

А.В. Прокофьев

Проблема бесосновательного стыда в «Теории нравственных чувств» Адама Смита

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, доцент. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0001-5015-8226

e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проанализированы постановка и решение Адамом Смитом проблемы бесосновательного стыда, т.е. стыда, который не связан с действительными нарушениями моральных принципов и возникает в связи с тем, что окружающие агента люди осуждают его или считают его положение постыдным. Постановка проблемы осуществляется Смитом в связи с обсуждением четырех природных мотивов: 1) любви к похвале, 2) любви к тому, чтобы быть *достойным похвалы*, 3) страха осуждения, 4) страха оказаться *достойным осуждения*. Анализируя их, Смит фиксирует примечательную асимметрию: незаслуженная похвала не доставляет мудрому и добродетельному человеку удовольствия, а незаслуженное осуждение тем не менее причиняет ему довольно интенсивное страдание. Оно «бросает тень позора и бесчестья на его характер», заставляет чувствовать себя «униженным» и т.д. В одних фрагментах «Теории нравственных чувств» Смит если не одобряет такие переживания, то, по крайней мере, рекомендует предпринимать все меры, предотвращающие незаслуженное осуждение. В других фрагментах он видит в том, что переживания и поведение морального агента зависят от незаслуженного осуждения, проявление очевидной моральной слабости («рабство у мира»). В первом случае речь идет в основном о незаслуженном осуждении на основе ошибочного приписывания моральному агенту поступков и мотивов, во втором – на основе применения к его поступкам и мотивам искаженных критериев моральной оценки. Важными примерами стыда, возникающего на основе искаженных критериев, являются стыд бедности и стыд «немодных добродетелей». Стыд бедности и соответствующую ему гордость богатством, несмотря на их укорененность в человеческой природе и полезность для общества, Смит, в отличие от Дэвида

Юма, считает безосновательными. Стыд «немодных добродетелей» имеет такой статус по определению.

Ключевые слова: мораль, история этики, моральная оценка, осуждение, стыд, бедность, А. Смит

Введение

В своем понимании стыда Адам Смит в целом следует доминировавшему в ранней новоевропейской философии мнению о том, что стыд есть реакция агента на реальное или воображаемое осуждение со стороны других людей. Стыдящийся человек болезненно переживает совершенное им нарушение моральной нормы, но делает это не инициативно, а реактивно – под неодобрительным взглядом Другого (см. подробнее: [Dawson, 2019]). Этим стыд отличается от угрызений совести и раскаяния, которые являются внутренними феноменами в том смысле, что их возникновение не зависит от оценки извне (см. подробнее: [Прокофьев, 2022]). В случае со Смитом имеется определенная специфика в понимании того, что такое стыд: в его моральной философии и психологии морали стыд не может быть отграничен от угрызений совести и раскаяния столь же радикально, как в типологиях страстей (аффектов) других философов эпохи раннего Нового времени. Взгляд Другого присутствует у Смита как внутри самой по себе процедуры разграничения порока и добродетели, правильного и неправильного поведения, так и в любой негативной и позитивной самооценке моральных агентов. Но несмотря на неопределенность границ, можно утверждать, что понятие «стыд» употребляется Смитом преимущественно в тех контекстах, в которых эмоционально нагруженная негативная самооценка следует не только за негативной оценкой воображаемого беспристрастного доброжелательного наблюдателя, но и за негативной оценкой со стороны реальных других людей (имеющей место в действительности или же только вероятной). В данной статье я хотел бы проанализировать не концепцию стыда Смита как таковую, не различные оттенки употребления им данного понятия (такое исследование уже было проведено и представлено в виде отдельной работы (см.: [Prokofyev, 2023])), а отклик Смита на одну из важнейших проблем теории стыда – проблему отношения к тем проявлениям этого переживания, которые не имеют весомых моральных оснований.

То, что стыд часто бывает безосновательным, определяет одну из линий дискредитации этой эмоции в истории этической мысли. Традиционно стыд вызывал сомнения моральных философов в связи с двумя обстоятельствами. Оба они связаны со структурно воспроизводящейся в психологических механизмах стыда зависимостью самооценки морального агента от оценок других людей. Во-первых, для возникновения стыда необходимо знание других людей о нарушении или высокая степень вероятности того, что они узнают о нем. Соответственно, перед потенциальным нарушителем возникает альтернатива: не делать постыдного или успешно скрывать его совершение. Это свидетельствует о том, что стыд является слабым регулятором поведения. Во-вторых, другие люди часто судят о поступках агента некорректно, ошибаются в своих

оценках, а автоматически действующие психологические механизмы, определяющие эмоциональный отклик на мнение окружающих, несмотря на это, подталкивают агента к переживанию стыда. Если самооценка человека ориентирована именно на это моральное чувство, то она отдана на откуп внешним факторам.

В истории этики существует целая традиция рассуждений о феномене безосновательного стыда, а также разработки рекомендаций моральному агенту, как следует относиться к возможности возникновения этого переживания: как реагировать на то, что другие осуждают тебя без достаточных оснований и ожидают от тебя проявлений стыда? Смит определенным образом встроен в эту традицию и его место в ней – интересный предмет для исследования, способствующий более глубокому пониманию как этики и психологии морали самого Смита, так и процесса осмысления стыда в философии. Исследование будет опираться на текст «Теории нравственных чувств», используемые в его ходе фрагменты этого трактата переведены заново, ссылки на опубликованный русский перевод носят справочный характер.

Незаслуженная похвала и незаслуженное осуждение: асимметричность восприятия

Смит обсуждает проблему безосновательного стыда в связи с разграничением между страхом *подвергнуться осуждению* и страхом *оказаться достойным осуждения*. Это разграничение представляет собой структурную параллель другому разграничению – между любовью к *похвале* и любовью к тому, чтобы быть *достойным похвалы* (быть *ее естественным объектом*). Ряд важных эмпирических наблюдений и теоретических обобщений Смит высказывает, анализируя второе разграничение, и просто переносит их из контекста похвалы в контекст осуждения. Но в процессе такого переноса он сталкивается и с интересными различиями между психологическими механизмами похвалы и осуждения. Для понимания того, как возникает безосновательный стыд, важны как обнаруженные Смитом сходства, так и различия.

Итак, Смит фиксирует тот факт, что у нас есть два природных желания: желание получать похвалу и быть достойными похвалы. Второе желание невозможно свести к первому, по крайней мере, если речь идет о психике современного взрослого человека (исторический генезис обоих желаний и их формирование в процессе индивидуального развития – вопрос, требующий отдельного обсуждения (позицию Смита в его отношении см.: [Smith, 2002, 152])). Независимость желания быть достойным похвалы от желания получать похвалу основана на нашей способности смотреть на себя глазами воображаемого беспристрастного наблюдателя. Мнение беспристрастного наблюдателя о том, что мы чувствуем и как мы поступаем, может не совпадать с мнением реальных окружающих нас людей, но, несмотря на такое расхождение, мы стремимся получить именно его одобрение. Одобрение «человека внутри нас» – это верный знак того, что мы заслужили похвалу. Отсутствие одобрительных суждений со стороны окружающих в таких случаях связано с их недостатками, а не с нашими. Удовлетворение желания быть достойным похвалы

является для Смита неременным условием достижения счастья. Однако наибольший уровень счастья достигается все же тогда, когда удовлетворены оба желания, когда достойный похвалы человек действительно получает ее [Smith, 2002, 132–133; Смит, 1997, 125–126].

У агента, который сохраняет последовательность и не поддается иллюзиям («мудрого человека»), желание быть достойным похвалы доминирует. Заслуженная похвала со стороны реальных других людей для него лишь дополнительно подтверждает тот факт, что он достоин именно этого отношения окружающих. Сталкиваясь с похвалой, которую он не заслужил, такой агент хорошо понимает, что в действительности хвалят не его и что если бы правда была бы известна другим людям, то и реакция их была бы иной. Именно поэтому «мудрый человек» не получает удовольствия от незаслуженной похвалы и всегда разубеждает тех, кто хвалит его без достаточного основания. Лишь слабые, поверхностные и тщеславные люди готовы поддаваться иллюзиям и радуются любой похвале. Кроме способности игнорировать незаслуженную похвалу, «мудрый человек», по Смицу, обладает способностью не придавать избыточного значения отсутствию похвалы там, где она является заслуженной [Smith, 2002, 136; Смит, 1997, 128].

В свете очищенной от любых привходящих обстоятельств нормативной логики в отношении осуждения должна была бы складываться симметричная картина. Во-первых, если быть достойным похвалы многократно лучше, чем получать ее, то быть достойным осуждения многократно хуже, чем быть в действительности осуждаемым. Во-вторых, если незаслуженная похвала не доставляет «мудрому человеку» удовольствия, то незаслуженное осуждение не должно причинять ему страдания. Принимая во внимание то, что стыд представляет собой особый тип страдания от осуждения другими, можно сформулировать следующую максиму: мудрый не должен стыдиться там, где он не совершил ничего, достойного осуждения.

Однако в действительности такая симметрия отсутствует. И Смит это демонстрирует. Конечно, для человека, который не лишен моральной чувствительности, быть достойным осуждения действительно хуже, чем быть осуждаемым в действительности (это отчетливо показывает известный фрагмент из «Теории моральных чувств», в котором злодей признается в своем злодеянии и отдает себя в руки правосудия, поскольку «ужас быть достойным порицания... полностью побеждает страх ему повергнуться» [Smith, 2002, 138; Смит, 1997, 128–129]). Однако незаслуженное осуждение отчего-то сильно задевает даже «мудрых» и «добродетельных» людей, в особенности, если это осуждение касается серьезного проступка и есть какие-то фактические обстоятельства, придающие обвинению правдоподобие. Тот, кто подвергся такому осуждению, «унижен тем, что кто-то имеет столь низкое мнение о его характере, что кто-то считает его способным оказаться виновным в совершении [такого деяния]». Само по себе обвинение «бросает тень позора и бесчестья на его характер» [Smith, 2002, 139; Смит, 1997, 130]. А если речь идет о невинно приговоренном к смертной казни, то тот не просто «унижен», а поражен «ужасом при мысли о бесчестье, которым наказание запятнает память о нем». Правда, в психологической зарисовке, касающейся смертной казни, Смит прямо

приписывает переживание стыда не самому приговоренному, а его близким [Smith, 2002, 139–140; Смит, 1997, 130].

Причины асимметрии и ее оценка

Смит по-разному характеризует психологическую подоплеку этой асимметрии. Одно ее описание связано с проблемой доверия, точнее с той связью, которая существует между доверием/недоверием агенту со стороны окружающих людей и его доверием/недоверием самому себе. Как в случае незаслуженной похвалы, так и в случае незаслуженного осуждения непосредственная реакция «мудрого» и «добродетельного» человека одна и та же – отрицание того, что существует реальный повод как для одного, так и для другого. Однако когда кто-то отрицает существование повода для похвалы в собственный адрес, все окружающие доверяют его словам, поскольку при этом он отказывается от удовольствия, доставляемого одобрением. Здесь сложно представить себе иные мотивы, кроме моральных. А когда он отрицает повод для осуждения себя самого, такого априорного всеобщего доверия быть не может, поскольку мотивом отрицания вполне может быть простое желание не испытывать страданий от неодобрительного отношения окружающих. Тот, кто виновен, с той же вероятностью может отрицать свою вину, как и тот, кто невиновен. Как уже было сказано выше, осуждение со стороны других людей ставит под вопрос характер осуждаемого человека, оно подтачивает всеобщее убеждение в том, что он не способен на совершение предосудительного поступка. Конечно, сам агент точно знает, что в данном конкретном случае он невиновен. Однако он никогда не может быть полностью уверен в том, что он в принципе не способен совершить такой поступок, и, когда сталкивается с недоверием окружающих, его болезненные сомнения усиливаются. Именно поэтому даже незаслуженное осуждение ведет к острому переживанию бесчестия и позора, т.е. к стыду [Smith, 2002, 142; Смит, 1997, 132–133].

Другое описание причин, по которым незаслуженное осуждение глубоко ранит морального агента, связано с фиксируемым Смитом конфликтом двух трибуналов, которым подсуден любой человек. Это трибунал других людей и более высокий трибунал совести, т.е. беспристрастного осведомленного наблюдателя. В первых изданиях «Теории нравственных чувств» трибунал совести охарактеризован как безошибочно действующая и непоколебимая апелляционная инстанция, к которой агент обращается в тех случаях, когда он сталкивается с осуждением окружающих его людей и сомневается в его правильности. Если восприятие незаслуженной похвалы и незаслуженного осуждения оказывается асимметричным, это значит всего лишь то, что очень многие люди в неприятных для них ситуациях неспособны обращаться к высшему трибуналу или сохранять безусловное уважение к его вердиктам [Smith, 2002, 151–152].

В последнем издании отношения в треугольнике, состоящем из агента и двух трибуналов, выглядят несколько иначе. Асимметрия между восприятием незаслуженной похвалы и восприятием незаслуженного осуждения связана

здесь с тем, что в вопросах осуждения не моральный агент, а сам по себе трибунал совести бывает довольно легко подавлен трибуналом общественного мнения. Смит указывает на то, что «воображаемый наблюдатель нашего поведения... выражает свое мнение в нашу пользу со страхом и нерешительностью, когда мнение реальных наблюдателей... единодушно и неистово против нас». «Человек внутри нас» может быть сбит с толку «суждениями слабых и невежественных людей». Не настолько, чтобы в его оценках плюс сменился минусом, но достаточно для того, чтобы агент лишился внутреннего спокойствия (т.е. переживал стыд) [Smith, 2002, 150–151; Смит, 1997, 137–138].

На фоне первого объяснения обсуждаемой асимметрии (того, которое замкнуто на проблему доверия) Смит принимает различное отношение агента к незаслуженной похвале и незаслуженному осуждению как должное. Он полагает, что «мудрый человек» будет стараться предпринимать меры, чтобы его поведение не только не включало ничего заслуживающего осуждения, но и не давало повода для осуждения: «в обеспокоенности тем, чтобы избегать даже тени осуждения и упрека... нет никакой слабости, но часто присутствует самое похвальное благоразумие» [Smith, 2002, 149; Смит, 1997, 136].

На фоне второго объяснения (того, которое замкнуто на конфликт трибуналов) асимметричная реакция на незаслуженную похвалу и незаслуженное осуждение оценивается Смитом как нечто морально сомнительное. В первых изданиях «Теории нравственных чувств» Смит указывает на две базовые ситуации, в которых может оказаться агент, осуждаемый другими людьми. В первой – чувства, которые выражают в своих негативных суждениях другие люди, совпадают с переживаниями беспристрастного наблюдателя. Тогда «эти чувства должны с необходимостью произвести [на агента] свое полное воздействие, и он не может не пережить... все ужасы стыда, порожденного тем, что... является заслуженным осуждением» [Smith, 2002, 151]. Во второй ситуации, несмотря на осуждение со стороны других, агент «оправдан внутренним трибуналом». Тогда чувства других людей и выражающее их осуждение не должны производить на него никакого воздействия. «Ужасы стыда» ему не грозят. А тех людей, для которых «одобрение... конкретных лиц, с которыми они живут и общаются, является предельным предметом всех желаний», Смит попросту осуждает, называя «рабами мира» [Ibid., 152]. Соответственно, асимметрия восприятия незаслуженной похвалы и незаслуженного осуждения имеет место только у тех, кто прошел, хотя и не весь путь, но, по крайней мере, несколько шагов к превращению в такого раба.

В последнем издании «Теории нравственных чувств» итоговое суждение гораздо мягче, поскольку источником асимметрии здесь является не столько слабость агента, сколько природная слабость самого трибунала совести (беспристрастный наблюдатель порой действует «соответственно человеческой, а не божественной части своего происхождения»). Агент, поддающийся осуждению других, в последнем издании смитовского трактата выступает не как добровольный «раб мира», а скорее как жертва, заложник ситуации. Смит использует для его обозначения формулировку «униженный и огорченный человек» и рекомендует тем, кто не может избавиться от чувства униженности

на основе обращения к собственной совести, уповать на «всевидящего Судью мира» [Smith, 2022, 153; Смит, 1997, 138].

Несмотря на жесткость суждений о «рабах мира» в первых изданиях «Теории нравственных чувств», Смит хорошо понимал, что возможности человека противостоять осуждению других людей и сохранять, несмотря на него, высокую самооценку ограничены. Во всяком случае, он упоминает ситуации, которые структурно определяют переживание интенсивного стыда, несмотря на все усилия агента, считающего себя жертвой незаслуженного осуждения. Таковы, например, пристыжающие наказания. Смит сравнивает между собой смертную казнь и классический пример пристыжающего наказания – позорный столб (сравнение присутствует во всех изданиях трактата). На плахе человек не становится автоматически презируемым. Напротив, его храброе поведение может обеспечить ему всеобщую высокую оценку и восхищение. И это избавляет его от стыда. Пребывание у позорного столба, в свою очередь, предполагает, что прикованный к нему человек безальтернативно чувствует себя потерявшим свой статус и достоинство, причем не в связи с преступлением, а в связи с самим по себе характером наказания. Причина в том, что абсолютное большинство зрителей лишены возможности ему сочувствовать. А те, кто все же сочувствуют, сочувствуют не его «страданию» и «печали», а именно стыду. Они даже физически демонстрируют признаки стыда (краснеют и опускают голову) [Smith, 2002, 70–71; Смит, 1997, 77]. При этом, что особенно важно, позорный столб вызывает мучительный стыд, а смертная казнь может не сопровождаться им, вне какой-либо зависимости от того, идет ли речь о заслуженном или незаслуженном наказании.

Стыд и искаженные оценочные стандарты

Можно предположить, что разное отношение Смита к обсуждаемой асимметрии связано не только с тем, в контексте какого из механизмов ее возникновения производится оценка. По всей видимости, эта разница определяется еще и тем, какая из двух типичных ситуаций безосновательного стыда обсуждается Смитом. В первой ситуации окружающие опираются на недостаточное знание о том, что именно совершил агент, или на ошибочное приписывание ему тех или иных мотивов. Во второй ситуации окружающие используют такие оценочные стандарты, которые сомнительны с моральной точки зрения. Рассуждение, заканчивающееся рекомендацией «мудрому человеку» принимать меры предосторожности против незаслуженного осуждения, связано с первой из них. Рассуждение, приводящее к рекомендации игнорировать незаслуженное осуждение на основе твердости собственного суждения или упования на Бога – со второй. В первых изданиях «Теории нравственных чувств» Смит прямо утверждает, что упоминаемый им агент осуждается другими людьми «в противоположность принципам и правилам, которые природа установила для направления наших суждений» [Smith, 2002, 151]. В последнем издании этот агент сталкивается с оценками «невежественных и слабых» людей, хотя

контекст неоправданного фактически обвинения там тоже присутствует [Smith, 2002, 151; Смит, 1997, 137–138].

Проблема стыда, основанного на искаженных оценочных стандартах, начинается обсуждаться с самого начала систематического исследования феномена стыда. Уже Аристотель в «Никомаховой этике» ведет речь о действиях, которые «воистину постыдны», и действиях, которые всего лишь «слыгут таковыми». При этом он рекомендует порядочному человеку избегать и тех и других [Аристотель, 1984, 143]. Также Аристотель обсуждает, хотя и не проблематизирует, случаи, в которых стыд возникает не вследствие совершения тех или иных действий, а в результате возникновения независимой от воли агента ситуации, в том числе ситуации, созданной действиями других людей. Другие люди могут заставить агента претерпевать что-то такое, что по природе своей ведет к «бесчестию и позору» (например, могут превратить его в жертву сексуального насилия) [Аристотель, 1978, 85]. В рамках любой этической системы, подчеркивающей обязательный характер связи негативных эмоций моральной самооценки с сознательной деятельностью человека, т.е. со свободным пренебрежением моральными ориентирами поведения, такой предмет стыда заведомо оказался бы под вопросом. Что и происходит в концепции стыда Фомы Аквинского.

Фома в гораздо большей мере заинтересован в исследовании соотношения между «воистину постыдным» и «слывущим таковым», и в гораздо меньшей мере готов мириться с расхожим представлением об оправданных предметах стыда. Это расхожее представление в существенной своей части является результатом не имеющих морального значения психологических тенденций. К примеру, люди склонны переносить моральное осуждение на любые «недостатки» ближних и ожидать от тех, кто обладает этими «недостатками», тех же эмоциональных реакций, что и от нарушителей моральной нормы. Среди подобных «недостатков» Фома упоминает бедность, рабство и дурную славу [Фома Аквинский, 2014, 172]. Но есть и еще более глубокие искажения способности к моральной оценке, отражающиеся в «человеческом мнении». Дурная слава (бесчестие) может преследовать людей праведных и добродетельных, причем именно в связи с их праведностью и добродетельностью (пример Фомы – поругание за веру). В отношении праведных и добродетельных людей также может присутствовать общественное ожидание, что за осуждением последует стыд осуждаемого человека. Однако Фома придерживается убеждения, что оправданному «осуждению подлежит только грех» [Там же]. Если кто-то бесчестит другого «по причине его добродетели», то такое бесчестие должно вызывать не стыд, а презрение (добродетельный человек вообще «презирает внешнее») [Там же, 171]. Принимая во внимание примеры, приведенные Фомой в этом контексте (аристотелевский величавый и апостолы на суде Синедриона), можно сделать вывод, что католический моральный теолог считал, что стыд в таких случаях вообще не уместен [Там же].

Однако в «Сумме теологии» можно встретить и компромиссную формулировку: добродетельный человек «не слишком стыдится» незаслуженного бесчестия [Там же, 176]. Она демонстрирует понимание Фомой того, что преодолеть

в себе склонность стыдиться в условиях всеобщего неза заслуженного осуждения – задача чрезвычайной сложности. К примеру, жертва оскорбления, злословия, насмешки в описании Фомы не просто утрачивает «честь и доброе имя в глазах других», но и против своей воли «испытывает смущение и стыд», т.е. «утрачивает добрую славу в глазах собственной совести» [Фома Аквинский, 2013, 315].

Ранние прецеденты обсуждения стыда, порожденного применением искаженных оценочных стандартов, находят продолжение в современном теоретическом осмыслении моральных эмоций. Так, Джон Дей обращает внимание на случаи, в которых интенсивный стыд связан с действиями или свойствами агента, которые не имеют существенного значения для его фундаментальных индивидуальных проектов и, соответственно, для сохранения им самоуважения, однако по тем или иным причинам порождают негативное отношение окружающих. Например, «морфемы фамилии не делают человека в большей или меньшей степени способным к реализации целей и идеалов, вокруг которых он организывает свою жизнь», но если эти морфемы дают повод для насмешек или презрения со стороны других людей, то стыд становится практически неизбежным. Это не значит, что объект насмешек и презрения обязательно принимает позицию насмехающихся над ним или презирающих его людей, не значит, что он снижает свою самооценку и считает себя достойным такого отношения. Он вполне может сохранять свои цели и идеалы (в том числе и в значительной своей части, моральные), но при этом все равно испытывать комплекс переживаний, именуемый стыдом [Deigh, 1996, 234]. Эту же черту стыда акцентирует Чешир Кэлхун:

Стыд, по всей видимости, смещает наше внимание с того, что требуется от нас *морально*, на то, какими от нас требуют быть *другие люди*. Переживая стыд, мы видим себя глазами других и меряем себя по стандартам, которые можем не разделять. Мы всерьез принимаем перспективу насмешки, унижающего отношения или общественного остракизма, связанных с тем, что мы не соответствуем моральным стандартам других [Calhoun, 2004, 128].

У современных философов, как и у Фомы, возникает предположение, что стыд не укладывается в идеальную логику морального сознания, которая связывает осуждение исключительно с нарушением общезначимых и объективных принципов (у Фомы – это грех, в современной этике – неправильный в моральном отношении поступок). Современная версия осмысления проблемы отличается лишь тем, что она добавляет дополнительный аспект потенциальной моральной проблематичности стыда. Тот, кто, оценивая свои мотивы и свое поведение, ориентируется на суждение других людей, не просто рискует уклониться от морального требования, но и теряет свою автономию в качестве морального агента. Для современной этики важно, что моральный агент не только следует принципам, но и самостоятельно определяется с ними. Тогда чувствительность к пристыжению со стороны других людей, если она не сопровождается отсечением тех случаев пристыжения, которые основаны на моральных убеждениях, не разделяемых агентом, свидетельствует о его моральной незрелости. Критику со стороны современных исследователей

вызывает стыд, связанный с принадлежностью к тем группам, в отношении которых существуют глубоко укорененные, общераспространенные предрассудки (например, с принадлежностью к культурным меньшинствам, определенным расам, наименее материально обеспеченным слоям общества). Тот, кто пытается на этой основе пристыдить другого, имеет убеждения, прямо противоречащие принципу фундаментального морального равенства всех людей, а тот, кто стыдится в связи с этими своими свойствами, проявляет свою моральную незрелость.

При этом не все современные теоретики соглашаются с тем, что стыд, спровоцированный суждением, которое высказано на основе не разделяемых агентом и даже сомнительных в моральном отношении оценок, всегда бесоснователен. К примеру, Кэлхун полагает, что такой стыд отражает одно из неотъемлемых измерений морального опыта, а именно «практическое» (я бы предложил для него иное обозначение и использовал слово «коммунитарное»). Внимание к неразделяемым оценкам, придание им веса даже в случае несогласия с ними отражают признание того, кто высказывает эти оценки, в качестве члена одного и того же сообщества и в этом смысле участника одного и того же общего дела [Calhoun, 2004, 14–17]. Этот тезис наполняет именно моральным, а не только прагматическим смыслом упоминавшийся выше призыв Аристотеля принимать во внимание не только «воистину постыдное», но и «то, что слывет таковым». Для тех, кто разделяет позицию Кэлхун, ключевой вопрос, естественно, в том, как должен влиять стыд, не отражающий собственные убеждения агента, на его поведение.

Возвращаясь к философскому наследию Смита, следует указать, что наиболее развернуто стыд на основе искаженных, сомнительных с моральной точки зрения оценочных стандартов обсуждается им в связи с такими феноменами, как стыд бедности (низкого общественного положения) и стыд, связанный с практическим выражением так называемых «немодных» добродетелей. В последнем разделе статьи будут проанализированы именно они.

Стыд бедности и «немодных» добродетелей

Обсуждение социально-психологических истоков и моральной обоснованности стыда бедности, а равно – параллельного ему явления, гордости богатством, было распространенным в англо-шотландской моральной философии XVIII в. Я приведу лишь два примера, важных для понимания этики и моральной психологии Смита: пример Фрэнсиса Хатчесона и пример Дэвида Юма. Для Хатчесона проблема бесосновательного стыда стояла даже острее, чем для Смита, поскольку все моральные оценки были для него результатом прямой или особым образом трансформированной благожелательности (позиция, оформившаяся в споре с Бернардом Мандевиллем). Отсюда следует, что все случаи обоснованной гордости и обоснованного стыда в свете моральной психологии и этики Хатчесона представляют собой если не прямое, то хотя бы косвенное выражение: в первом случае – благожелательного отношения к другому человеку, во втором – его недостатка. Однако Хатчесон хорошо понимал,

что реальный опыт вынесения моральных оценок и реакции на них в виде стыда не отвечает этой идеальной модели. В этой связи он замечает, что «мы... стыдимся многого на основании каких-то путаных, не выраженных ясно мнений о моральном зле, хотя мы не знаем почему» [Хатчесон, 1973, 213]. Нечто подобное Хатчесон мог бы сказать, соответственно, о гордости и моральном добре. Это признание тождественно признанию того, что мы подвержены бесосновательному стыду и бесосновательной гордости (подробнее о концепции стыда Хатчесона см.: [Прокофьев, 2021]).

Именно в такой перспективе Хатчесон обсуждает наше отношение к бедности и богатству. Он утверждает, что мы не стыдимся богатства, а похваливаемся им лишь потому, что с богатством связана «способность для совершения великих и приятных действий», более конкретно – способность содержать иждивенцев, развлекать друзей, помогать им, оказывать им протекцию и т.д. [Хатчесон, 1973, 213]. В противном случае «тяжесть» обладания богатством была бы невыносима. Значит, гордость богатством самим по себе, без использования его определенным образом противоречит моральному чувству. Но несмотря на всю очевидность этого вывода, в реальном опыте люди гордятся богатством независимо от способов его использования. Схожим образом «стыд, который мы переживаем из-за бедности платья, стола, выезда», связан не с бедностью как таковой, а с тем, что люди в целом склонны воображать, что «бедность свидетельствует о скупости, изменности духа, отсутствии способности или умения устроить жизнь, трудолюбия или моральных способностей того или иного рода» [Там же, 214]. По контексту рассуждения Хатчесона очевидно, что непреложность связи между бедностью и всем этим набором персональных пороков существует лишь в воображении. И это значит, что стыд бедности самой по себе в той же мере бесоснователен, как и гордость богатством самим по себе. Однако у Хатчесона есть и единичные отступления от этой принципиальной линии рассуждения. К примеру, он утверждает, что связь богатства и «моральных способностей, превышающих средние», все же имеет «большее значение в мире, чем полагают некоторые философы-отшельники, которые чванятся тем, что презирают эти внешние атрибуты» [Там же, 213].

Юм, в отличие от Хатчесона, не был связан пониманием морали как системы добродетелей, которая ориентирована исключительно на благо другого, и в большей степени, чем Хатчесон, был сосредоточен на раскрытии тонких психологических механизмов гордости, связанной с богатством, и стыда, связанного с бедностью. По его мнению, богатство другого человека вызывает симпатическую радость у любого, кто созерцает связанные с обладанием богатством картины «процветания, счастья, благоденствия, изобилия, могущества и возможности удовлетворить каждое желание». Столкновение с неимущими, напротив, порождает «неприятные образы нужды, бедности, тяжелого труда, скверной обстановки, грубого или рваного платья, отвратительной еды и противных напитков» [Юм, 1996а, 248]. За симпатической радостью следует «бескорыстное уважение» к богатству, за симпатическим неудовольствием столь же бескорыстное презрение к бедности. У богатых людей такое отношение окружающих порождает гордость, а у бедных – стыд. Юм прямо

не упоминает стыд бедности как особое переживание, но тот явно представляет собой структурную параллель другого, обсуждаемого Юмом стыда – «стыда рабства» (*shame of slavery*, в русском переводе – «постыдности рабства»). В «Трактате о человеческой природе» Юм констатирует, что «власть или господство над другими доставляет нам возможность удовлетворять все наши желания, рабство же, подчиняя нас воле других, подвергает нас тысяче лишений и унижений», а далее обсуждает приводящие факторы, усиливающие «тщеславие власти» и «стыд рабства» [Юм, 1996б, 366].

Исследование социально-психологических истоков стыда бедности приводит Юма к мысли о такой степени его естественности, что любые моралистические оценки этого переживания оказываются бессмысленными. Однако в юмовском философском наследии все же находится довольно ограниченное место для такого морализирования. Юм полагает, что философская рефлексия может вносить свои поправки к бескорыстному уважению к богатству и его обладателю, и это в определенной мере дезавуирует оправданность как гордости богатства, так и стыда бедности. Шотландский философ утверждает, что тот, кто «излечился от всех смешных предрассудков и полностью, искренне и твердо убедился из опыта, так же как из философии, что различие в состоянии меньше воздействует на различия в счастье, чем это обычно предполагается, не будет соразмерять степень уважения с доходом» [Юм, 1996а, 248].

Смит в целом принимает юмовскую версию причин возникновения стыда бедности, основанную на симпатических переживаниях, и отрицает предположение Хатчесона о том, что такой стыд объясняется по-преимуществу ассоциациями между бедностью и моральными недостатками. То, что собственная бедность вызывает у бедняка стыд, по Смит, связано с общераспространенными особенностями отношения к бедным и богатым людям. Преимущества, которые предоставляют богатство и высокое положение в обществе, касаются не столько самого по себе потребления материальных благ или использования властных полномочий, сколько положительных эмоций, связанных с вниманием других людей. Обладатели богатства и высокого положения в обществе всегда на виду, всегда заметны. Богатство и ранг естественным образом привлекают внимание окружающих и заставляют их следовать за всеми приятными переживаниями, которые испытывает богатый и могущественный человек. Положение последнего является предметом мечтаний каждого, поэтому все люди не просто сочувствуют его переживаниям, но и стремятся удовлетворить его желания. А если на его долю выпадает страдание, то сочувствие его невзгодам и негодование в отношении тех, кто стал источником его страданий, бывают в десять раз интенсивней, чем в случае страданий любого другого человека [Smith, 2002, 60–64; Смит, 1997, 69–71]. Примечательно, что восхищение богатством и поклонение ему Смит рассматривает как не корыстные, а совершенно незаинтересованные (*disinterested*) [Smith, 2002, 73; Смит, 1997, 79] (ср. с «бескорыстным уважением» (*disinterested regard*) к богатству у Юма).

Бедность, в свою очередь, выступает в качестве крайне нежеланного состояния не потому, что с ней связана неудовлетворенность естественных потребностей. У трудящихся бедняков, по замечанию Смита, они, как правило, удовлетворены. Доход трудящегося бедняка даже позволяет тратить какую-то

часть денег на основе тщеславия и стремления выделиться [Smith, 2002, 61; Смит, 1997, 69]. Однако тем не менее бедность и низкое общественное положение воспринимаются как большая беда, и причиной этого отношения к ним служит именно то, что они заставляют людей стыдиться. Стыд бедности определяется не болезненным переживанием материальной депривации, не тем, что другие люди подозревают у бедняков недостаток важных персональных добродетелей, а отсутствием того общественного внимания, которым окружены те, кто обладают богатством. «Бедняк входит и выходит незамеченным и даже среди толпы остается в той же безвестности, как когда он заперт в своей лачуге» [Smith, 2002, 62; Смит, 1997, 70]. А если бедняк оказывается видимым для других, то у них возникает вопрос: как он решился показаться на свет и их побеспокоить? Другими словами, бедняк находится вне круга почета и одобрения, и именно это вызывает у него чувство стыда¹.

Примечательно, что в ходе обсуждения стыда бедности Смит опирается на особое понимание стыда в целом. В других фрагментах «Теории нравственных чувств» стыд порождается моральным осуждением агента, которое не уравновешивается сочувствием ему. В случае со стыдом бедности нет никакого морального осуждения, имеет место только полное отсутствие сочувствия, пренебрежение самим фактом существования другого человека. И это означает, что и критерии постыдности, и сам по себе стыд как переживание в этом случае полностью оторваны от ответственной деятельности стыдящегося агента. У Смита, конечно, есть фрагменты, в которых присутствует связь между бедностью и предосудительным поведением («эта беда редко случается без какого-то проступка и при этом существенного проступка со стороны того, с кем она случается» [Smith, 2002, 166; Смит, 1997, 147]). Перед нами, по всей видимости, именно та связь, на которую указывал Хатчесон, хотя и обнаруживал ее лишь в воображении не склонного к анализу человека. Однако, как справедливо замечает Кеннет Макдоналд, приведенная выше ремарка Смита имеет совершенно периферийное значение. Она касается лишь перехода от обеспеченности к бедности и никак не затрагивает массу трудящихся бедняков, ставших такими по факту рождения [Macdonald, 2019, 122]. Соответственно, у Смита в случае со стыдом бедности действительно имеет место отрыв стыда от ответственной деятельности, или вернее было бы сказать, что Смит указывает на то, что подобный отрыв наблюдается в общераспространенной системе моральных представлений и переживаний.

Развернутая социально-психологическая зарисовка Смита на тему «стыд и бедность» ставит перед ее толкователем вопрос: рассматривал ли автор «Теории нравственных чувств» такое отношение к богатству и бедности (т.е. незаинтересованное сочувствие богатым людям и незаинтересованное безразличие или презрение к бедным) как морально оправданный феномен? В своих ответах на этот вопрос Смит ближе к общей линии рассуждения Хатчесона или к «философской» оговорке Юма. Название одной из глав тракта – «О повреждении наших моральных чувств, вызванном расположением восхищаться

¹ Реконструкцию смитовского отношения к богатству (социальному статусу) и бедности, а также фиксацию его противоречий см.: [McHugh, 2022, 249–262].

богатыми и великими и презирать и пренебрегать бедными людьми и людьми низкого положения» – свидетельствует о том, что Смит критически относится к социально-психологическим источникам стыда бедности и скорее осуждает, чем одобряет те мнения и действия, которые способствуют сохранению в обществе этого феномена. В упомянутой главе он открыто сожалеет о том, что то презрение, которое должно выпадать на долю порока и безрассудства часто выпадает на долю бедности и слабости [Smith, 2002, 72; Смит, 1997, 78]. Определенную двойственность создает то обстоятельство, что Смит подчеркивал фактическую укорененность незаинтересованного одобрения богатства и стыда бедности в системе переживаний человека современной ему культуры и трактовал их в связи с этим как естественные реакции на имущественное неравенство [Smith, 2002, 73; Смит, 1997, 79]. Кроме того, известно, что в таком отношении к богатству и бедности Смит видел опору социального порядка [Smith, 2002, 62; Смит, 1997, 71]. Однако для Смита-моралиста все эти обстоятельства не имеют решающего значения. Хотя уважение к мудрости и добродетели и уважение к богатству как таковому (т.е. богатству, отделенному от «заслуги и добродетели») имеют сходство по своему настроению и общему виду, Смит уверен, что второй вид уважения несовместим с «хорошими нравами» и даже с «правильным употреблением языка» [Smith, 2002, 73; Смит, 1997, 79]. Рассуждая по аналогии, с «хорошими нравами» и с «правильным употреблением языка» несовместимо и то отношение к бедности, которое заставляет бедных людей стыдиться.

Связь бедности и стыда у Смита, а вернее ее интерпретация, предложенная Амартией Сеном, стала поводом для обсуждения не только среди историков этики и экономической мысли, но и среди специалистов по теории справедливости. В центре этих споров находится вопрос о том, считал ли Смит стыд бедности центральной характеристикой бедности как социального зла². Эта проблема находится на периферии настоящего исследования. Но очевидно, что превращение стыда бедности в смысловой центр борьбы с ней создает парадокс: безусловная с моральной точки зрения демонстрация того, что стыд бедности является безосновательным, превращает борьбу с бедностью в менее значимую социальную проблему. Если беднякам нечего стыдиться и общество в целом признает, что бедным быть не стыдно, то требование социального равенства теряет важнейший источник своей остроты и актуальности. Для нас же важны не социально-этические аспекты стыда бедности и гордости богатством, а те пагубные изменения в системе моральных ориентиров, которые они порождают. Причем не вообще, а именно с точки зрения Смита. Одним из аспектов пагубного влияния гордости богатством является то, что она не только способствует возникновению и воспроизводству стыда бедности, но и ведет к появлению другого вида безосновательного стыда, такого как стыд «немодных» добродетелей.

² Пример интерпретации Смита Сеном см.: [Rothschild, Sen, 2005, 359–360], обзор разных способов ее воспроизведения в работах о Смитах и о бедности см.: [Macdonald, 2019, 127–123], вся большая работа Макдоналда посвящена ее критике.

Тот факт, что богатство и высокое положение в обществе приобретают статус чего-то такого, что заслуживает одобрения и дает право гордиться, ведет к следующему печальному результату: даже пороки и безрассудства богатых людей (т.е. те их свойства и поступки, которые с объективной точки зрения их бесчестят и унижают) становятся «модными». Не воспроизводить такие пороки оказывается постыдно, поскольку подобное поведение выглядит как нарушение обязанности, наложенной на всех, кто обладает богатством и высоким социальным статусом. Так появляется особое лицемерие, структурно похожее на моральное, но содержательно противоположное ему. Люди, которые в душе своей понимают, насколько «модные» пороки и безрассудства далеки от подлинной добродетели и подлинной рассудительности, продолжают вести себя в соответствии с модой. Понуждает их к этому именно нежелание испытывать стыд в связи с расходящимся с модой поведением. Когда же таким людям представляется возможность скрытно совершить что-то, соответствующее «немодным», т.е. подлинным, добродетелям, они подчас поступают именно так, но при этом стыдятся возможной огласки [Smith, 2002, 75; Смит, 1997, 80]. Отношение к такому стыду у Смита однозначно негативное, и мы не видим в тексте «Теории нравственных чувств» никаких смягчающих его рассуждений.

Заключение

Итак, анализ текста «Теории нравственных чувств» показал, что Смит осуждает два основных случая безосновательного стыда, в которых не достойный осуждения и презрения человек стыдится, поскольку его осуждают и презирают другие люди. В первом случае имеет место неправильная атрибуция или интерпретация его поступков и мотивов, во втором – использование искаженных или очевидно безнравственных стандартов оценки другого человека. Ключевым примером стыда, связанного с искаженными оценочными стандартами, является стыд бедности и низкого социального положения. Смит реконструирует психологические механизмы такого стыда и структурно соответствующей ему гордости богатством и социальной влиятельностью. Несмотря на признание того, что эти механизмы глубоко укоренены в человеческой природе и являются одной из опор социального порядка, Смит не пытается провести моральную апологию двух этих феноменов. Из смитовского описания стыда бедности становится понятно, что в отличие от обоснованного морального стыда, этот стыд связан не с осуждением со стороны других людей, а исключительно с их пренебрежением. Данное обстоятельство выводит его за пределы нормативной логики морали.

The Problem of Groundless Shame in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*

Andrey V. Prokofyev

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0001-5015-8226

e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper deals with Adam Smith's statement and solution of the problem of groundless shame, i.e. shame that is not connected with actual violations of moral principles and arises due to the fact that people around the agent condemn him or consider his situation shameful. The problem is posed by A. Smith in the course of the discussion of four natural drives: the love of praise, the love of praise-worthiness, the dread of blame, the dread of blame-worthiness. Smith notices a remarkable asymmetry among them: undeserved praise gives the wise and virtuous man no pleasure, while undeserved blame causes him quite intense suffering. It "throws a shadow of disgrace and dishonor upon his character", makes him feel "humbled", etc. In some passages of *The Theory of Moral Sentiments*, A. Smith, if not approving of such feeling, at least recommends taking all measures to prevent undeserved blame and ensuing shame. In other passages he treats the dependence of a moral agent's feelings and behavior on undeserved blame as an apparent moral weakness ("slavery to the world"). In the former case, A. Smith discusses mainly undeserved blame based on erroneous attribution of actions and motives, in the latter case, he means the blame based on distorted or outright wrong evaluation criteria. Two important examples of the shame evoked by using bad criteria are the shame of poverty and the shame of practicing "unfashionable virtues". A. Smith, unlike David Hume, considers the shame of poverty and the corresponding pride in wealth, despite their deep roots in human nature and apparent societal benefits, groundless. The shame of practicing "unfashionable virtues" has this status by definition.

Keywords: morality, history of ethics, moral evaluation, blame, shame, poverty, A. Smith

Литература / References

- Аристотель*. Риторика // Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.
Aristotle. "Rhetorika" [On Rhetoric], *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics]. Moscow: Moskovskii Universitet Publ., 1978, pp. 15–164. (In Russian)
- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Прокофьев А.В. О проблеме стыда в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2021. Вып. 3 (39). С. 17–32.
Prokofyev, A.V. "O probleme styda v Summe teologii Fomy Akvinskogo" [On the Problem of Shame in *The Summa Theologica* of Thomas Aquinas], *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo*, 2021, Issue 3 (39), pp. 17–32. (In Russian)
- Прокофьев А.В. Понятие «стыд» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 137–152.

Prokofyev, A.V. “Ponyatie «styd» v *Teorii npravstvennykh chuvstv Adama Smita*” [The Notion of Shame in Adam Smith’s *The Theory of Moral Sentiments*], *Filosofskii zhurnal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 137–152. (In Russian)

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.

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)

Прокофьев А.В. Френсис Хатчесон о стыде // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2021. Т. 21. № 1. С. 88–105.

Prokofyev, A.V. “Frensis Khatcheson o styde” [Francis Hutcheson on Shame], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2021, Vol. 21, No. 1, pp. 88–105. (In Russian)

Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.

Smith, A. *Teoriya npravstvennykh chuvstv* [The Theory of Moral Sentiments]. Moscow: Respublika Publ., 1997. (In Russian)

Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–262.

Hutcheson, F. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra” [An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue], in: F. Hutcheson, D. Hume, A. Smith, *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–262. (In Russian)

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013.

Thomas Aquinas. *Summa teologii* [The Summa Theologica], II–II, Questions 47–122. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. (In Russian)

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189. Киев: Ника-Центр, 2014.

Thomas Aquinas. *Summa teologii* [The Summa Theologica], II–II, Questions 123–189. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2014. (In Russian)

Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996а. С. 177–314.

Hume, D. “Issledovanie o printsipakh morali” [An Enquiry Concerning the Principles of Morals], in: D. Hume, *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 Vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1996а, pp. 177–314. (In Russian)

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996б. С. 53–656.

Hume, D. “Traktat o chelovecheskoi prirode” [A Treatise of Human Nature], in: D. Hume, *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 Vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1996б, pp. 53–656. (In Russian)

Calhoun, C. “An Apology for Moral Shame”, *The Journal of Political Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 2, pp. 127–146.

Dawson, H. “Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability”, *History of European Ideas*, 2019, Vol. 45, No. 3, pp. 377–398.

Deigh, J. “Shame and Self-Esteem: A Critique”, in: J. Deigh, *The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, pp. 226–249.

Macdonald, K.I. “Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith”, *The Adam Smith Review*, 2019, Vol. 11, pp. 109–263.

McHugh, J. *Adam Smith’s The Theory of Moral Sentiments: A Critical Commentary*. London: Bloomsbury Academic, 2022.

Rothschild, E., Sen, A.K. “Adam Smith’s Economics”, *Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen. Cambridge: Cambridge UP, 2005, pp. 319–365.

Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge UP, 2002.