

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*А.В. Прокофьев*

### ПОНЯТИЕ «СТЫД» В «ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ» АДАМА СМИТА

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

В понимании А. Смита стыд является такой формой эмоционально нагруженной негативной самооценки, которая инициирована порицанием со стороны других людей. Это понимание стыда присутствует у большинства философов эпохи раннего Нового времени. Специфика моральной психологии Смита состоит в том, что, по его мнению: а) любые формы моральной самооценки имеют ту или иную связь с фигурой осведомленного другого человека; б) в механизмах моральной самооценки задействованы разные образы осведомленного оценивающего другого. Они выстраиваются в своего рода континуум от реальных других людей к воображаемым другим людям с обыкновенными человеческими свойствами и от них – к воображаемому беспристрастному и благожелательному наблюдателю. Фигура беспристрастного и благожелательного наблюдателя, по всей видимости, лишь ориентирует морального агента, но не связана с возникновением чувства стыда. В «Теории нравственных чувств» преобладают фрагменты, которые соответствуют схеме «стыд – следствие внешнего осуждения». Однако наряду с ними есть фрагменты, проблематизирующие эту схему, в которых: 1) раскаяние и угрызения совести, воспринимавшиеся другими ранненовоевропейскими философами как противоположность стыда в силу своей независимости от внешнего порицания, возникают именно под воздействием «взгляда другого»; 2) отличие стыда от раскаяния и угрызений совести состоит в том, что они являются откликами на нарушение разных моральных принципов (стыд связан с самоунижением агента, а раскаяние и угрызения совести – с причинением вреда другим людям); 3) стыд превращается в одну из составляющих комплексного переживания, обозначенного как угрызения совести.

**Ключевые слова:** мораль, этика, переживания негативной самооценки, стыд, угрызения совести, А. Смит

**Для цитирования:** Прокофьев А.В. Понятие «стыд» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 137–152.

### Введение

В современных этических, психологических и социологических исследованиях стыда остро стоит проблема определения сущности этого переживания. Ее решение требует от теоретика определиться с той ролью, которую

в психических механизмах, порождающих стыд, играет осведомленный о поступках или о положении агента другой человек. В отношении этой роли теоретик может принять одну из двух противоположных позиций. Во-первых, стыд может рассматриваться именно как реакция на реальную или воображаемую осведомленность других людей о морально предосудительном поступке, совершенном стыдящимся человеком, или о том, что тот попал в ситуацию, считающуюся постыдной. Во-вторых, стыд может восприниматься как переживание, не требующее присутствия осведомленного другого как в реальности, так и в воображении стыдящегося человека. В эпоху раннего Нового времени имели место оба представления о сущности стыда. Или, по крайней мере, существовали теоретики, которые однозначно привязывали стыд к негативной оценке агента со стороны окружающих его людей, и теоретики, обнаруживавшие существование двух типов стыда: зависящего и не зависящего от отношений агента с окружающими<sup>1</sup>. Однако в целом в этот период, как и в предшествующие периоды развития этики, преобладало то представление о стыде, которое связывает его с реальным или воображаемым «взглядом другого».

Два упомянутых выше представления задают две разные теоретические рамки для отграничения стыда от других переживаний негативной моральной самооценки, таких как вина, угрызения совести, раскаяние. Если стыд невозможно чувствовать без реального или воображаемого столкновения с осведомленным другим человеком, то специфика стыда может состоять именно в этом. В такой перспективе стыд представляет собой «овнешненную» и гетерономную форму эмоционально нагруженной негативной самооценки, тогда как вина, угрызения совести и раскаяние являются ее сугубо внутренними или автономными формами. Если же стыд возможен и без «взгляда другого», в том числе воображаемого другого, то специфика стыда должна состоять в чем-то ином, а не в «овнешненном» характере переживания. Концептуальные подходы к выявлению и описанию этого иного фактора появились лишь в XX в.

В отличие от некоторых других новоевропейских мыслителей, предложивших формальные дефиниции стыда, которые позволили включить его в классификации страстей (аффектов), Адам Смит нигде прямо не определяет, что такое стыд. Однако анализ его текстов позволяет утверждать, что моральная психология Смита в целом находится в русле первого представления о стыде, связывающего это переживание с наличием осведомленного другого. Данная статья посвящена как обоснованию этого утверждения, так и выявлению моментов неоднородности в смитовском употреблении понятия «стыд». Тема стыда в этике Смита мало исследована. Единственная большая работа, полностью посвященная ей, очерк К. Макдональда «О стыде бедности и о неправильном прочтении Сена и Адама Смита», сконцентрирована на маргинальном для этики проявлении стыда<sup>2</sup>. В других книгах и статьях присутствуют лишь отдельные замечания о роли стыда в смитовской психологии морали или об отдельных контекстах применения Смитом понятия «стыд». Часто исследователи проблемы самооценки в этике Смита

<sup>1</sup> Dawson H. Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability // History of European Ideas. 2019. Vol. 45. No. 3. P. 377–398.

<sup>2</sup> Macdonald K.I. Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith // The Adam Smith Review. 2019. Vol. 11. P. 109–263.

не придают значения различиям между выражающими ее переживаниями. Все это делает исследование, результаты которого представлены в статье, актуальным для изучения истории этики.

### **Роль осведомленного оценивающего другого в моральной самооценке**

В качестве историко-философского фона для такого исследования целесообразно использовать моральную психологию Декарта и Спинозы. Оба они рассматривали стыд как элемент двух понятийных оппозиций. Первая оппозиция является эксплицитной, это оппозиция стыда и гордости. И стыд, и гордость являются у Декарта и Спинозы реакциями агента на его оценку окружающими людьми, то есть имеют внешний источник. Различие между ними состоит в том, что гордость есть позитивная реакция на похвалу (удовольствие от похвалы), а стыд – негативная реакция на осуждение (печаль, связанная с осуждением). Вторая оппозиция не зафиксирована прямо, то есть ни у Декарта, ни у Спинозы нет параллельного анализа и сравнения ее полюсов. Это оппозиция стыда и раскаяния или стыда и угрызений совести. Однако характеристика этих страстей обоими философами показывает, что стыд, с одной стороны, и раскаяние и угрызения совести, с другой, противоположны друг другу в важном для этики отношении: раскаяние и угрызения совести не опосредованы осуждением со стороны других людей, а стыд такое опосредование предполагает. Если вести речь о специфике раскаяния в сравнении с угрызениями совести, то она раскрыта у Декарта и в раннем произведении Спинозы «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье». Раскаяние характеризует уверенность агента в том, что его поступок дурен, а угрызения совести возникают в связи с простым подозрением, что это так. Однако данное разграничение не играет существенной роли для обоих философов, базовым переживанием в психологическом пространстве автономного самоосуждения является раскаяние<sup>5</sup>.

Смит использует для обозначения переживаний негативной самооценки более широкий ряд понятий, чем его предшественники. Этот ряд заслуживает отдельного анализа. Наряду со стыдом, в него входят следующие элементы. 1. Repentance – раскаяние. В соответствии с современным Смиту словарем С. Джонсона это «скорбь, возникающая вследствие греха, которая придает жизни новизну». Из сопровождающих определение примеров употребления слова очевидно, что под «новизной» подразумевается нравственное изменение личности, происходящее на основе болезненного осознания совершенных деяний<sup>4</sup>. Слово происходит от средневекового латинского *repitire* – сожалеть. 2. Remorse – основное понятие, обозначающее угрызения совести. В словаре Джонсона определяется как «боль, причиненная виной»<sup>5</sup>. При этом Джонсон не указывает на трансформирующий эффект страдания виновного человека в отношении его личности и образа жизни. Отсутствует

<sup>3</sup> Реконструкцию и сравнение представлений Декарта и Спинозы о стыде см.: Прокофьев А.В. Стыд в этических учениях Рене Декарта и Бенедикта Спинозы // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2023. № 2 (46). С. 5–20.

<sup>4</sup> Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 2. L., 1755. S.v. Repentance.

<sup>5</sup> Ibid. S.v. Remorse.

у него и декартовский оттенок неуверенности в характере совершенного деяния. Слово происходит от средневекового латинского *remorsum* – повторный или ответный укус, однако приставка *re-*, возможно, указывает не на повторность, а на силу «укуса». 3. Угрызения совести обозначаются Смитом и другими словами. Причем их происхождение уже не связано с глаголом «кусать». Прежде всего, это слово *contrition*. У Джонсона в общем смысле оно определяется как «скорбь, возникающая вследствие греха», но упоминается и строгий теологический смысл этого понятия: скорбь, которая связана с неспособностью угодить Богу, в отличие от скорби, которая возникает из страха перед наказанием со стороны Бога («адам»)⁶. В основе слова – латинский корень *conterere*, что означает «перемалывать». 4. Встречается у Смита и слово *compunction*. В словаре Джонсона – «состояние, при котором испытывают уколы совести»⁷. Слово происходит от латинского *compungere* – сильно уколоть, ужалить. 5. В лексиконе Смита присутствуют не только отдельные слова, обозначающие эмоции негативной самооценки, но и сложные формулировки, в которых задействовано слово «совесть» (*conscience*): «муки испуганной совести» (*pangs of an affrighted conscience*) и «ужасы совести» (*terrors of conscience*). При этом часто «ужасы совести» заменяются им на просто «ужас», который испытывает виновный в злодеянии агент в связи с совершенным им поступком. 6. Встречается у Смита и словосочетание «чувство вины» (*sense of guilt*).

В этике и психологии морали Смита существуют серьезные структурные препятствия для столь же определенного, как у Декарта и Спинозы, разграничения между понятием «стыд» и всем охарактеризованным выше кустом понятий по критерию наличия или отсутствия внешнего осуждения. Эти препятствия связаны с тем, что в созданной Смитом картине внутреннего мира морального агента осведомленный оценивающий другой многолик и играет разные роли. Приблизительная типология образов другого и специфика их функционала в моральном опыте выглядят следующим образом.

1. *Реальные другие с их реальными оценками.* Одна их роль подобна той, которую они играют в описаниях стыда у Декарта и Спинозы. Это причинение агенту страдания, которое имеет сдерживающий или мотивирующий эффект. Понимать, что окружающие не одобряют твои действия, неприятно. Еще более неприятно знать, что они делают это на основе своих глубоких нравственных убеждений. И, наконец, особенно неприятно, если ты, пусть и с неохотой или частично, соглашаешься с их оценками. Однако у Смита оценочные суждения реальных других людей имеют в моральном опыте и иную функцию, функцию ориентира, а не санкции. В отличие от агента, другие люди смотрят на ситуацию, в которой совершается действие, со стороны. На них не влияют страсти, которые подталкивают агента к совершению того или иного поступка, просто потому, что это «не их» страсти. То есть другие люди изначально находятся в том положении, в которое агент попадает в так называемые «спокойные часы», когда он решает, какими общими правилами поведения ему следует руководствоваться. Соответственно, осведомленный и судящий реальный другой – это не просто тот, чье одобрение в соответствии с законами человеческой природы приносит удовольствие, а осуждение – ранит и травмирует. Он важная фигура

⁶ *Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 1. L., 1755. S.v. Contrition.*

⁷ *Ibid. S.v. Compunction.*

не только в процессе социального дисциплинирования, но и в процессе объективизации и универсализации оценочных суждений<sup>8</sup>.

2. *Реальные другие с их воображаемыми оценками и воображаемые другие.* Негативная самооценка у Смита может сопровождаться переживаниями, которые опосредованы не реальным осуждением, а воображаемым. Смит пишет: «Какие бы суждения [о собственных чувствах и мотивах] мы ни выносили, они имеют тайную отсылку к суждениям других людей, или к тому, каковы эти суждения в действительности, или к тому, каковы они были бы при определенных условиях, или к тому, каковы они должны быть в нашем воображении»<sup>9</sup>. В своих психологических зарисовках Смит показывает, какую важную роль в процессе самооценки играет предвосхищение агентом, совершившим какой-то проступок, возможных отрицательных суждений окружающих. Эти суждения как будто бы просвечивают через то отношение к нему, которое имеет место на фоне незнания о проступке, и готовы в любой момент прорваться из воображения в реальность. При этом речь, конечно, не идет только о реальных окружающих. В тексте «Теории нравственных чувств» возникают такие фигуры речи, как «все ближние», «все представители человечества», то есть неизвестные агенту и лишь конструируемые его воображением усредненные другие люди. Таким образом, на самооценку агента влияют не только воображаемые оценки реальных других людей, но и воображаемые оценки людей воображаемых.

3. *Сам агент, выносящий оценку своего поведения, в качестве воображаемого другого.* Смит отталкивается от способности морального агента выносить свою точку зрения вовне. Так как каждый человек озабочен тем, каким он предстает перед взором других людей, то он с необходимостью мысленно отождествляет себя с другими, наблюдающими за его поведением. Он сохраняет при этом свои собственные свойства, но смотрит на себя со стороны. Именно в этом случае, а не в случае реальных или воображаемых оценок реального другого Смит использует метафору зеркала. При этом он понимает, что это такое зеркало, которое имеет тенденцию скрывать недостатки: «Если речь идет об изъянах характера, то нет в мире лучшего разглаживателя морщин, чем собственное воображение каждого человека»<sup>10</sup>. Однако, несмотря на это, перенос агентом себя на место других, наблюдающих за его поведением, играет, по мнению Смита, важнейшую роль в рамках моральной самооценки.

4. *Воображаемый беспристрастный и доброжелательный наблюдатель.* К его образу подводят как упоминавшаяся выше смитовская отсылка самооценки к тому, каковы в нашем воображении *должны быть* суждения других, так и критика недостатков того морального зеркала, которым является взгляд агента на самого себя с позиции окружающих<sup>11</sup>. Воображаемый беспристрастный и доброжелательный наблюдатель лишен тех изъянов характера, которые имеют реальные и даже воображаемые другие. У него нет

<sup>8</sup> Ср. с результатами анализа роли «взгляда других людей» в механизмах самооценки, проведенного Д. Форман-Барзилай: *Forman-Barzilai D. Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory.* Cambridge, 2009. P. 75–89.

<sup>9</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments.* Cambridge, 2002. P. 128–129. Для решения задач данного исследования устаревший русский перевод «Теории нравственных чувств» 1868 г. непригоден. Ссылки в статье даны на оригинальный английский текст по изданию 2002 г.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 131.

<sup>11</sup> Ср.: *Forman-Barzilai D. Adam Smith and the Circles of Sympathy.* P. 88.

и не может быть личных «ставок» в рамках конкретных ситуаций, в которых совершается действие. Он не поддается общественным предрассудкам или случайным симпатиям и антипатиям и т.д.

Смитовские образы другого, задействованные в самооценке морального агента, выстраиваются в своего рода континуум: от предельно конкретных реальных окружающих до предельно абстрактного беспристрастного и благожелательного наблюдателя. В этой связи вполне оправданным является применение к картине морального сознания, нарисованной Смитом, таких характеристик, как «театральный» или «диалогический»<sup>12</sup>. На фоне континуума других людей, влияющих на самооценку морального агента, теоретик, использующий в качестве критерия для отграничения стыда от других эмоций негативной самооценки критерий присутствия или отсутствия внешнего осуждения, сталкивается с существенной трудностью. Если под внешним осуждением подразумевать осуждение со стороны любого другого, входящего в этот континуум, то стыд должен рассматриваться как эмоциональный коррелят негативной самооценки как таковой. Но тогда теряется его специфика в сравнении с угрызениями совести, виной, раскаянием. А если не любое, то внутри этого континуума где-то проходит граница между стыдом и этими переживаниями. Однако местоположение такой границы не очевидно.

Эту трудность пытался преодолеть Б. Уильямс в ходе доказательства тезиса, что стыд является подлинно моральной эмоцией и может служить основой полноценной этической системы (как это, по его мнению, было в античной Греции). Уильямс утверждал, что хотя стыд неразрывно связан с взглядом другого, реальное присутствие реального другого, которому открыты недостатки того, кто стыдится, предполагают лишь элементарные формы стыда. В своих более сложных («обобщенных» и «социальных») формах чувство стыда таково, что его может вызывать и воображаемый наблюдатель<sup>13</sup>. Такой воображаемый наблюдатель не обязательно является реальным человеком, который лишь в силу случайных обстоятельств ничего не знает о способных вызвать стыд фактах. Это может быть и обобщенный репрезентативный представитель какой-то группы, на мнение которой ориентируется агент. Но даже это не обязательно. По Уильямсу, «интернализированный другой» может определяться в «этических терминах»: это тот, «к чьим реакциям я относился бы с уважением... и тот, кто относился бы с уважением к таким же реакциям, если бы они были обоснованно направлены на него»<sup>14</sup>.

Именно на этом этапе рассуждения у Уильямса возникает вопрос о том, можно ли считать такого другого подлинным другим, а переживание, связанное с его взглядом – подлинным стыдом. «Играет ли... [такой другой] какую-нибудь независимую роль в моей психологии, если он сконструирован из моих собственных внутренних материалов?» Является ли он подлинным другим, если «возникает в воображении просто для того, чтобы реагировать в соответствии с моими представлениями о правильных поступках?»

<sup>12</sup> Marshall D. Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments // *Critical Inquiry*. 1984. Vol. 10. No. 4. P. 592–613; Brown V. Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience. L., 1994. P. 55–75.

<sup>13</sup> Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 2008. P. 82.

<sup>14</sup> Ibid. P. 84.

Уильямс отвечает на этот вопрос положительно, поскольку такой другой представляет собой «фокус действительных общественных ожиданий»<sup>15</sup>. Однако, по мнению британского философа, в процессе идеализации и обобщения фигуры другого все же есть точка, за которой другой действительно превращается всего лишь в «вешалку» для ценностей самого агента<sup>16</sup>. Именно здесь проходит граница, за которой эмоция негативной самооценки, опирающаяся на суждение другого, перестает быть стыдом.

Я полагаю, что искомое разграничение проходит несколько иначе, поскольку Уильямс учитывает не все варианты участия идеализированного и обобщенного другого в моральной самооценке. Тот может быть не точкой сосредоточения общественных ожиданий, но и не «вешалкой» для наиболее важных ценностей агента, а эвристическим инструментом морального сознания – средством процессуального разграничения правильного и неправильного поведения, добродетельных и порочных мотивов. И это тоже не тот другой, воображаемое суждение которого возбуждает стыд. Если взглянуть на континуум других в моральной философии и психологии Смита через эту призму, то другим, который ориентирует самооценку, но не вызывает стыда, по всей видимости, будет беспристрастный благожелательный наблюдатель. Вопрос в том, отвечает ли этот вывод позиции самого Смита?

Как уже отмечалось, у Смита нет дефиниций стыда или прямых рассуждений о его природе, значит, исследователю остается обращаться к контекстам, в которых используется слово «стыд» и другие понятия, обозначающие эмоции негативной самооценки, и по этим контекстам реконструировать общие принципы их употребления. Нельзя сказать, что в этой сфере у Смита имеет место единообразие. Можно лишь указать на фрагменты, в которых присутствуют те или иные тенденции.

### **Схема «стыд – следствие внешнего осуждения» в «Теории нравственных чувств»**

В «Теории нравственных чувств» есть фрагменты, которые с учетом важной оговорки можно считать соответствующими разграничению Декарта и Спинозы. Оговорка касается того, что стыд является для Смита подлинно моральной эмоцией и значит предполагает не простое недовольство агента, вызванное порицанием со стороны других, а его недовольство собой, вызванное хотя бы частичным и неохотным согласием агента с таким порицанием. Если в подобных фрагментах упоминается воображаемый беспристрастный наблюдатель, то он оказывается за пределами круга тех других, суждение которых инициирует чувство стыда. Вот три показательных примера.

1. Во 2-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств» (в цитируемом ниже виде фрагмент присутствует со 2-го по 5-е издание) Смит обсуждает соотношение двух трибуналов: внешнего трибунала общественного мнения и внутреннего трибунала собственной совести агента. Внутри этого обсуждения содержится характеристика надлежащей реакции агента на оправданное

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. P. 102.

одобрение или оправданное порицание со стороны других людей. Эти другие люди фигурируют в тексте как обобщенные оценивающие «мы». Агент «...осознает, что для нас и для каждого беспристрастного наблюдателя он с необходимостью является естественным и подобающим объектом тех чувств, которые мы выражаем в его отношении. Следовательно, эти чувства должны с необходимостью произвести на него свое полное воздействие, и он не может не почувствовать всего триумфа удовлетворенности самим собой, порожденной тем, что, по его мнению, является заслуженной похвалой, а равно и всех ужасов стыда, порожденного тем, что, как он считает, является заслуженным осуждением»<sup>17</sup>. Фигура беспристрастного наблюдателя выступает здесь в качестве инструмента удостоверения оправданности похвалы и осуждения, а значит, в качестве своего рода компаса в мире нравственных и безнравственных поступков. Однако «ужасы стыда» возникают лишь тогда, когда реальные другие люди выражают свои чувства, соответствующие моральным принципам и чувствам беспристрастного наблюдателя, то есть когда они заслуженно осуждают агента.

2. В 4-м отделе 7-й части «Теории нравственных чувств» Смит обращается к анализу особенностей казуистики в сравнении с учениями естественного правоведения и в связи с этим прослеживает истоки института тайной исповеди священнику (*auricula confession*). В его реконструкции психологического воздействия исповеди присутствуют указания на специфику стыда и угрызений совести. Хотя Смит выступает в качестве критика казуистики как возможного третьего раздела моральной философии, наряду с этикой и естественным правоведением, предложенное им описание причин возникновения казуистического метода позволяет прочертить границы между различными переживаниями негативной самооценки<sup>18</sup>.

Итак, в основе института исповеди лежит следующее затруднение агента: «Сознание того, что ты совершил нечто безнравственное, и даже познание в том, что совершенное было именно таковым, ложатся тяжелым грузом на душу человека; они сопровождаются тревогой и ужасом»<sup>19</sup>. Функция этого института состоит в том, чтобы «умиротворить... ужасы совести» (*terrors of conscience*). Связанная с тайной исповедью казуистика имеет дело с обязанностями, нарушение которых чревато «угрызениями совести» (*remorse*) и страхом наказания». Типичная ситуация исповеди предполагает, что такие нарушения остались неизвестными другим людям, а заложенный в человеческой природе способ смягчения «тревоги и ужаса», по Смицу, таков: «Люди, попавшие в эту беду, как и в другие беды, по природе своей стремятся избавиться от гнетущих мыслей, излив муки своей души человеку, благоразумию которого и умению хранить тайны которого они могут доверять»<sup>20</sup>. Таким образом, другие люди фигурируют в этом фрагменте в связи со способами смягчения угрызений совести, а не в связи с их возникновением.

Переживание стыда, в свою очередь, выходит на сцену в качестве негативного последствия такой стратегии «умиротворения ужасов совести»:

<sup>17</sup> Ibid. P. 151.

<sup>18</sup> Подробнее о восприятии Смитом казуистики см.: *Downie R.S. Ethics and Casuistry in Adam Smith // Adam Smith Reviewed. Edinburgh, 1994. P. 119-142.*

<sup>19</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 394.*

<sup>20</sup> Ibid.

«Стыд, который они переживают в связи с таким признанием, полностью компенсируется облегчением их беспокойства, к которому симпатия тех, кому они доверились, приводит почти всегда»<sup>21</sup>. То есть в отличие от угрызений совести, которые возникают независимо от наличия или отсутствия других людей, осведомленных о нарушении, стыд представляет собой именно реакцию на чужую осведомленность. При этом воображаемые осведомленные другие в описании Смита отсутствуют, а реальный осведомленный другой, хотя в конечном итоге и не порицает агента, а сочувствует ему, в момент принятия решения прибегнуть к исповеди воспринимается агентом как тот, кто с определенной степенью вероятности мог бы вынести порицание. Именно это и провоцирует переживание стыда.

3. Во 2-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств» Смит сравнивает состояние, в котором человека *ненавидят или презирают другие люди*, и состояние, в котором он *достоин ненависти или презрения других людей*. Философ убежден в том, что в логике морального сознания, которая определяется нежеланием уподобляться тем, кого мы осуждаем, второго следует опасаться больше, чем первого. «Мы боимся совершать то, что превращает нас в объект справедливой и уместной ненависти, а также справедливого и уместного презрения ближних, даже в тех случаях, когда эти чувства никогда не будут обращены против нас. Человек, который в своем поведении пренебрег мерой, делающей его приятным для человечества, может иметь совершенные гарантии того, что содеянное им будет навсегда сокрыто от людских глаз, однако это бесполезно. Когда он оглядывается назад и смотрит на содеянное в том свете, в котором его увидел бы беспристрастный наблюдатель, он обнаруживает, что не может войти в мотивы, которые повлияли на поступок. Думая о содеянном, человек смущен, сбит с толку и с необходимостью чувствует очень высокую степень того стыда, которому он бы подвергся, если бы его действия стали общеизвестными». Он воспроизводит в воображении «презрение и насмешку» других людей, от которых его защищает только их неведение<sup>22</sup>.

Мы видим, что, как и первом фрагменте, здесь существенную роль в процессе возникновения стыда играет обращение к фигуре воображаемого беспристрастного наблюдателя. Оно определяет признание агентом своего поступка моральным нарушением. Без него стыд не мог бы возникнуть, но одного его для возникновения стыда явно недостаточно. Образцовой ситуацией, вызывающей стыд, является та, при которой нарушение становится общеизвестным и вызывает ненависть, презрение, насмешку других людей. Во вторичном отношении стыд возникает и при подключении воображения: агенту достаточно представить, что другие люди (здесь, скорее всего, реальные другие люди) узнали о нарушении.

### **Размывание схемы «стыд – следствие внешнего осуждения»**

Однако, как уже говорилось, у Смита нет строгости в использовании понятий, обозначающих переживания негативной самооценки. Это особенно ярко выражается в тех фрагментах «Теории нравственных чувств», где

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. P. 137.

термины из куста раскаяния и угрызений совести употребляются в тех случаях, когда в процессе самооценки существенную роль играют реальные и воображаемые другие. Стыд в них не упоминается, но в соответствии со схемой должен был бы упоминаться.

1. В процитированном выше фрагменте из 2-й главы 3-й части трактата мы находим описание процесса, в результате которого люди, совершившие «чудовищные преступления», но сохранившие моральную чувствительность, добровольно отдают себя в руки правосудия. «Муки ужаса и угрызений совести» (*agony of horror and remorse*) отравляют им всю жизнь, несмотря на их уверенность в том, что никто не узнает об их деяниях, и на отсутствие у них веры в Бога, воздающего по заслугам<sup>23</sup>. Смит замечает, что у таких людей «ужас быть достойным порицания... полностью побеждает страх ему подвергнуться. Чтобы успокоить этот ужас и чтобы в какой-то степени умиротворить угрызения совести (*the remorse of their own consciences*), они добровольно подвергают себя соответствующим их преступлениям упрекам и наказанию, которых... можно было бы легко избежать»<sup>24</sup>. По смыслу последней цитаты можно было бы предположить, что угрызения совести действуют независимо от внешней оценки и даже могут быть смягчены или устранены в тот момент, когда такая оценка будет высказана. Выслушивание упреков, как и уголовное наказание (здесь – смертная казнь), выступают в качестве формы искупления злодеяний. Понятие «стыд» в связи с «выслушиванием упреков» не используется, но независимость угрызений совести от порицания подчеркивается.

Однако если мы обратим внимание на то, как Смит описывает генезис «мук ужаса и угрызений совести», то их независимость от внешней оценки оказывается более чем условной. Они возникают не в коммуникативном вакууме, не просто потому, что преступник считает себя безнравственным человеком и осознает последствия своего деяния для тех, кто от них пострадал, а потому, что он воспринимает себя как «естественный объект ненависти и негодования всех своих ближних»<sup>25</sup>. Здесь так же, как и в случае со стыдом в начальной части фрагмента, преступник прокручивает в воображении реакцию других людей: «Он не может думать без ужаса и изумления даже о том, как представители человечества посмотрели бы на него, о том, каким было бы выражение их глаз и лиц, если ужасающая истина когда-нибудь стала бы им известна»<sup>26</sup>. Однако итогом этого процесса оказывается все же не чувство стыда, а именно «муки напуганной совести» (*rangs of an affrighted conscience*), которые преследуют преступника, как «мстительные фурии»<sup>27</sup>.

2. Схожее положение имеет место в одном из описаний влияния фактора случайности на моральную самооценку (2-я глава 3-го раздела 2-ой части трактата). Человек, который по счастливому стечению обстоятельств избежал реализации своего злого умысла, испытывает, по Смиуту, следующие переживания. Он «благодарит небеса за то, что им было... угодно спасти его от вины, в которую он уже готов был погрузить себя, не дать ему превратить

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. P. 138.

<sup>25</sup> Ibid. P. 137.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid. P. 138.

остаток своей жизни в сцену ужаса, угрызений совести и раскаяния (horror, remorse, and repentance)<sup>28</sup>. С одной стороны, этот человек понимает, что «в сердце своем» он столь же виновен, как том случае, если бы он реализовал свой план. Но, с другой стороны, удачное для него стечение обстоятельств уменьшает или даже устраняет «чувство вины (sense of guilt)<sup>29</sup>. Казалось бы, весь набор упоминаемых эмоций самооценки (угрызения совести, раскаяние, чувство вины) рассматривается здесь исключительно как набор «угроз душевному спокойствию» агента, то есть как часть сугубо внутренней психологической механики. Однако, несмотря на это, уменьшение чувства вины характеризуется Смитом следующим образом: человек чувствует себя не просто менее виновным, но и «менее заслуживающим наказания и негодования»<sup>30</sup>. То есть в процесс, порождающий угрызения совести и регулирующий их остроту, встроено соотнесение с оценками и реактивными действиями других.

3. Та же зависимость угрызений совести и раскаяния от воображаемого другого человека имеет место в смитовском описании душевных движений того, кто нарушил установленное самому себе моральное правило (4-я глава 3-й части трактата). Если, несмотря на все колебания, нарушение все же произошло, то в тот момент, когда порочная страсть удовлетворена и выдохлась, нарушитель начинает видеть свое деяние в том свете, в котором его склонны видеть другие люди. И в этот момент он чувствует то, возможность чего лишь смутно предвидел до нарушения: «уколы совести и раскаяние (stings of remorse and repentance) начинают волновать и мучить его»<sup>31</sup>. Эту боль причиняет ему именно воображаемый взгляд других людей. Можно было бы предположить, что воображаемые другие просто обеспечивают возможность дистанцированного взгляда на ситуацию, однако контекст рассуждения задан тем, что агент имеет дело с правилом, нарушение которого в конкретной ситуации вполне очевидно.

### **Альтернативные принципы использования понятия «стыд»**

Проблему для реконструкции смитовского понимания природы стыда представляя собой не только фрагменты, в которых угрызения совести, как и стыд, вызывает «взгляд другого». В тексте «Теории нравственных чувств» имеются фрагменты, которые позволяют увидеть специфику стыда в принципе в чем-то ином, а не в его обязательной связи с взглядом и суждением другого человека. В этической мысли издавна присутствует тенденция связывать стыд не со всеми нарушениями моральных принципов и норм, а лишь с какой-то их частью. Так, у Фомы Аквинского стыд связан не столько с тяжкими, сколько с отвратительными грехами<sup>32</sup>. В англо-шотландской этике раннего Нового времени мы также видим подобную тенденцию. К примеру, поздний Ф. Хатчесон разграничивает общеморальный стыд и стыд, определяющийся не моральным чувством, а «чувством пристойно-

<sup>28</sup> Ibid. P. 118.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. P. 187–188.

<sup>32</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122.* Киев, 2013. С. 751.

сти и достоинства»; такой стыд сопровождает лишь часть безнравственных поступков<sup>33</sup>. В некоторых случаях Смит воспроизводит именно эту тенденцию. В них стыд оказывается связан с теми нарушениями моральных принципов, которые не наносят вред другому человеку, а унижают самого агента. Иные переживания негативной самооценки, в свою очередь, возникают именно в связи причинением вреда, или нарушениями справедливости. Это разграничение нельзя назвать систематическим, но оно, по всей видимости, имеет место в «Теории нравственных чувств». Иллюстрации таковы.

1. В рамках уже хорошо нам знакомого фрагмента о поведении, вызывающем презрение и ненависть со стороны других людей, и поведении, которое достойно этих чувств, мы видим последовательное обсуждение моральных нарушений двух типов. Сначала Смит ведет речь всего лишь о пренебрежении мерой, делающей агента приятным для человечества, о таком неподобающем поведении, которое является объектом простого неодобрения. Виновный в таком поведении предвосхищает презрение и насмешки окружающих, которые возникнут, если о его поступках станет известно. Единственное негативное переживание самооценки, упоминаемое Смитом в этом контексте – стыд. А затем Смит начинает обсуждать «чудовищные преступления, которые вызывают отвращение и негодование». Именно негодование, а также ненависть ближних предвосхищает человек, совершивший такое деяние. Соответственно, можно предположить, что именно различие самих деяний и различие заслуженных реакций на них со стороны других людей являются причиной того, что во втором случае у нарушителя возникают переживания негативной самооценки, отличающиеся от стыда, то есть угрызения совести (точнее: *agony of horror and remorse, the remorse of their own consciences, pangs of an affrighted conscience*)<sup>34</sup>.

2. В 3-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств», анализируя влияние на человеческое поведение алчности, честолюбия и тщеславия, не позволяющих увидеть, что между любыми устойчивыми состояниями в жизни нет существенной разницы, Смит обращается к последствиям такой слепоты. В свете нормативной классификации поступков последствиями будут или нарушение правил благоразумия (глупость), или нарушение правил справедливости (несправедливость). А в свете морально-психологической классификации переживаний негативной самооценки, соответствующих этим типам поступков, последствиями будут: в первом случае – стыд, а во втором – угрызения совести. Смит пишет, мы «разрушаем будущее спокойствие нашей души или стыдом, вызванным воспоминаниями о нашей глупости, или угрызениями совести, порожденными ужасом нашей несправедливости»<sup>35</sup>.

3. В рамках своего исследования казуистики (4-й отдел 7-й части трактата) Смит также приводит классификацию нарушений моральных правил, сопровождающуюся перечислением переживаний самооценки, соответствующих этим нарушениям. Списочный состав переживаний и их распределение между нарушениями несколько отличаются от предыдущего фрагмента. Однако стыд прочно занимает свое место именно там, где нарушения не являются нарушениями принципов справедливости и где они влекут за собой

<sup>33</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow, 1755. P. 27–29, 83.*

<sup>34</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 137–138.*

<sup>35</sup> *Ibid. P. 173.*

не столько вред другому человеку, сколько унижение самого агента (хотя в одном из таких случаев стыд упомянут вместе с угрызениям совести). Итак, нарушения правил справедливости «естественным образом сопровождаются осознанием заслуженности наказания со стороны Бога и людей, а также ужасом перед этим наказанием». Нарушения правил целомудрия там, где они не представляют собой одновременно нарушения правил справедливости (для Смита это в основном вольности речи), «навлекают на виновного в них человека бесчестье и, если тот достаточно щепетилен, сопровождаются некоторой степенью стыда и угрызений совести» (*contrition of mind*). И, наконец, нарушения правил правдивости, когда они не превращаются в несправедливость, то есть не причиняют вреда другим людям, являются «жалкой низостью» (*miserable meanness*) и покрывают «стыдом виновного в них человека»<sup>36</sup>.

В завершение обзора тех случаев, когда в тексте «Теории нравственных чувств» не реализуется схема «стыд – следствие внешнего осуждения», следует указать, что в смитовском трактате не всегда реализуется и альтернативная схема, которую можно обозначить, как «стыд – следствие нарушения менее значимых моральных ориентиров, чем нормы справедливости». В качестве примера можно привести описание переживаний человека, нарушившего священные законы справедливости из 2-й главы 2-го отдела 2-й части трактата. Нарушитель таких законов не может думать о тех чувствах, которые должны испытывать другие в его отношении, «без мук стыда, без ужаса и оцепенения»<sup>37</sup>. Сопереживая ненависти и отвращению других людей к себе, он начинает относиться к самому себе с такими же ненавистью и отвращением. Он понимает, что последствия его действий для жертвы несправедливости превратили его в законный объект для негодования и наказания. Он не решается смотреть в лицо обществу и воображает себя отвергнутым им. Далее Смит меняет ракурс и ведет речь, скорее, о реальном, чем о воображаемом остракизме. Реальные окружающие испытывают по отношению к нарушителю священных законов справедливости именно те чувства, которых он больше всего боится, и поэтому он бежит в пустыню. Но и там в его мыслях присутствует только все самое «мрачное, печальное и губительное». Он полон предчувствия «несчастья и краха». «Одиночество для него не менее ужасно, чем общество». Тогда, не выдержав одиночества, «обремененный

<sup>36</sup> Ibid. P. 396. Эта классификация моральных правил, а также моральных обязанностей и добродетелей регулирует деятельность исповедников и присутствует в мысли критикуемых Смитом казуистов. Однако такое распределение переживаний негативной самооценки между добродетелями вряд ли воспринималось Смитом как часть сугубо казуистических предположений и как предмет для критики. Смит критикует не его, а попытку казуистов показать, что строгие моральные правила существуют там, где их на самом деле быть не может, а именно за пределами добродетели справедливости. Именно так воспринимают смысл обсуждаемого фрагмента некоторые исследователи творчества Смита. Дж. Макхью, например, упрекает Смита, что тот не предоставляет читателю доводов, на основании которых нарушение целомудрия и правдивости следует считать «влекущим стыд и угрызения совести опытом», т.е. явно рассматривает утверждения Смита, касающиеся переживаний самооценки, как часть позиции самого шотландского философа (*McHugh J. Adam Smith's «The Theory of Moral Sentiments»: A Critical Commentary. L., 2022. P. 216–217*).

<sup>37</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 98.*

стыдом и обезумевший от страха», он возвращается к людям, тщетно пытается найти защиту у судей, единогласно вынесших ему приговор<sup>38</sup>.

До этого момента психологическую зарисовку Смита можно было бы считать выражением схемы «стыд – следствие внешнего осуждения» (сначала стыд спровоцирован суждением воображаемого другого, а затем и реального). Однако далее Смит неожиданно провозглашает: «Такова природа чувства, которое правильно было бы назвать угрызениями совести» (*remorse*) и раскрывает его внутреннюю структуру. Это чувство, по Смицу, состоит из: а) «стыда, вызванного ненадлежащим характером прошлого поведения»; б) «скорби из-за его последствий»; в) «жалости к тем, кто от него пострадал»; г) «ужаса перед наказанием, связанного с осознанием того, что было возбуждено справедливое негодование всех разумных существ»<sup>39</sup>. Соответственно, стыд здесь не отграничивается от угрызений совести в качестве параллельного переживания негативной самооценки, а рассматривается как их необходимая составная часть.

## Заключение

Таким образом, в результате проведенного исследования была выявлена специфика представлений Смита о стыде. Эти представления в целом находятся в русле понимания стыда как реакции на осуждение со стороны других людей, однако оказываются гораздо более сложными, чем у некоторых других ранненовоевропейских философов, поскольку у Смита присутствуют разные образы осведомленного оценивающего другого и поскольку разные другие обладают в его моральной психологии разным функционалом. Смитовский воображаемый беспристрастный и благожелательный наблюдатель, по всей видимости, не является источником переживания стыда, однако другие типы воображаемых наблюдателей играют эту роль, наряду с наблюдателями реальными. Кроме того, установлено, что Смит охотнее использует понятие «стыд» в тех контекстах, где вызывающее негативную самооценку действие агента не причиняет вред другим людям, а унижает его самого.

## Список литературы

- Прокофьев А.В.* Стыд в этических учениях Рене Декарта и Бенедикта Спинозы // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2023. № 2 (46). С. 5–20.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122 / Пер. с лат. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013.
- Brown V.* Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience. L.: Routledge, 1994.
- Dawson H.* Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability // History of European Ideas. 2019. Vol. 45. No. 3. P. 377–398.
- Downie R.S.* Ethics and Casuistry in Adam Smith // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones, A.S. Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. P. 119–142.

<sup>38</sup> Ibid. P. 98–99.

<sup>39</sup> Ibid. P. 99.

- Forman-Barzilai F. Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 1–2. L.: Printed by W. Strahan for J. and P. Knapton, et al., 1755.
- Macdonald K.I. Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith // The Adam Smith Review. 2019. Vol. 11. P. 109–263.
- Marshall D. Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments // Critical Inquiry. 1984. Vol. 10. No. 4. P. 592–613.
- McHugh J. Adam Smith's «The Theory of Moral Sentiments»: A Critical Commentary. L.: Bloomsbury Academic, 2022.
- Smith A. The Theory of Moral Sentiments. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 2008.

## The notion of shame in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*

**Andrey V. Prokofyev**

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

Adam Smith's view of shame is generally in line with its understanding, which distinguishes shame from other emotions of negative self-appraisal on the basis of the dependence of shame on the blame by others. In this respect, Smith belongs to the majority of Early Modern moral philosophers analyzing the phenomenon of shame. However, his view is specific in two respects: a) for him, any kind of moral self-appraisal has *some* connection with the judgment of an informed other, and b) images of the informed other used by him are diverse. They line up in the continuum from real other people to imagined other people with ordinary properties and from them to the imagined impartial and benevolent observer. The figure of the impartial and benevolent observer plays a crucial part in moral self-appraisal, but only as a normative compass. His judgments do not evoke shame. In *The Theory of Moral Sentiments*, there are many fragments that correspond to the scheme “shame is a consequence of external judgment”, but there are also fragments that problematize it. In some places, repentance and remorse, i.e., emotions considered by other Early Modern philosophers as the opposite of shame by virtue of their independence of the blame by others, arise under the influence of the external gaze. In some other places, the difference between shame and remorse is due to the fact that they respond to violations of different moral principles (shame is an appropriate response to self-degrading actions, remorse – to the infliction of harm). Sometimes shame even appears as a component of a complex sentiment labeled as remorse.

**Keywords:** morality, ethics, emotions of self-appraisal, shame, remorse, A. Smith

**For citation:** Prokofyev, A.V. “Ponyatie ‘styd’ v ‘Teorii nravstvennykh chuvstv’ Adama Smita” [The notion of shame in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 137–152. (In Russian)

## References

- Brown, V. *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience*. London: Routledge, 1994.
- Dawson, H. “Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability”, *History of European Ideas*, 2019, Vol. 45, No. 3, pp. 377–398.

- Downie, R.S. "Ethics and Casuistry in Adam Smith", *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones, A.S. Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 119–142.
- Forman-Barzilai, F. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*, Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, Vol. 1–2. London: Printed by W. Strahan for J. and P. Knapton, et al., 1755.
- Macdonald, K.I. "Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith", *The Adam Smith Review*, 2019, Vol. 11, pp. 109–263.
- Marshall, D. "Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments", *Critical Inquiry*, 1984, Vol. 10, No. 4, pp. 592–613.
- McHugh, J. *Adam Smith's 'The Theory of Moral Sentiments': A Critical Commentary*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Prokofyev, A.V. "Styd v eticheskikh ucheniyakh Rene Dekarta i Benedikta Spinozy" [Shame in the Ethical Teachings of R. Descartes and B. Spinoza], *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo*, 2023, Vol. 46, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [The Summa Theologica], Pt. II–II, Questions 47–122, trans. by S.I. Eremeev. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. (In Russian)
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.