Поэтому подлинным ответом на неправильные интерпретации может быть лишь целостная концепция стыда, встроенная в целостную концепцию нравственности.

В основании этой концепции лежит представление о стыде как о таком чувстве, которое сохраняет главное сугубо человеческое свойство человека. Простейшие проявления полового стыда (сокрытие от других «физиологического акта» совокупления и «нежелание оставаться в природной наготe») напоминают человеку о том, что «он не есть только это природное материальное существо, а ещё нечто другое и высшее» [5, с. 123]. Именно в этой сфере человек формирует способ-

ность к нормативной саморегуляции. Стыдясь, он учится соотносить своё поведение с идеалом и приводить их к соответствию между собой, несмотря на давление тех сил, которые влекут его в противоположном направлении. При этом сфера сексуальности не случайно выступает как первоначальное пространство, в котором разыгрывается драма должного и сущего. Соловьёв замечает, что половое влечение – это не только самое яркое и сильное в числе проявлений овладевающей человеком животной природы, но также имеющее обманчивую близость к духу, а потому способное не просто вытеснить духовное, но подчинять и захватывать его.

Приведённое выше рассуждение приближает нас на один шаг к выводу о неизбежной связи полового стыда и морали. Однако, вполне возможно, что половой стыд необходим для морали лишь генетически. И вполне возможно, что он уже выполнил свою генетическую роль (был когда-то источником морального сознания, но не является его основой в современных условиях). Ответом Соловьёва на такое предположение служит исследование роли стыда во внутренней механике различных добродетелей. Прежде всего, это относится к добродетелям так называемой «аскетической нравственности». Для Соловьёва принадлежность аскетических предписаний к сфере морали обладает непосредственной очевидностью – она аксиоматически принимается как нетеоретическим («простым») моральным сознанием, так и философской мыслью [5, с. 151]. Тем самым мы сталкиваемся с первым из двух аргументов в пользу морального характера стыда, охарактеризованных во введении к статье – с аргументом, утверждающим наличие моральных требований, не связанных с защитой блага другого.

Однако для решения задач данного исследования важно не само по себе присутствие этого аргумента, а то что он подкрепляется у Соловьёва предметным описанием того, каким образом стыд интегрирован в процесс формирования и поддержания аскетических добродетелей и добродетелей, включающих с себя аскетическую составляющую. Тем самым возникает заход к развёрнутой артикуляции второго из доводов, защищающих моральный статус полового стыда. Итак, добродетель целомудрия, противостоящая порочному помыслу сладострастия, прямо опирается на «непосредственное чувство стыда» и формируется за счёт дополнения нравственного переживания «умственной стороною». В других случаях происходит перенос сформированного в половой сфере чувства на иные формы подавления человеческой

духовности. Без каких бы то ни было существенных преобразований оно переносится на область неумеренного потребления пищи и крепких напитков. В других случаях (случаях с добродетелями мужества, великодушия, правдивости) мы сталкиваемся уже с тем, что Соловьёв называет «видоизменениями» полового стыда. Но ведь подобные видоизменения не мыслимы без присутствия у добродетельного человека самой видоизменяемой основы.

Ещё больший интерес представляет устанавливаемая Соловьёвым связь между половым стыдом и добродетелями уже не аскетической, а альтруистической морали, поскольку существование такой связи может стать основой для признания морального статуса полового стыда даже тем теоретиком, который ограничивает мораль обязанностями перед другими людьми. В рамках одной линии рассуждения Соловьёва альтруистические добродетели опираются на половой стыд, поскольку, как и в случае с добродетелями аскетическими, их недостаток осуждается «по норме» половой стыдливости. Тот, кто причиняет обиду ближнему и сохраняет при этом неповреждённую нравственную способность, испытывает не только жалость к жертве своих действий и сожаление о самом себе, но и «ещё более сильную реакцию другого, по видимому вовсе сюда не относящегося, чувства – стыда: мы не только жалеем о своём жестоком поступке, но и стыдимся его, хотя бы ничего специально-постыдного в нём не было» [5, с. 223]. Добавление стыда не просто важно, но и решительно необходимо, поскольку оно придаёт комплексному переживанию «всю... душевную остроту и нравственную многозначительность» [5, с. 223]. Тот, кто не способен испытывать половой стыд, просто не может переживать полноту нравственных эмоций в отношениях с другими людьми.

В рамках второй линии рассуждения половой стыд оказывается значимым для альтруистической морали и превращается в неотъемлемую составляющую её эмоционального фундамента, поскольку символически аннулируемые стыдом половые отношения обладают собственным антиальтруистическим качеством. Подчиняясь половому влечению, мы подчиняемся природе «во вполне дурном деле», деле не просто постыдном, но также «безжалостном и нечестивом». Этот вывод вытекает из того факта, что половое влечение включено в природный процесс, который замечает подлинное, т.е. индивидуальное бессмертие. «Закон того животного размножения, которого мы стыдимся, – пишет Соловьёв, – есть закон вымещения или вытеснения одних поколений

другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности... Участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть... наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде» [5, с. 228]. Впрочем, стыд предостерегает не только от универсальной межпоколенческой безжалостности, попирающей альтруистические требования. Он противостоит также утрате человеком способности к установлению подлинной близости и единства с другим в рамках избирательных нетелесных отношений, в которых человек другого пола выступает не просто как равноценный, но и как единственный. Половое влечение, по Соловьёву, не только безжалостно, но и антилюбовно (есть «гибель человеческой любви») [5, с. 147].

Стад как опора половой любви (Макс Шелер)

Необходимо сразу же заметить, что Шелер рассматривает стыд как комплексное явление, лишь часть которого можно рассматривать в качестве санкции. В рамках этого комплекса только негативные переживания, относящиеся к тому стыду, который Шелер называет «стыдом-раскаянием» или «сжигающим стыдом», точно отвечают определению санкции [13, с. 78]. Однако он убеждён, что эта форма стыда вторична. Центральные проявления стыда служат не средством самовоздаяния за уже совершённые действия, а средством мягкого предостережения. Не случайно вопреки многим определениям стыда, выдвинутым в истории философской мысли, Шелер предельно разводит между собой стыд и страх. Страх предполагает отчётливое представление об опасности – подробную картину возможного и ожидаемого вреда. Стыд в своих базовых проявлениях, скорее, тождественен тревоге или беспокойству, которые обладают сдерживающим эффектом без создания подобной картины и часто отличаются амбивалентным отношением к тем явлениям, которые их вызывают (подробный анализ этой стороны шелеровской концепции стыда см.: [16, с. 214-215]).

Своё понимание стыда Шелер выстраивает в противостоянии с той его трактовкой, которую он называет «современной». Её отличает поиск утилитарных истоков стыда и социальных механизмов его формирования. Внутри неё стыд – это тенденция к сокрытию безобразия тела, маскировка недостаточного морального самоуважения, беспокойство в связи с возможностью превратиться в посмешище, а также – способ предохранить женщин от добрых и внебрачных половых от-

ношений. Современные интерпретации стыда рассматривают его как чувство, невыносимое без самообмана, построенное на страхе и внедряемое специализированной системой воспитания на основе подавления свободы [13, с. 33]. В своей критике «современной» теории, Шелер оказывается близок к Соловьёву, поскольку пытается отстоять антропологическую самоценность и изначальность стыда. Некоторые примеры и аргументы, используемые им, являются прямой параллелью рассуждений из «Оправдания добра» [5, с. 119-123] или из полемики Соловьёва с Б.Н. Чичериним [6, с. 672-681]. Хотя понимание антропологической роли стыда у Шелера, скорее всего, и глубже, и богаче. Г. Дам в интересном компаративном исследовании идей Шелера и Соловьёва указывает на сходство антропологического истолкования стыда у обоих авторов, однако, не анализирует иные точки соприкосновения и разногласия двух мыслителей в вопросе о стыде [7, с. 135-137]. В своей дальнейшей реконструкции феноменологии стыда Шелера я попытаюсь их зафиксировать.

Отправным пунктом шелеровского рассуждения о стыде является промежуточность человека, его место между животным и божественным началами. Ни божество, ни животные не могут переживать стыд, на это способно только то существо, в котором «свет сознания» соединился с живым организмом и освещает порывы внутренней жизни. Стыд в этом смысле оказывается неизбежен, поскольку неизбежны постоянные переключения внимания с духовного на телесное, сопровождающиеся замешательством и острым осознанием дисгармонии [13, с. 3]. В половой сфере подобный эффект принимает особенно яркие и отчётливые формы выражения. К этому фактору Шелер добавляет переключение внимания с общего в самом себе на индивидуальное и наоборот. Примеры Шелера таковы. Женщина может не испытывать стыда, связанного с наготой, если она является моделью художника, пациентом врача, хозяйкой, которую одевают слуги, и т.д. В этих случаях она выступает в качестве безличного образца красивого тела или выполняет обобщенную социальную роль. Но если художник, врач или слуга отвлекутся от того, что перед ними модель, медицинский кейс или госпожа, увидят в ней индивидуализированную женщину, то это спровоцирует её «поворот к себе» и последующий стыд [13, с. 16-17]. П. Имед полагает, что именно в неопубликованном при жизни очерке о стыде Шелеру удалось лучше всего показать не только дуализм индивидуализированного духа и жизни, но и их неразрывное единство [10, с. 370]. Можно пред-

положить, что выбранный немецким философом предмет феноменологического исследования немало способствовал такому результату.

При этом Шелер рассматривает стыд не просто как следствие специфики человека, но и как важнейшее средство её конституирования. Стыд формирует и поддерживает в человеке способность быть духовным и сознающим свою индивидуальность существом, что тождественно утверждению о том, что он формирует и поддерживает способность быть моральным субъектом. Конкретизация этой роли стыда, равно как и других его «достижений», осуществляется Шелером на фоне классификации типов этого явления. Первый тип стыда, обсуждаемый Шелером, это не собственно половой, а просто «телесный» стыд, который препятствует погружению человека в приятное раздражение собственного тела посредством щекотки, почесывания и т.д. Особый интерес представляет его либидинозная составляющая, препятствующая раздражению тех зон тела, которые непосредственно связаны с сексуальным взаимодействием. Шелер пытается доказать, что такой стыд не мог бы возникнуть вследствие научения или систематического осуждения в раннем возрасте. Скорее, сама специфика человеческой формы существования, проявляющая себя с первых лет жизни, обуславливает болезненное ожидание осуждения [13, с. 45]. Шелер уверен, что без либидинозного стыда вся психическая энергия человека была бы израсходована на сугубо индивидуальные и не опосредствованные коммуникацией чувственные переживания, т.е. он оставался бы аутоэротичным. Впрочем, телесный и либидинозный стыд не просто делают возможными половые отношения, они есть залог способности посвящать себя служению любым объективным ценностям [13, с. 50]. Без них нет непрерывного течения психической жизни личности и нет концентрации воли.

Следующий тип стыда – половой стыд. Он формирует у человека особое отношение к половому влечению, которое ведёт к откладыванию первого опыта его удовлетворения и регулирует половую жизнь во временном и частотном отношении. Половой стыд, по Шелеру, выступает как средство защиты такой позитивной ценности как половая любовь. Последняя представляет собой особую форму духовной жизни, предопределяющую выбор в качестве полового партнёра того индивида, который обладает живостью, молодостью, привлекательностью, грацией, силой, красотой и т.д. Все эти свойства, замечает Шелер, имеют отношение не к количественной, а к качественной стороне деторождения. Поэтому половая любовь нацелена на

создание союзов, ведущих к закреплению у потомства наибольшего количества «благородных качеств» [13, с. 57]. Это обстоятельство превращает развитие в себе полового стыда, равно как и постоянное следование его указаниям, в подлинно этическую обязанность. Ключевая функция полового стыда состоит в том, чтобы половые отношения выступали в качестве действий (движений) прямо и непосредственно выражающих половую любовь. Любая их утилитарная подоплёка или даже простое предварительное обсуждение их условий, с точки зрения Шелера, постыдны [13, с. 73]. Здесь мы видим резкое идейное расхождение между Соловьёвым и Шелером. Шелер, скорее всего, отнёс бы концепцию полового стыда Соловьёва ко второму пониманию этого феномена, которое подвергается им критике наряду с «современным», а именно – к «церковному». Церковная интерпретация полового стыда, теряет из виду характерное для него амбивалентное отношение к телесной стороне общения полов. Она скатывается к простой «грубости» или враждебности к половым отношениям [13, с. 36].

Есть, правда, в шелеровой интерпретации полового стыда и дополнительные точки соприкосновения с концепцией Соловьёва. Они относятся к той роли, которую половой стыд играет по отношению к исполнению норм, не имеющих прямой связи с регулированием сексуальности. Шелер утверждает, что стыд, являясь совестью половой жизни, одновременно представляет собой источник и органическую основу всех видов и проявлений совести [13, с. 36]. Мысль Соловьёва об осуждении множества пороков «по норме» стыда находит своё отражение в рассуждении Шелера о переносе «стыда-раскаяния» или «обжигающего стыда» из области сексуальности на такие деяния как ложь или воровство. Встречается у Шелера и более радикальный тезис, характеризующий связь полового стыда и морали. Стыд для него выступает не только как основа совести, или как привходящая эмоциональная реакция на нарушения норм, не связанных с половой сферой, но и как явление, которое накладывает отпечаток на содержание всей совокупности нравственных требований. Шелер провозглашает, что сексуальная мораль является основой всякой морали [13, с. 80]. Правда, в этой точке мы снова наталкиваемся на существенное расхождение позиций двух мыслителей. В отличие от Соловьёва, говорящего о морали (нравственности) как универсальном феномене, Шелер ведёт речь о моральных во множественном числе – об особых констелляциях ценностей и норм, принадлежащих группам людей.

Стыд как опора социальной самопрезентации (Дэвид Веллеман)

Веллеман выстраивает свою концепцию полового стыда, отталкиваясь от интерпретации библейского повествования о грехопадении, предложенной Блаженным Августином. Как известно, Искуситель обещает первым людям, что вслед за вкушением плода у них «откроются глаза» и они станут «как боги, знающие добро и зло». А как только вслед за нарушением данного Создателем запрета их глаза действительно открылись, они «узнали... что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3:7). Августин предполагает, что «прозрение» Адама и Евы, касающееся их наготы, стало следствием не получения прародителями какого-то нового знания о поле, а одного из изменений человеческой природы, выступающего в роли наказания за своеволие. Он подчёркивает, что человек не был «слеп» до грехопадения, что ему была известна функция половых органов как у себя самого, так и у животных, которым Адам давал имена. Люди, согласно Августину, были изначально предназначены Богом к тому, чтобы плодиться и размножаться, и, если бы грех не был совершён, то «супруг прильнул бы к лону супруги» без страстного волнения, при полном спокойствии души и тела и с сохранением целомудрия» [2, с. 45]. Однако данная возможность была уничтожена своеволием первых людей, так и не реализовавшись. Ответом на своеволие человека по отношению к Создателю стало своеволие половых органов по отношению к разумной воле человека. Эту унижающую достоинство абсолютную беспомощность по отношению к безличному началу в себе человек и пытается скрыть. Поэтому он «охотнее снесёт присутствие целой толпы, когда несправедливо гневается, чем присутствие хотя бы одного свидетеля при его законном совокуплении с женой» [2, с. 39].

Веллеман усматривает глубинную правоту во мнении Августина о связи полового стыда со способностью гениталий к неподчинению, хотя и создаёт для этой мысли совершенно иной теоретический контекст, не имеющий прямого отношения к теологии или метафизике. За отправную точку в понимании генезиса стыда он принимает такую важную сторону психической жизни каждого человека как выстраивание собственного образа (имиджа). Каждый из нас стремится превратить множество частных выборов между доступными для нас действиями в связанное и сохраняющее преемственность целое. Этот, как пишет Веллеман, «мотивационный профиль» превращается в наше «внешнее лицо» [15, с. 35].

Хотя слово «внешнее» в этом словосочетании подталкивает к тому, чтобы рассматривать подобное «лицо» как создаваемое исключительно для других людей, это не совсем так. Даже Робинзон на необитаемом острове выстраивал свои действия в соответствии с созданной им «маской-личиною», обращённой к аудитории, состоящей из одного единственного человека. Только так он мог вложить в свою одинокую жизнь смысл и предсказуемость [15, с. 35]. Тем не менее, определение «внешний» является очень важным. Ведь Робинзонов случай соответствует лишь небольшой части психологического опыта самопрезентации. По общему правилу такой опыт формируется в общении с другими людьми и чаще всего разворачивается на его фоне. И даже более того, самопрезентация служит глубинным основанием всех форм межличностной коммуникации. «Другие не смогут вовлечь тебя в социальное взаимодействие, если они не считают твоё поведение предсказуемым и доступным для понимания. В той мере, в какой ты хочешь быть пригодным для социальных взаимоотношений, ты должен предложить внутреннее согласованный публичный образ» [15, с. 36]. Этот образ не просто должен быть доступен для интерпретации со стороны других людей, он должен восприниматься ими как специально созданный для того, чтобы такая интерпретация оказалась возможна. Создание «маски-личины» является запросом не только на понимание, но и на признание в качестве полноценного участника коммуникативного взаимодействия.

Веллеман отмечает, что потребность каждого человека в признании субъектом, который способен представлять себя другим людям, является более настоятельной и острой, чем потребность в том, чтобы другие приняли тот или иной конкретный образ, созданный на основе этой способности. «Если в тебе не видят честного, или умного, или привлекательного человека – это крайне неблагоприятное в социальном отношении обстоятельство, но если в тебе не видят представляющее себя другим существо – это тождественно полной социальной дисквалификации: ты оказываешься всецело за пределами социального взаимодействия» [15, с. 37]. Возможность оказаться в таком положении вызывает глубочайшее беспокойство, а реализация этой возможности – мучительное переживание собственной слабости и негодности.

Именно здесь и находятся истоки стыда. Разделение между контролируемым социальным образом, и той частью жизни, которая не укладывается в него, создаёт границу между публичным и приватным. Неспособность сохранить приватное от внешнего взгляда, неспособность сохранить

контроль над степенью открытости собственной жизни, тождественная провалу самопрезентации, порождает стыд в его самых простых, но при этом самых фундаментальных проявлениях. Парадигмальным их выражением является именно открытое для внешнего взгляда неподчинение тела волевому контролю в половой сфере. «Нежеланная эрекция, – пишет Веллеман, – является вопиющей неудачей сохранения приватности» [15, с. 39]. Исходя из этого, стыд, связанный с публичным обнажением, и в особенности, с публичным обнажением в результате собственной неосторожности или небрежности стыдящегося человека, следует понимать как реакцию на угрозу того, что спонтанная активность его тела может стать доступной для чужого созерцания. Анализируя эту реакцию, мы исследуем не только истоки стыда, но и истоки самой способности человека к самоконтролю и нормативному саморегулированию. Если же вести речь не столько об основаниях морального опыта, сколько о его механизмах, то Веллеман полагает, что реакция стыда переносится из половой сферы на нарушение самых разных нравственных норм. Правда, и в этом существенное отличие позиции Веллемана от мнения Соловьёва и Шелера, такой перенос имеет место только в тех случаях, когда у индивида возникает прочная ассоциативная связь между нарушением нормы и утратой способности к самопрезентации (когда нарушение воспринимается деятелем как проявление слабости воли, как следствие того, что он «не удержался») [15, с. 42].

Заключение

Все проанализированные выше концепции полового стыда единогласно указывают на связь способности переживать его (как в проспективных, предупреждающих выражениях, так и в ретроспективных, наказующих) со способностью к сознательному регулированию поведения, способностью следовать нормам и воплощать ценности. Саморегулирование в сфере сексуальности является своего рода школой саморегулирования и, по всей видимости, поддерживает практику волевого контроля над самим собой в течение всей жизни человека. И так как эта практика существует в психическом опыте как нерасчленённый массив, отдельные элементы которого опираются друг на друга, рассекать этот массив в духе утверждения «ну, какое это все имеет отношение к морали!», было бы контрпродуктивно и тождественно навязыванию реальности абстрактных теоретических схем.

Однако у рассуждения, отстаивающего моральное значение полового стыда на основе его

роли в нравственном опыте, есть и существенные ограничения. Параллель с рассуждением Стросона о свободе воли, приведённая во введении к статье, является неполной. Во-первых, связь между нравственным опытом и половым стыдом не является прямой и непосредственной. Половой стыд поддерживает способность к саморегулированию по отношению к самым разным нормам и принципам, а идея свободной воли и сопряжённое с ней переживание негодования (по крайней мере, у Стросона) делают логически состоятельным центральным элементом содержания морали – признание внутренней, неинструментальной ценности каждого человека. Во-вторых, обсуждение такого явления как свобода воли не ведет к расширению или сужению нормативного содержания морали, тогда как признание полового стыда нравственной эмоцией имеет именно этот эффект. Оно заставляет нас считать частью морали те нормы, которые составляют, используя термин Соловьёва, «аскетическую нравственность». Оправданность этого вывода зависит от ответа на вопрос о том, насколько рассуждение о важности какого-то представления или переживания для поддержания механизмов нравственного саморегулирования может влиять на признание отдельной нормы моральной. И мне представляется, что данный аргумент способен играть лишь вспомогательную роль в спорах о границах моральной нормативности. Ключевыми же будут те доводы, которые пытаются представить некоторые действия в половой сфере как форму пренебрежения человеческим достоинством (а именно, достоинством того, кто их совершает). К счастью или к сожалению, такие доводы не позволяют доказать чего-то большего, чем то, что соловьёвская «аскетическая нравственность» занимает маргинальную нишу среди моральных ценностей и норм, что она является своего рода окраиной морали. Рассуждение о роли (функции) полового стыда в нравственном опыте не может изменить ситуацию радикально. Оно лишь облегчает признание того, что перед нами действительно особый класс моральных норм.

Если же возвращаться к особенностям каждой из представленных выше концепций, то, на мой взгляд, наиболее перспективным способом представления полового стыда как моральной эмоции является тот, который был избран Веллеманом. Концепции Соловьёва и Шелера опираются на целый ряд трудно доказуемых метафизических или теологических посылок, а Веллеман ограничивается довольно простыми функционально-коммуникативными отправными положениями. В отличие от Веллемана, и Соловьёв, и

Шелер придают нормам, порождающим половой стыд, центральное значение для морали, что, как уже было сказано выше, является довольно сомнительным теоретическим проектом. Кроме того, они используют для достижения этой цели некоторые частные аргументы, которые чрезвычайно язвимы для критики (таковы, например,

мысль Шелера, что половая любовь является центральной этической ценностью, из чего вытекает столь же центральное значение стыда в мире нравственных эмоций, или мысль Соловьёва, что половые отношения запятнаны безжалостностью к прошлым поколениям, и это придаёт половому стыду альтруистический смысл).

Список литературы:

1. Апресян Р.Г. Можно ли дать определение морали? // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 35-63.
2. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 4. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 589 с.
3. Милль Дж.С. О свободе // О свободе: Антология западно-европейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 288-392.
4. Соловьёв В.С. Мнимая критика // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4(39). С. 645-694.
5. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47-580.
6. Crisp R. Reasons and the Good. New York: Oxford University Press, 2006. 178 p.
7. Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation: A Contribution to the History of Phenomenology. Dordrecht: D. Riedel Publishing Company, 1972. 326 p.
8. Deigh J. Shame and Self-Esteem: A Critique // Ethics. 1983. Vol. 93. № 2. P. 225-245.
9. Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. New York: Oxford University Press, 2012. 268 p.
10. Emad P. Max Scheler's Phenomenology of Shame // Philosophy and Phenomenological Research. 1972. Vol. 32. № 3. P. 361-370.
11. Haidt J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. New York: Vintage Books, 2013. 528 p.
12. Strawson P.F. Freedom and Resentment // Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. New York: Routledge, 2008. P. 1-28.
13. Scheler M. Shame and Feeling of Modesty // Scheler M. Person and Self-Value. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 1-85.
14. Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 601 p.
15. Velleman D.J. The Genesis of Shame // Philosophy & Public Affairs. 2001. Vol. 30. № 1. P. 27-52.
16. Zahavi D. Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. New York: Oxford University Press, 2014. 295 p.

References (transliterated):

1. Апресян Р.Г. *Mozhno li dat' opredelenie morali?* // *Moral'. Raznoobrazie ponyatii i smyslov: K 75-letiyu A.A. Guseinova.* М.: Al'fa-M, 2014. S. 35-63.
2. *Blazhennyi Avgustin. O Grade Bozhiem. Knigi XIV-XXII* // *Blazhennyi Avgustin. Tvoreniya v 4 t. T. 4. SPb.: Aleteiya; Kiev: UTsIMM-Press, 1998. 589 s.*
3. Mill' Dzh.S. *O svobode* // *O svobode: Antologiya zapadno-evropeiskoi klassicheskoi liberal'noi mysli.* М.: Nauka, 1995. S. 288-392.
4. Solov'ev V.S. *Mnimaya kritika* // *Voprosy filosofii i psikhologii.* 1897. Kn. 4(39). S. 645-694.
5. Solov'ev V.S. *Opravdanie dobra* // *Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988. S. 47-580.*
6. Crisp R. *Reasons and the Good.* New York: Oxford University Press, 2006. 178 p.
7. Dahm H. *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation: A Contribution to the History of Phenomenology.* Dordrecht: D. Riedel Publishing Company, 1972. 326 p.
8. Deigh J. *Shame and Self-Esteem: A Critique* // *Ethics.* 1983. Vol. 93. № 2. P. 225-245.
9. Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. *In Defense of Shame: the Faces of an Emotion.* New York: Oxford University Press, 2012. 268 p.
10. Emad P. *Max Scheler's Phenomenology of Shame* // *Philosophy and Phenomenological Research.* 1972. Vol. 32. № 3. P. 361-370.
11. Haidt J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion.* New York: Vintage Books, 2013. 528 p.
12. Strawson P.F. *Freedom and Resentment* // *Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays.* New York: Routledge, 2008. P. 1-28.
13. Scheler M. *Shame and Feeling of Modesty* // *Scheler M. Person and Self-Value.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 1-85.
14. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989. 601 p.
15. Velleman D.J. *The Genesis of Shame* // *Philosophy & Public Affairs.* 2001. Vol. 30. № 1. P. 27-52.
16. Zahavi D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame.* New York: Oxford University Press, 2014. 295 p.