

## ТЕОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ

---

DOI: 10.14515/monitoring.2016.4.01

### Правильная ссылка на статью:

Гергилов Р.Е. Стыд как множественный феномен: теоретико-методологический анализ // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 4. С. 1—19.

### For citation:

Gergilov R. E. Shame as a multifaceted phenomenon: theoretical and methodological analysis. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. 2016. № 4. P. 1—19.

### Р. Е. Гергилов СТЫД КАК МНОЖЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

СТЫД КАК МНОЖЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

SHAME AS A MULTIFACETED PHENOMENON: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ANALYSIS

*ГЕРГИЛОВ Ростислав Евгеньевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов.*

*E-MAIL: gerro@mail.ru*

*ORCID: 0000-0001-6944-4820*

*Rostislav E. GERGILOV<sup>1</sup> — Candidate of Sociological Sciences*

*E-MAIL: gerro@mail.ru*

*ORCID: 0000-0001-6944-4820*

<sup>1</sup> Department of Conflictology, St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences, Saint-Petersburg, Russia.

**Аннотация.** В статье анализируются основные концепции феномена стыда, выявляется его базовая структура. Теоретической основой такого подхода выступает философская антропология Г. Плеснера. Отправной пункт рассуждений автора — эксцентричная природа человека. Охарактеризованы три основные формы проявления стыда: телесная, психическая и социальная. Отмечаются как их общие компоненты, так и специфика каждой.

**Abstract.** The paper provides an analysis of the key concepts of the shame phenomenon and its structure. The theoretical basis of the paper is H. Plessner's philosophical anthropology. The starting point of the author's reasoning is eccentric human nature. Three basic forms of shame are described by the author: corporal, mental and social. Both their general components as well as specifics are considered.

Обосновывается, что социальный стыд возникает, так же как физический

The author proves that the social shame, as with physical and mental shame, is grounded upon unusual human's

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

**Ключевые слова:** стыд, личность, природа человека, Г. Плеснер, телесность, психика, Г. Зиммель

dispositions towards one of its social aspects. The shame gives an opportunity to find out if a human not only “matches” its social existence but can also be in discord with it. As a result of the loss of this balance, similar to corporal or mental shame, a human has to endure an identical “painful remainder”, but having a social character.

**Keywords:** shame, personality, human nature, H. Plessner, corporeity, mentality, H. Zimmer

Определения стыда, данные разными авторами, выглядят зачастую настолько несхожими и несравнимыми, что речь, скорее всего, должна идти не о каком-то едином, а о множественном феномене. Немецкий психолог Т. Бастиан определяет стыд как «аффективный эквивалент отказа и пренебрежения собой, которые осознаются в той или иной сложной ситуации» [Bastian, 1998: 50]. М. Левис пишет: «Стыд можно определить как чувство, которое возникает у нас, когда мы, оценивая наши действия, чувства или поведение, приходим к выводу, что мы что-то сделали не так, или поступили неправильно» [Lewis, 1993: 12]. А. Шорн описывает стыд как «состояние внутренней подавленности, возникающей тогда, когда кто-то чувствует себя скомпрометированным» [Schorn, 1996: 17]. Н. Элиас определяет стыд как «страх деградации или жестов превосходства других» [Elias, 1991: 397]. З. Неккель описывает стыд как «восприятие неравенства» [Neckel, 1991: 21]. И наконец, А. Хеллер считает стыд «аффектом отношения к социальным предписаниям»: в момент стыда «мы чувствуем, что отклонились от определенных социальных предписаний» [Heller, 1980: 111]. Перечень таких, совершенно несхожих, определений стыда достаточно большой; между некоторыми из них можно найти смысловую связь, однако в целом они лишь рядоположены и создают впечатление, что здесь определяются и описываются совершенно разные феномены. Но во всех этих случаях речь идет о дефиниции стыда.

Некоторые авторы исходят из того, что существуют многие, отличающиеся друг от друга, чувства стыда и их формы; группу более или менее схожих феноменов можно объединить общим понятием «стыд». Налицо разобщенный, множественный феномен. Так, М. Шелер различает две несводимые друг к другу формы стыда: «телесный стыд», или «витальное чувство стыда», с одной стороны, и «душевный стыд», или «духовное чувство стыда», с другой [Scheler, 1957: 90]. Ж.-К. Болонь характеризует стыд как «совокупность разных типов поведения» и различает его

формы: сакрально, социально или гендерно дифференцированное чувство, религиозное, моральное, конвенциональное или индивидуальное (интериоризованное) чувство стыда [Bologne, 2001: 369]. Л. Вурмзер перечисляет «аффекты стыда»: страх стыда, собственно аффект стыда и стыд как черта характера [Wurmser, 1998: 73]. М. Хильгерс также считает, что не существует «просто чувства стыда». Вместо этого, принимая во внимание «большое разнообразие источников стыда», он говорит о «семье», или «группе чувств стыда», к которой можно отнести ряд различных аффектов: затруднительное положение (смущение), стеснительность (робость), стыд ввиду недостаточной компетенции, стыд зависимости, интимный стыд, стыд несоответствия реального Я идеальному, стыд, связанный с виной, и вследствие оскорбления и унижения [Hilgers, 1996: 11]. Схожим образом, как «родовое понятие целого ряда ощущений», стыд характеризует и А. Рауш [Rausch, 2001: 311].

В первую очередь, бросается в глаза то, что разные авторы принимают в качестве базовых различные варианты чувства стыда, причем их выбор, на наш взгляд, является совершенно произвольным. Остается неясным, почему берутся эти, а не другие варианты, и по каким критериям они различаются. Да и отношение отдельных форм стыда друг к другу авторами не объясняется. Лишь М. Шелер характеризует их как несводимые друг к другу [Scheler, 1957: 92].

Именно здесь становится зримой центральная проблема трактовки стыда как множественного феномена: она не может объяснить, что общего есть у этих форм стыда, почему они, несмотря на их различие, объединены общим понятием. Определение стыда могло бы быть удачным, если изначально было бы схвачено общее, присущее всем его феноменам, а различия рассматривались бы как вторичные.

Упомянутым авторам это не удалось именно потому, что они определяли стыд с помощью его специфического содержательного наполнения или поводов. Они правильно очерчивают определенную область феноменов стыда, но при этом исключают категориально более обширную область, а именно те его феномены, которые имеют совершенно иные поводы или содержания. Ввиду своей специфичности, дефиниции, выстраивающиеся на поводах стыда, кажутся слишком разными. Определение следует выработать за рамками конкретного и, в конечном счете, лишь случайного наполнения стыда.

## **Структура стыда**

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

Определение, полученное таким образом, — совершенно иное, по сравнению с приведенными выше дефинициями, исходным пунктом которых является определенное содержательное наполнение стыда, т. е. эмпирия, которая затем, путем абстрагирования, возводится в ранг теории. Априорное определение стыда идет противоположным путем, его преимущество в том, что оно достаточно широко, открыто всем возможным проявлениям стыда и может включать их в себя, не отбрасывая с порога.

Теоретически выработанному понятию стыда следует придать черты наглядности, чтобы иметь возможность сопрягать его с конкретно проявляющимися феноменами. Систематическую разработку структуры стыда предложил и применил немецкий психолог Г. Зайдлер [Seidler, 1995: 75—80]. Отстраняясь от видов проявления и содержания, он определяет основную структуру, лежащую в основе переживания аффекта стыда как ситуацию подавленности: «„Объективно“ лицо ситуация отвержения, несогласованности, распада существовавшей ранее целостности» [Seidler, 1995: 39]. Стыд проявляется тогда, «когда в доверительной среде встречается нечто чуждое и субъект, как бы, предоставляется самому себе» [Seidler, 1995: 4]. Зайдлер определяет стыд как «точку разрыва», в основе которой заложен «прыжок», «прерывность», «диссонанс». В возникшей «внутренней точке разрыва» или на «переходной черте» человек обретает опыт дифференциации. Стыд манифестируется именно на этой точке разрыва.

Стыд вызывается посредством встречи с *другим*, причем этот другой может находиться как «вовне», так и быть интериоризованным. Во втором случае субъект раздваивается на *Я* и *самость*, свое и чужое, субъект и объект. Как «солдат-пограничник на пропускном пункте», стыд не только регистрирует внедрение чужих, но и, опознавая идущих, отличает своих от чужих. Эта ситуация очень напоминает описанную Г. Плеснером «двойственность» и «нарушение» определенного способа существования человека. Следуя его антропологическим интенциям, мы, как и Зайдлер, описываем стыд как опыт познания чужака или, точнее, как опыт познания внутренней чуждости себя и определенного дисбаланса.

Действительно, общая структура стыда определяется тем, что его условие заключено в способе существования человека. Из того обстоятельства, что причина стыда заключена в типичной для всех людей форме жизни, следует не только то, что различные переживания стыда имеют некий общий момент, т.е. повторяются с определенным постоянством, но и то, что человек может стыдиться из-за того, что он эксцентричное, двойственное и, поэтому, разбалансированное существо. Его личностное единство дано ему как задача; он сам себя должен привести в равновесие. То, что при решении этой задачи его ожидает неудача, и есть общее условие стыда.

Если теперь отвлечься от способа человеческого существования и обратиться к структурным элементам стыда, то можно сказать и наоборот: стыд определяется, в первую очередь, дезорганизацией в рамках индивидуального единства, т.е. с помощью нетипичного отношения человека к одному из его аспектов. В стыде проявляется данная вместе с эксцентричностью внутренняя рассогласованность. Здесь человек сталкивается с *Другим* внутри себя. С болью он обнаруживает свою двойственность. Он переживает себя как внутренне чуждый, как не совпадающий с самим собой.

Типично для ситуации стыда выделение одного индивидуального аспекта из личностного единства. Это является причиной внутренней дезорганизации. Обретая, так сказать, собственную жизнь и становясь доминантным, этот аспект нарушает порядок личностного единства. Его выделение может иметь место, если человек в какой-то период времени не может духовно себя осознать и, как следствие, теряет контроль над этим аспектом. Его духовному самообладанию противостоит нечто данное духу, нечто ему сопротивляющееся.

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

Большинство людей приходят в замешательство при появлении краски стыда, их душевные силы ослабевают, и они высказывают порой странные и неуместные замечания. Обычно они удручены, начинают заикаться, что-то мямлить, делать неловкие движения или строить гримасы. В некоторых случаях можно наблюдать произвольные сокращения мышц лица и судорожные движения. «Сильно краснеющая от стыда молодая дама, сказала мне, что в такие моменты она сама не понимает, что говорит» [Darwin, 1964: 215]. Ситуации стыда эмоционально характеризуются спектром от легкого до глубокого замешательства. Пристыженный человек не может ясно мыслить, внятно говорить и разумно поступать; его сознание замутнено<sup>1</sup>.

Несоответствие сознательно определенным типам поведения характерно для каждой ситуации стыда, но степень такого несоответствия, в значительной мере, зависит от степени ощущения стыда. Духовный кризис, обусловленный стыдом, может переходить в кризис идентичности. В таком состоянии человек не только доходит до границ своего духовного равновесия, но и перестает быть самим собой. В ситуациях явной двойственности, внутренней разорванности и отделенности от себя человек может дойти до состояния потери самосознания. Состояние самоотчуждения, обычно, переводит человека в состояние потери им своей идентичности. В таких случаях нарушается внутреннее самоподобие и континуальность

<sup>1</sup> Г. Андерс считает, что досадная внутренняя неопределенность и дезориентированность определяют состояние стыда [Anders, 1980: 94]. Подобное говорит и Ч. Мариаузоулз о «потере духовной реальности, спутанности сознания вплоть до чувства паралича и потери самоконтроля» как о характерных реакциях человека в ситуациях стыда [Mariauzouls, 1996: 25].

самопереживания. Связанное с духовностью данных аспектов самопонимание человека может оказаться в состоянии внутреннего смятения.

Внутренняя согласованность с самим собой в «нормальных» ситуациях состоит в том, что человек дистанцируется от своей двойственности. Он живет так, будто бы он себя вовсе не опосредует. Как таковой, он существует в единстве с собой, как свободная игра своих различных сторон. Напротив, в ситуациях стыда его раздражает двойственность во всех ее проявлениях. Человек сталкивается с *Другим* в себе, и на какое-то время становится *Другим*.

Такая ситуация внутренней дезорганизации порождает кризис идентичности, если человек не в состоянии правильно осознать действие этой своей «стороны», своего аспекта. В этом случае он находится в некоей неразрешимой петле амбивалентности по отношению к самому себе: мне все равно, что происходит (что-то), или нет? Такое амбивалентное отношение к себе является типичной чертой проявления стыда. Критический, ставший чужим аспект не только невозможно вытолкнуть из себя как нечто чужое, чуждое, но и невозможно интегрировать в определенное единство как целиком свое. Человек — *Другой* самого себя. Он не может согласовать этот аспект с самим собой, не совпадает с ним целиком, да и с собой тоже, однако чувствует его как свой собственный. Выделившийся аспект — это его собственный аспект, однако не на основании свободного распоряжения, а лишь на основании некоего указания: человек должен, даже обязан быть этим аспектом. Поскольку он более не подлежит индивидуальному управлению и контролю, человек более не чувствует себя представленным этим аспектом; он не ощущает его своим. Как таковой, вычлененный аспект является собственным и, в то же время, чужим. И поскольку этот аспект остается своим собственным, постольку человек, в целом, остается чужим самому себе, в тех случаях, когда критический аспект становится чуждым. Ситуации стыда характеризуются этой внутренней неясностью о самом себе, о своей собственной идентичности.

Структурное определение такого типа ускользает от четкой дефиниции стыда. Оно основывается на общих чертах, но, в отличие от содержательных определений, оставляет вопрос о поводах стыда открытым. Но именно в этой неспецифичности и состоит его преимущество. Вне рамок конкретных видов проявления стыда, оно приводит общие структурные элементы, типические для всех мыслимых феноменов стыда.

К общим структурным элементам стыда относятся: дезорганизация единства человека и, как следствие, кризис духа, «понижение уровня» с точки зрения нормальных типов поведения и, наконец, специфический кризис идентичности. Структурная определенность обозначает некие сквозные черты стыда, оставаясь, в то же время, открытой для вариаций типов проявления этого феномена. Эти вариации сводятся к конкретным поводам стыда и, соответственно, к его содержательному наполнению. Какое событие станет действительным поводом к стыду, кризисом личностного единства и идентичности, зависит от многих — индивидуальных, социальных и культурных — факторов. То, что структурная определенность стыда, ничего не говорит об этих поводах, не значит, что она недооценивает их значение. Напротив, она учитывает то обстоятельство, что лишь совершенно определенные поводы могут вызывать типический кризис идентичности, обуслов-

ленный стыдом, и со всей серьезностью рассматривает огромный объем поводов стыда, когда от них абстрагируется.

Именно таким образом подтверждается релевантность структурной определенности стыда публичности человека и его, такое же явное, отношение к чертам этого феномена. Эта структурная определенность вполне соответствует поводам стыда и в состоянии рассматривать события как феномены стыда, возможно, принадлежавшие более ранним или другим культурам, которые уже давно забыты.

Как это ни парадоксально, стыд как четко выраженный предмет исследования плохо доступен изучению именно ввиду своей явности. Поэтому, по Г. Зайдлеру, этот феномен можно описывать как ситуацию, характеризующуюся рядом типических черт — структурных элементов. «Оказывается, мы описываем не некий „аффект“ — в смысле какого-то „предмета“ прежней парадигмы, а ситуацию, сплетение и уплотнение событий — и, собственно, процесс происходящего». Стыд следует понимать как «ситуацию, обладающую процессуальным характером» [Seidler, 1995: 38]. Структурную определенность стыда такого типа можно согласовать с определениями стыда других авторов<sup>2</sup>. Это возможно именно потому, что она открыта и неспецифична и может эти высказывания интегрировать и показать их общие моменты. Элементы удвоения, расщепленности, внутренней оторванности, самоотчуждения и нарушения идентичности постоянно — эксплицитно или имплицитно — будут считаться характерными для стыда. Налицо сходство с (в любом случае функциональным) понятием стыда, уже упомянутым Г. Зайдлером, который определяет его как «аффект разделения», возникающий в ситуации «несогласованности» и «диссонанса».

Более эксплицитно, но, к сожалению, менее полно развиты параллели в понимании стыда Г. Андерсом. Он определяет стыд как «нарушение самоидентификации», как некую «растерянность» или «кризис идентичности» [Anders, 1980: 66]. Человек переживает себя одновременно как идентичного с собой и не идентичного: «это я, но и не я» [Anders, 1980: 66]. Стыд возникает потому, что симультанно человек чувствует себя «самим собой» и «другим» [Anders, 1980: 70]. Неразделимым образом человек является тем, чем он является, — и, в то же время, не является.

По Андерсу, это сомнительное существование характеризуется наличием «онтологического довеска», к чему он, прежде всего, причисляет и тело. При этом понятие «онтологический довесок» обладает тем же значением, что и описанный нами выше, выделенный, предзаданный духовности, противостоящий внутреннему единству человека аспект, вызывающий у него стыд. Андерс определяет его как что-то, находящееся в человеке и ограничивающее его свободу; то в человеке, чего он не может преодолеть, т.е. область «„фатума“, духовной „импотенции“ в широком смысле слова» [Anders, 1980: 69].

Структурным элементом удвоения определяет стыд и Г. Зиммель. С его точки зрения, в ситуации стыда инстанция «я» раздваивается на «реальное-я» и «идеальное-я», причем, с точки зрения психологии, стыд вызывается вследствие расхождения этих составляющих [Simmel, 1992: 144]. З. Неккель, сводящий стыд к такой дифференциации, вычленяет связанное с ним самоотчуждение: «Кто стыдится,

<sup>2</sup> В любом случае, до тех пор, пока речь идет о стыде, а не о родственном стыду феномене.



презирает себя, тот стал сам себе чужим» [Neckel, 1991: 25]. Р. Бернет центр тяжести рассмотрения смещает на «движение дистанцирования»: стыд — это «чувство нашей экзистенции в ее первичной расщепленности» [Bernet, 2000: 151].

В понятии стыда, выработанном Ж.-П. Сартром, момент самодистанцирования играет большую роль. Стыд — это чувство, «обладания моим существованием вовне» [Sartre, 1993: 517]. Человек в ситуации стыда опознает себя как уменьшенный, зависимый и застывший объект, которым он является для другого [Sartre, 1993: 518]. Сильнее самодистанцирования Сартр подчеркивает момент самоотчуждения: человек обязан себя «вновь узнать» как чуждое себе, несвободное существо, вещь, предназначенную для другого; он обязан опознать себя в бытии, на которое ему указывает другой и которое от него самого напрочь ускользает. О «переживании отчуждения» на основе удвоения в ситуации стыда говорит и Т. Фукс. В такой ситуации происходит «диссоциация, разделение переживающего и воспринимающего субъекта: стыдящийся удваивается в том виде, что он „извне“ воспринимает себя пристыженным, т. е. одновременно является видящим себя и видимым. Субъект будто смотрит на свою пристыженную телесную самость» [Fuchs, 2000: 287].

Ситуацию стыда, характеризующуюся дезорганизацией личностного единства и специфическим кризисом идентичности, можно считать оконченной в том случае, если этот кризис завершен, личностное единство вновь восстановлено. Для этого человеку необходимо разорвать петлю амбивалентности («это я, но и не я») и восстановить однозначное отношение к самому себе и к вычлененному аспекту. Этому служат два пути: либо индивид окончательно согласует с собой этот критический аспект («это — я»), либо отделяет себя от него («это — не я»). Это разрешение кризиса идентичности не представляет собой никакого акта сознательной рефлексии, в той же степени, как и ощущение стыда при таком кризисе возникает не рефлексивно.

Кризис идентичности в основном выражается в том, что индивид совсем ничего (о себе) больше не знает. Тем не менее, индивид в состоянии осознать этот кризис — в том смысле, что он доступен сознанию лишь впоследствии. Если индивид в ситуации стыда более ничего не понимает, то преодоление этой ситуации и кризиса идентичности может состоять только в том, что в акте самоотнесения он вновь утверждает свою самость. Однозначность себя он возвращает тогда, когда ему удастся критический аспект снова целиком встроить в личностное единство. Для этого необходимо преодолеть расщепленность и дисбаланс этого единства. Индивиду необходимо получить господствующее и контролирующее отношение к этому дисбалансу и к самому себе. Выделившийся аспект должен быть духовно пронизанным. Овладев духовно собой, индивид вновь овладевает этим аспектом. В итоге человек вновь обретает свою внутреннюю целостность и согласованность с самим собой, становится неким единством.

То, что амбивалентность преодолевается в период завершения ситуации стыда, подтверждает патологическое решение кризиса идентичности. Как показывают психологические исследования, это происходит в процессе длительных вычлененных определенных личностных аспектов («но это не я»). То, что стыд посредством (краткосрочных) вычленений может быть смягчен, — часто наблюдаемый феномен.



Но если эти вычленения продолжаются достаточно длительный период времени, психологи говорят о «деперсонализации». Речь идет о серьезных нарушениях структуры личности, патологических проявлениях отчужденности, связанных с чувством «сам не свой».

М. Левис, принципиально связывающий стыд с процессами диссоциации, отмечает особенно тяжелые чувства стыда, сходящиеся в радикальную диссоциацию, рассеянный склероз<sup>3</sup>. Л. Вурмзер считает, что эта болезнь выступает как замещение чувства стыда [Wurmser, 1998: 336]. При этом вычленяются такие аспекты, которые в долгосрочной перспективе рассматриваются как плохие и поэтому вызывают продолжительное состояние стыда. От их интеграции в личностное единство, от согласованности с ними отказываются, связь с ними совершенно прекращается («это не я, это кто-то другой»). Деперсонализация проявляется как следствие отказа, вытеснения и избегания стыда. Чего-то совершенно чуждого, отщепленного индивид не может больше стыдиться; эти инстанции не имеют более к нему никакого отношения<sup>4</sup>.

### Формы стыда

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

Например, Э. Штраус разделяет «скрытый» и «оберегаемый» стыд [Straus, 1960: 182], З. Неккель — социальный и телесный стыд [Neckel, 1991: 145]. Х. — П. Драйтцель к этим формам добавляет еще и «стыд идентичности» [Dreitzel, 1980: 162]. Ч. Мариауцоулз, с позиции поводов, различает «самопроизводный», «внешне производный» и «замещающий стыд» [Mariauzouls, 1996: 139]. Однако созданию таких форм и классов — за исключением подхода Мариауцоулза — мешает отсутствие четкого критерия различия, с помощью которого можно было бы выяснить, почему следует различать именно эти, а не другие формы.

Систематическое и обоснованное различение форм стыда можно провести только лишь, основываясь на способе человеческого существования. Стыд возникает из обстоятельства, что существование индивида дезорганизовано, и он переживает кризис своей идентичности. Его охватывает двойственность, он становится чужим самому себе. Внутренняя отчужденность, отсутствующее совпадение с самим собой может затрагивать все три сферы обитания человека: тело («внешний

<sup>3</sup>Я считаю, что между стыдом и диссоциативными процессами существует прочная связь. В случаях простых и кратковременных проявлений стыда процесс диссоциации протекает относительно мягко: вместе с другими индивид смеется над своим собственным промахом. Но травматические и продолжительные ощущения стыда нередко ведут к фрагментации личности» [Wurmser, 1998: 230].

<sup>4</sup> В качестве более радикального метода избавления от невыносимого стыда М. Хильгерс называет мысли о самоубийстве, с целью уничтожить части себя, провоцирующие стыд, или о членовредительстве [Hilgers, 1996: 270].

мир»), психику («внутренний мир») и социальный мир («окружение»). Ввиду того, что каждая из этих сфер проявляется в двойном аспекте — пронизанная духовно и в то же время содержащая аспекты, противящиеся духу, — единство индивида в трех ипостасях может принципиально придти в беспорядок.

Три различные формы кризиса идентичности типичны для человека и вызывают стыд тремя способами. Стыд может быть следствием вычленения и отчуждения какого-либо аспекта: телесного, психического или социального. На этом основании можно различать три формы стыда: телесный, психический и социальный стыд. Эти три формы имеют одну и ту же структуру, а отличаются лишь по виду наступившего кризиса идентичности.

### **Телесный стыд**

Телесный стыд вызывается кризисом идентичности, спровоцированным каким-либо телесным аспектом. Такой кризис индивид может, вообще, переживать потому, что его отношение к своему телу не унифицировано, а двойственно. Как эксцентричное, духовное существо индивид пронизывает свое тело, он внетелесная единица, выступающая посредником между собой и своим телом, состоящая со своим телом в некоем отношении ввиду того, что соблюдает по отношению к нему дистанцию. Тело соотносится с индивидом и воспринимается им как средоточие мира («пуп земли»). Посредством своего существования как тела человек обладает возможностями, которые отличают его от иных жизненных форм. В частности, человек в состоянии сознательно использовать свое тело как инструмент своей воли; он господствует над ним и контролирует его; он владеет своим телом. Однако индивид не в состоянии целиком разорвать телесную связанность. Тело как предмет относится к внешнему миру; на нем завершается духовность человека.

Тело как предмет предзадано духовности и представляет собой инстанцию сопротивления. Человек — это его тело, т. е. инертная телесная вещь, в которую он, в конечном счете, впадает. Связанный со своим телом, отданный в его распоряжение, индивид теряет господство и контроль над ним. И, напротив, тело противопоставляет себя воле человека и ее свободе в качестве помехи. Таким образом, с одной стороны, индивид, как существо духовное, от своего собственного тела отделен, с другой — он существо, находящееся в теле и с телом. Во-вторых, человек — это телесное существо, т. е. тело, поскольку он соотносен с ним как с чем-то данным<sup>5</sup>. Предметно и по обстоятельствам человек осознает свою телесность.

Из двойственного отношения к своему телу возникают два модуса владения телом: иной раз человек обладает своим телом («иметь тело»), иной — тело «владеет» человеком («быть телом»). Между двумя модусами его телесного существования человек обязан постоянно искать баланс, так как обладать двумя модусами в целом индивид не может<sup>6</sup>. Равновесие достигается в том случае, если человек как личность, т. е. духовно-душевное существо, носитель ответственности и субъект своей воли, своего тела, использует себя как средство и инструмент этой воли:

<sup>5</sup> Это удвоение человека в соотношении со своим телом Плеснер называет «реальным разрывом», его «сломленностью» [Plessner, 1982: 235].

<sup>6</sup> «Любая претензия физической экзистенции требует баланса Быть и Иметь, вовне и внутри» [Plessner, 1975: 241].

индивид владеет собой, своим телом «на данном ему уровне свободной власти распоряжения с помощью разума» [Plessner, 1975: 236]. Но в некоторых, как правило, редких ситуациях этого равновесия достигнуть не удается.

В этих случаях индивид как существо духовное капитулирует перед противоречием своего духа — своим телом. В индивидуальном единстве господствует беспорядок. Человек превращается лишь в свое тело, теряет господствующую дистанцию к нему и всецело подчиняется его господству. Из личностного единства выделяется телесный аспект, который обретает собственное существование и доминирование и диктует индивиду свою «волю». Человек становится «сам не свой».

Выделившийся аспект приводит индивида в целом в противоречие с самим собой. Ситуации стыда характеризуются посредством такой внутренней дезорганизации. Индивид опускается ниже «нормального» уровня владения телом, теряет контроль над каким-то своим телесным аспектом и более не определяет его функции. Индивид «раздваивается»: вместо духовного, владеющего своим духом и телом существа, неожиданно появляется неконтролирующий себя индивид, полностью «сведенный» к телу и зависящий от всяких его проявлений. Это зависимое существо и является человеком, но, в тоже время, таковым не является. Как некая целостность, он находится с выделенным аспектом в противоречии. Поскольку индивид соотнесен с ним, он с ним не совпадает, являясь чуждым ему. Тем не менее, он не перестает быть этим аспектом. Индивид — это телесное бытие, но не посредством духовной силы распоряжения, не посредством того, с помощью чего индивид представлен. Он это бытие лишь потому, что соотнесен с (телом-духом); но как таковой он ему чужд, отделен от него.

Тезис: «это я, но, тем не менее — не я» выражает отношение к этому аспекту. Индивид попадает в кризисную ситуацию — ситуацию стыда. В кризисы идентичности такого рода индивид может попадать по вине многочисленных телесных аспектов. Во-первых, индивид стыдится краткосрочной потери контроля над такими функциями тела, как: спотыкание, падение, оплошность, отрывка, наличие остатков пищи на лице, грязи на руках и ногах. Одежду и прическу также можно отнести к телесной идентичности; сбитый шов, стрелка на колготках или протертый рукав пиджака тоже могут вызывать стыд. Они провоцируют стыд лишь тогда, когда соотносятся с идентичностью индивида. Пример падения: вместо существа, владеющего своим телом, мы видим человека, потерявшего контроль над ним, «позволившего ему упасть». В этом случае личностное единство подверглось дезорганизации. Однако стыд возникает только тогда, когда это падение, помимо прочего, вызывает кризис идентичности. Это предполагает, в первую очередь, что за это падение индивид делает ответственным самого себя. Он не стыдится, если не воспринимает всерьез это падение (т. е. не выделяет) или, наоборот, рассматривает его как некую самопрезентацию (например, человек, считающий себя, в принципе, невнимательным, со слабым самообладанием, сразу же интегрирует это падение в свою личностную идентичность). В обоих случаях это падение не приобретает характер доминанты. Только если индивид это падение «вынужденно» приписывает на свой счет, его двусмысленное положение ввергает его в кризис идентичности и вызывает чувство стыда. Вследствие этого, индивид превращается в упавшее, не контролирующее себя существо — и в то же

время не является таковым, поскольку падение произошло чисто случайно, оно ему чуждо и нерепрезентативно для него как существа духовного. «Это я, но, тем не менее — не я» — такой девиз свойственен упавшему индивиду. Тем самым он находится в типичном для стыда кризисе идентичности.

Кроме того, индивид стыдится продолжительной потери контроля над своим телом, над такими его проявлениями, как: телесные повреждения, обезображивающие болезни, излишний вес, эстетические изъяны, функции выделения или сам факт старого и болезненного тела. Только в этих случаях эти проявления приобретают доминантный характер, обособливаются, взрывают целостность личности и вызывают типичный для стыда кризис идентичности.

Здесь особенно заметно отличие от антропологического обоснования стыда М. Шелера. У него духовность и телесность в принципе находятся друг с другом в противоречивых отношениях — в той степени, в какой тело противопоставлено принципу духовности. Тем самым, тело само по себе становится поводом стыда. Если для обоснования стыда, в качестве теоретического фундамента, избирается антропология Плеснера, то отношения между духом и телом и, тем самым, роль тела как повода к стыду выглядят более дифференцированно. По Плеснеру, индивид со своим телом, представляет, как правило, некое единство и пронизывает его духовно, используя его для своих целей. Стыд вызывается, в первую очередь, посредством необычных констелляций в рамках отношения индивида к своему телу, с помощью особого телесного модуса [Plessner, 1982: 210].

### **Психический стыд**

Психический стыд вызывается в результате кризиса идентичности, связанного с психическим аспектом. Опять-таки, индивид может столкнуться с таким кризисом потому, что отношение к его психике, к тому, «что он есть по своей сути», — двойственно.

По Плеснеру, внутренний мир психики проявляется в двойном аспекте: «как душа и как переживаемое». Под «душой» он понимает «данную действительность задатков переживаемого», т. е. «переживаемую действительность собственной самости здесь и сейчас» [Plessner, 1975: 296]. Оба аспекта влияют друг на друга: то, как индивид переживает нечто, зависит от его задатков; задатки реализуются в переживаниях и носят на себе их отпечаток.

Как эксцентричное, духовное существо индивид пронизывает теперь не только свое тело, но и психику. Как внепсихическое существо он моторикой опосредует отношения тела и психики. Это ведет к тому, что индивид не только сам — психика, но и обладает ею; он не растворяется в психическом, а в состоянии с определенной дистанции воспринимать свою психику и ее формировать<sup>7</sup>. Человек — то, что ему дано в психической реальности в виде задатков, чему он подчинен. Но, переживая события, он распоряжается этим как духовное, опосредующее существо; он обладает собой в рефлектирующем переживании, в рефлексивных актах воспоминаний.

<sup>7</sup>Его внутренний мир предстает человеку как «присутствующее в себе и в предметности, как освоенная и воспринятая реальность» [Plessner, 1975: 296].

Что касается двойной аспектности психики, то речь идет о двух разных модусах (само)обладания. В модусе психики *Быть* человек чувствует свои переживания, страдает из-за них, т. е. преодолевает их. Но как существо духовное он получает контроль над своими задатками и переживаниями, овладевает ими, формирует и преобразует их. То, чем человек является, он может определять сам. Эти две составляющие образуют внутренний мир индивида: переживания, бессознательные процессы, темперамент, врожденные черты характера — и все, что можно считать данным, и то, что этому противостоит: расчетливость, аналитичность, наблюдательность и рефлексивность. «Это и есть двойная аспектность между необходимостью, принуждением и свободой и спонтанностью» [Plessner, 1975: 299].

Как двойная аспектность тела, так и двойная аспектность внутреннего мира индивида требуют постоянного равновесия модусов психики *Иметь* и *Быть*. Обладая эксцентричной сущностью, психическая экзистенция человека тоже разбалансирована; она проявляется не только как душевная наличность в наивном переживании, а постоянно двойится<sup>8</sup>. Равновесие достигается тогда, когда индивид устанавливает прочную связь со своим внутренним миром, преобразовывает его и подчиняет своей воле, делая себя тем, кем он быть хочет.

Но и здесь, в сравнительно редких ситуациях, равновесие установить не удастся. В этих случаях индивид, не в состоянии противостоять давлению своей психики, прекращает свое сопротивление ей. Тогда он подчиняется своим врожденным качествам и плывет, так сказать, по волнам своих наивных переживаний. Из личностного единства выделяется психический аспект и, начиная жить собственной жизнью, доминирует над индивидом, который становится «другим себя». Этим характеризуются ситуации стыда. Этот аспект взрывает личностное единство. Вследствие этого индивид, опять-таки, опускается ниже своего «нормального» уровня, ниже своих способностей: он более не в состоянии формировать себя. Индивид «раздваивается». Как некая целостность, он вступает в противоречие с выделившимся психическим аспектом. Индивид не совпадает с ним, им не покрывается, ощущает его чем-то чуждым, а себя не представленным им. Тем не менее, он осознает его как элемент своей характеристики, т. е., все-таки, чем-то своим.

Это «классическая», характерная для стыда, амбивалентная ситуация. Отношение человека к выделившемуся аспекту выражается фразой: «Это я, но это и не я». Такие, вызывающие стыд, кризисы идентичности могут провоцироваться многочисленными психическими аспектами. Опять-таки, как краткосрочная потеря контроля — возбуждающая мысль, чувство страха, любви или ненависти — может провоцировать чувство стыда, так и присущие индивиду психические черты — определенно выраженный тип темперамента (холерик, меланхолик) или определенные черты характера (трусость, слабоволие, жадность, стеснительность) — тоже могут иметь схожее действие.

Но, опять же, они не сами по себе вызывают стыд, а только тогда, когда амбивалентным образом соотносятся с идентичностью. Например, то обстоятельство, что

<sup>8</sup>—это не совпадает с тем, что он есть: этот темперамент, эта одаренность, этот характер, насколько человек от них дистанцируется, предстают ему как данное бытие. Они достались ему неожиданно, и он осознает их неожиданность и должен либо быть их господином, либо нет» [Plessner, 1982: 160].

человек струсил и чего-то испугался, не вызовет чувства стыда, если ему, да и не только ему, и без того известно, что он труслив. Это чувство вызывает кризис идентичности лишь в том случае, если трусость ощущается чем-то противоречащим тому, чем «в нормальном состоянии» является индивид. Только на фоне мужественной и самоопределяющейся личности трусливый поступок, как и повторяющаяся трусость, рассматриваются как нежелательная черта характера, способствующая потере контроля и противоречащая духовности человека, а потому являющаяся поводом для стыда. Человек является трусливым существом — и в тоже время нет, если это для него нерепрезентативно, если он не рассматривает этот поступок или качество как свойственный и характерный ему. Индивид впадает в состояние трусости и, так сказать, заполняется им. Его явная двойственность делает его чуждым самому себе. «Это я, но это и не я» — такова позиция индивида по отношению к своей трусости. Тем самым, человек находится в типичном для стыда кризисе идентичности.

Также психический стыд возникает из нетипичного отношения человека к одному из своих психических аспектов. В фазе стыда реализуется возможность того, что индивид не совпадает с тем, что он думает, чувствует или желает, с тем, что он есть по своему характеру, он воспринимает эти думы, чувства и желания как не свойственные ему, как чужие. В этом случае, он — это его психика, и ему «стыдно нести остаток души» [Plessner, 1982: 65].

### Социальный стыд

Стыд может вызываться и кризисом идентичности, спровоцированным социальным аспектом. Причина таких кризисов в том, что и к своей социальной экзистенции человек имеет двойственное отношение. Основой такой двойственности является дальнейшая аспектная двойственность человека. Будучи существом эксцентричным, человек осознает не только себя как Я, но и саму инстанцию «я» вообще. Это дает ему возможность, признавать и в других определенное «я» и, равным образом, эксцентрично позиционированное духовное существо. На этом основании, он может вступать в реальные отношения с другими; он становится существом социальным и живет в социальном мире. Наряду с телесной и психической экзистенцией, он обретает и социальную.

Являясь существом социальным, человек выступает не как своеобразный отдельный индивидуум, а как то, в чем он равен другому. Понятно эта общая экзистенция выражается как «социальная роль» (хотя полностью ей не соответствует). Понятие «роль» охватывает большее число уровней. Под «ролью» понимается то, кем является индивид по факту своего рождения и обстоятельствам в рамках социума: имя статус, общее положение в социальной структуре<sup>9</sup>. Но «роли» — это также целая связка поведенческих ожиданий, состоящих из специальных норм. Они соотносятся, в первую очередь, не с конкретными индивидами, а с обладателями определенных социальных позиций. Однако их должны воспринимать индивиды, а сами роли должны быть в полном соответствии исполнены<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Плеснер именует это «элементарной ролевой ответственностью» [Plessner, 1982: 230].

<sup>10</sup> Плеснер называет роли в качестве «социального функционального элемента» [Plessner, 1982: 229].

Этот момент восприятия и освоения показывает, что человек не идентифицирует себя со своей ролью, со своей общесоциальной экзистенцией. Носители ролей, их исполнители отличаются от общих ролевых фигур, которые они воплощают. Ввиду того, что человек — существо духовное, он не растворяется ни в своей социальной экзистенции, ни в своей социальной роли<sup>11</sup>. Поэтому отношение человека к роли всегда двойственно. Как существо духовное, он обладает своей ролью. Внесоциальным образом человек отделяет себя от своей социальной экзистенции. Экцентричность способствует тому, что человек к своей роли находится в каком-то отношении. Дистанцируясь от нее, он овладевает ею и формирует ее по своей воле, потребностям, приспособливает ее к себе в собственных интересах и в соответствующей ситуации. В этом случае, роль — это не столько нечто данное, сколько то, что играют и чем жонглируют. Такое свободное обращение подразумевает, что выбор ролей производится самим индивидом.

Тем не менее, человек не в состоянии полностью освободиться от своей социальной связанности. Эти роли в виде более или менее жестких форм даны духовному миру индивида. Они определяются совершенно определенными нормативными ожиданиями, которые индивид должен принять и которым он должен соответствовать. Поэтому они суть рамки, ограничивающие различные типы поведения и, в случае необходимости, оказывающие им сопротивление. Человек — это его роль. Если исчезает внутренняя дистанция, он «сводится» к ней. «Социальное происхождение и принадлежность, желаемые образы и предрассудки, конфессиональные ориентации семьи и школы, политические предпочтения и стиль жизни в целом — сети возможностей индивидов» [Plessner, 1975: 198]. Эти возможности они реализуют с учетом ролевого планирования. Как таковой индивид несвободен от своей роли.

Ввиду того, что индивид далеко не просто согласуется со своей ролью, ввиду его двойственного отношения к ней, он вначале должен установить равновесие между собой и этой ролью. Это предполагает, во-первых, что индивид знает свою роль, как и связанные с нею поведенческие ожидания. Кроме того, ему известен репертуар исполнения роли, и он свободно им владеет. Чтобы установить равновесие между своим внутренним миром и ролью, индивид как существо духовное должен познать суть этой роли и держать ее под контролем. Достигается это равновесие, т. е. исполнение роли, в том случае, если она ощущается не как нечто внешнее и чуждое, лишь представленное. Для уравновешенного гармоничного отношения к роли индивид обязан сделать ее действительно своей, идентифицировать себя с ней, сжиться с ней. Равновесие достигается, если индивид использует роль как шанс быть самим собой или стать таковым. Это достигается в том случае, если установки, которые он имеет по отношению к определенной роли, согласуются с установками по отношению к самому себе<sup>12</sup>. В этом случае

<sup>11</sup> Однако, в соответствии со своей психикой и телом, человек — своеобразный, незаменимый индивидуум, отличный от своей общей заменимой социальной сущности как роли. Для этой различимости Плеснер применяет термин «индивидуальное я» и «общее я» [Plessner, 1982: 300].

<sup>12</sup> Но равновесие соответствия роли может существовать и на контролируемой дистанции к ней. Как раз, от нелюбимых ролей можно «избавляться» В этой дистанции может содержаться нечто успокаивающее и облегчающее, поскольку мы не обязаны идентифицировать себя с ролью («Тот, который играет эту роль — не я; я и вовсе не должен



индивид, с помощью роли, получает действительную социальную идентичность: место в социальной структуре, рамки своего поведения и взаимопонимания, ориентации и положение в социальном общении. С помощью роли он становится для Другого определенным «кем-то».

Обычно индивид настолько соответствует своей роли, что он даже не замечает, что он вообще играет какую-то роль: он срастается с ней. Но в сравнительно редких ситуациях такое гармоничное слияние индивида с ролью разрушается. Индивид более не в силах составлять противовес роли и теряет господствующую дистанцию к ней. Болезненно человек наталкивается на границы его свободной (духовно определяемой) игры ролей, он отбрасывается назад к его предзаданной роли, к связанному с ней типу поведения. Индивид более не играет данную роль и не обладает ею, она односторонне определяет, как человек должен себя вести. Если роль воспринимается как принуждение, требование, индивид становится «сам не свой», посредством роли он отчуждается сам от себя<sup>13</sup>. В этом случае он не в состоянии идентифицироваться с этой ролью, срастись с нею. Роль остается как бы наложенной извне, чужой. Связанные с ролью ожидания более не являются ожиданиями индивида. Как таковая роль выделяется из личностного единства и живет своей жизнью. Роль становится «другим самого себя»<sup>14</sup>.

В таких ситуациях нарушается упорядоченное отношение индивида к роли. Выделенный аспект взрывает личностное единство. Индивид опускается ниже своего «нормального» уровня и «нормальных» способностей. Он как бы раздваивается: на «нормального» субъекта как духовного существа, с одной стороны, и существа, «слившегося» со своей социальной ролью, с другой. С выделившимся аспектом индивид впадает в противоречие. Индивид является этой его ролью, однако не по своей воле, а вследствие лишь того, что ему эта роль навязана, что она должна быть его. Поэтому человек отделен от своей роли, она чужда ему, он не чувствует себя ею представленным. По отношению к ней индивид развивает типичное для стыда амбивалентное отношение: «Это я, но, тем не менее, и не я». Подходя к границам внутреннего совпадения с одним из своих социальных аспектов, индивид ощущает стыд<sup>15</sup>.

---

быть им»). Однако, чем важнее и значительнее роль для индивида, чем больше она его поглощает, — тем меньше он может держать дистанцию, тем больше потребность идентифицировать себя с ней.

<sup>13</sup> Психологами установлено, что, будучи обязанным исполнять нелюбимую им роль, человек может заболеть; среди прочего такая роль может вызывать нарушения идентичности, а порой и ее разрушение [Barhdt, 1990: 80].

<sup>14</sup> Выделение роли из личностного единства может быть обусловлено разными причинами. Обычно, это следствие принятия таких ролей, которые индивиду, так или иначе, были навязаны и от которых он не может отказаться и освободиться. Обычно, чужой роль становится в том случае, если индивид, вследствие отсутствующих у него способностей, не может оправдать поведенческие ожидания. Чужой роль может стать и если ее ожидания связаны с репрессией или должны реализоваться посредством применения внешних санкций. В обоих случаях, роль становится навязанной и тягостной. Но она может быть чуждой также и в случае конфликта идентичности личности. В этом случае, роль «не скроена» по человеку, между его собственными установками и ролью существует явное противоречие. Причиной тому может служить конфликт самопонимания (являющегося, как правило, следствием прошлого ролевого опыта) с новыми требованиями роли. Однако, по сути, и внесоциальные части индивида могут находиться в конфликте с ролью, в той мере, в какой он сам себя как физическую и психическую экзистенцию отличает от общего ролевого Я.)

<sup>15</sup> Соответственно, Рауб указывает на то, что стыд именно тогда исчезает, когда удалено противоречие между индивидом и обществом, когда общественные идеалы соответствуют «естественным претензиям индивидов» [Raub, 1997: 41].

Социальные проявления стыда могут возникать посредством многочисленных социальных аспектов. Долговременные социальные характеристики, неподвластные индивиду, могут вызывать стыд; например, неправильно и плохо оцененное место в социальной структуре, принадлежность к более низкому социальному слою, к считающейся неполноценной расе (по цвету кожи), или подданству, или религиозному меньшинству (иудейское вероисповедание). Часто провоцируют стыд роли, связанные с плохим социальным статусом и престижем, например, безработный или эмигрант. Но и кратковременная потеря контроля над социальными аспектами может послужить поводом к возникновению стыда.

Особенно большой простор нарушение ролевых норм открывает для феноменов стыда<sup>16</sup>. Опять-таки, стыд возникает тогда, когда индивид совершенно амбивалентно приписывает выделившийся аспект своей идентичности. Например, принадлежность к низшему социальному слою, сама по себе, не является поводом для возникновения чувства стыда. Оно возникнет лишь при условии, если индивид сам себя посчитает ответственным за это. В дальнейшем, это должно соответствовать идентичности индивида, «собственно» принадлежать тому или иному слою. (Это имеет место, если индивид пережил социальное падение или находится в продолжительном тесном контакте с представителями более высокого социального слоя). Только на фоне принадлежности к более высокому слою или права принадлежать к нему реальное социальное положение может стать внутренним противоречием и проблемой идентичности. Только тогда двусмысленное положение индивида становится проблемой идентичности и вызывает стыд. В этом случае, индивид является представителем своего социального слоя или группы и, в тоже время, не является таковым, в той мере, в какой он не сам избирает свою принадлежность, она ему навязывается. Членство в ней ему нежелательно, и индивид не чувствует себя представленным ею. Принадлежит к этому слою, он, по сути, является ему чуждым. «Это я, но это и не я» — вот позиция такого индивида по отношению к своему социальному слою или группе. Тем самым, он находится в типичном для стыда кризисе идентичности<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ролевые ожидания становятся ролевыми нормами в том случае, если связанные с ролевыми позициями схемы действий становятся нормативно обязательными. Общие нормы и ценности, принимаемые индивидом и регулирующие его поведение, не полностью совпадают с ними ввиду того, что ролевые нормы значимы лишь для обладателей одной из специфических позиций, т. е. являются сугубо специальными, в то время как социальные нормы — значительно более общего плана. Нормы имеют значимость и там, где индивидов не рассматривают как специфических носителей ролей. Они устанавливают типичное действие, которое в определенном случае должно быть успешным. Однако, как правило, общие социальные нормы и нормативные ролевые ожидания согласуются между собой. Еще более общими являются ценностные представления общества, у которого отсутствует ситуационно обусловленная спецификация норм. Наличие таких общих ролей и ценностей вне рамок ролевых норм указывает на то, что социальная экзистенция человека не полностью растворяется в его бытийствовании как роли. Тем не менее, стыд могут вызывать не только ролевые нормы, но и общие социальные нормы и ценности, если индивид вошел с ними в противоречие.

<sup>17</sup> Э. Эриксон, помимо прочего, на примере афро-американцев описывает кризис идентичности, вызываемый цветом кожи. Факт наличия черной кожи значит для них нечто, что «некоторым менее удачливым назначено судьбой в форме недосмотра или наказания. В более или менее артикулированном виде этот фактор имеет форму недостатка. Афро-американец чувствует себя вынужденным идентифицироваться со «своими плохими фрагментами идентичности и рисковать потерять все то, что принадлежит „американской мечте“». Стыд может быть возможностью реагировать на подвергающееся опасности чувство идентичности [Erikson, 1973: 239].

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

### **Список литературы**

*Anders G.* Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München, 1980.

*Bahrndt H. P.* Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen. München, 1990.

*Bastian T.* Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten. Göttingen, 1998.

*Bernet R.* Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert. Stuttgart, 2000.

*Bologne J.-C.* Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls. Weimar, 2001.

*Darwin Ch.* Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier. Düsseldorf, 1964.

*Dreitzel H. P.* Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Eine Pathologie des Alltagslebens. Stuttgart, 1980.

*Elias N.* Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/Main, 1991.

*Erikson E. H.* Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders. : Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/Main, 1973.

*Fuchs Th.* Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart, 2000.

*Heller A.* Theorie der Gefühle. Hamburg, 1980.

*Hilgers M.* Scham. Gesichter eines Affekts. Göttingen ; Zürich, 1996.

*Kühn R., Raub M., Titze M. (ed.)* Scham — ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven. Opladen, 1997.

*Lewis M.* Scham. Annäherung an ein Tabu. Hamburg, 1993.

*Mariauzouls Ch.* Psychophysiologie von Scham und Erröten. Zürich, 1996.

*Neckel S.* Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt ; New York, 1991.

*Plessner H.* Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. *Plessner H. Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur.* Frankfurt/Main, 1982.

*Plessner H.* Zur Anthropologie des Schauspielers. Stuttgart, 1982.

*Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin ; New York, 1975.

*Rausch A.* Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand. *Ethik und Sozialwissenschaften.* 2001. N 12. Heft 3.

*Sartre J.-P.* Das Sein und das Nichts : Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg, 1993.

*Scheler M.* Über Scham und Schamgefühl. Bern 1957.

*Schorn A.* Scham und Öffentlichkeit. Genese und Dynamik von Scham- und Identitätskonflikten in der Kulturarbeit. Regensburg 1996.

*Seidler G. H.* Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham. Stuttgart 1995.

*Simmel G.* Schriften zur Soziologie. Frankfurt/Main, 1992.

*Straus E.* Die Scham als hysteriologisches Problem. Berlin ; Göttingen ; Heidelberg, 1960.

*Wurmser L.* Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. Berlin, 1998.