

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*А.В. Прокофьев*

### ЭТИКА И ПСИХОЛОГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СТЫДА)

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

В статье проведена проверка обоснованности различных подходов к взаимодействию психологических и этических исследований моральных феноменов. Такое взаимодействие рассматривается в этике как а) разрушительное для моральной философии, б) малопродуктивное для создания теоретического описания морали, в) ведущее к взаимному обогащению сторон и коррекции их методологических установок. Непосредственной основой оценки являются психологические и этические исследования стыда. Автор кратко реконструирует два основных варианта интерпретации этой эмоции в психологии. Сторонники первого варианта усматривают в стыде такую форму эмоционально нагруженного самоосуждения, которая опирается на реальную или воображаемую внешнюю оценку (требует присутствия другого). Сторонники второго отождествляют стыд с таким самоосуждением, которое ориентировано на свойства личности нарушителя нормы, а не на последствия его поступков. На фоне этой реконструкции автор прослеживает, каким образом психологические исследования стыда могли бы использовать ресурсы этического анализа смысла морали и содержания отдельных моральных концептов, а этические исследования могли бы, опираясь на психологию морали, избавиться от субъективизма в создаваемом ими видении общераспространенных форм морального опыта. Такое сотрудничество возможно как по вопросу о демаркации стыда и вины (здесь оно позволяет увидеть в стыде двухфокусную эмоцию), так и по вопросу об их оценке в качестве средств реализации морального идеала (здесь оно позволяет контрастно представить взаимодополнительный характер вины и стыда). Эти выводы свидетельствуют в пользу третьего из указанных выше подходов к взаимодействию этики и психологии.

**Ключевые слова:** мораль, этика, психология, моральные эмоции, стыд, вина, автономия, гетерономия, адаптивность

**Для цитирования:** Прокофьев А.В. Этика и психология (на примере исследования стыда) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 5–21.

В отношении вопроса об оптимальных способах взаимодействия этики и психологии морали существуют разные мнения. Некоторых философов такое взаимодействие скорее настораживает, чем привлекает. Они рассматривают его в качестве своего рода скользкого склона, ведущего к размыванию

собственно философского взгляда на моральные феномены, к потере уникального ракурса, связанного со способностью метафизически мыслящего теоретика подниматься над эмпирическим содержанием переживаний моральных деятелей, нравов и образцов межличностной коммуникации. Даже исходная установка психологии морали на поиск закономерных механизмов, действующих в сфере морального поведения и вынесения моральных оценок, может восприниматься в качестве радикально противостоящей основной интенции философа, пытающегося помыслить мораль. Тот рассматривает ее в перспективе свободно поступающего субъекта и тем самым выводит из области причинно-следственных зависимостей, исследуемых позитивными науками о человеке<sup>1</sup>.

Другие специалисты по этике считают данные, полученные психологами в результате экспериментальных исследований, избыточными для постановки и разрешения большинства вопросов философии морали. Каждый философ, по их мнению, несет в себе собственную лабораторию, позволяющую ему исследовать моральные феномены. Он является обладателем морального мотива, что позволяет ему квалифицированно обсуждать специфику морали в сравнении с другими формами оценки и духовного освоения мира. Он имеет частные моральные интуиции, что позволяет ему переходить в область нормативной этики либо в качестве исследователя особой реальности (реальности ценностей и требований), либо в качестве специалиста по согласованию нормативных убеждений. Психология всего лишь указывает ему на психофизический базис всего того, что он уже знает и с чем успешно работает без дополнительной информации<sup>2</sup>. Обратное влияние (влияние этики на психологические исследования) внутри этих двух позиций тоже находится под вопросом.

Однако в этике существует и другой, гораздо более оптимистичный взгляд на проблему. Он исходит из потребности обеих сторон во взаимодействии друг с другом и прочерчивает направления их взаимного обогащения. В российской этической теории этот взгляд был обоснован и в определенной степени реализован Р.Г. Апресяном. Он предположил, что с помощью психологии можно убедительнее представить включенность морали в индивидуальный, коммуникативный, социальный опыт и раскрыть различные аспекты такой включенности. Обращение к результатам психологических исследований, по его мнению, могло бы стать противовесом стремлению абсолютизировать специфичность морали и интерпретировать такую специфичность метафизически. А в более общем контексте психологические данные могли бы стать основой для «критического испытания» любых теоретических моделей моральных феноменов, вырабатываемых этикой. С другой стороны, выводы этических исследований могут быть полезны для представителей самих эмпирических наук, изучающих мораль, поскольку они довольно часто не обращают сколько-нибудь пристального внимания на выбор

<sup>1</sup> К примеру, у А.А. Гусейнова взаимодействие моральной философии и психологии оказывается заблокировано кантианским по своим истокам выведением моральных оснований действия за пределы его «субъективных причин» (Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 13).

<sup>2</sup> Хорошим примером этого подхода является позиция Л.В. Максимова, который рассматривает мораль как «социально-психологический (по своему происхождению и субстрату) феномен», но для реконструкции этого феномена не нуждается в выводах психологов (Максимов Л.В. Феномен морали: аналитические этюды. М., 2020. С. 60).

используемого ими обобщенного понимания самой морали, отдельных ее ценностей и процесса их реализации в обществе и индивидуальном поведении. В итоге теоретические основания изучения морали в психологии нередко оказываются тривиальными или предвзятыми, чего можно было бы избежать на основе учета результатов концептуально-аналитической работы, проведенной философами<sup>3</sup>. Зафиксировав потребность психологов и этиков друг в друге, Апресян предположил, что для продуктивного сотрудничества и те и другие должны существенно скорректировать свои методологические установки. Моральным философам придется мыслить о морали «конкретно, ситуативно, релевантно коммуникативным и интерактивным задачам». А психологам морали придется «выйти за рамки здесь-и-сейчас взаимодействия, непосредственной целесообразности, практичности» и исходить в своих исследованиях из этико-философского понимания морали<sup>4</sup>. Естественно, что при этом психологи не могут быть пассивными реципиентами философских теоретических моделей и неизбежно вовлекаются в их уточнение, развитие, коррекцию и критику. Именно так, по убеждению Апресяна, может быть создано междисциплинарное единство философских и психологических исследований морали.

Принимая в целом проект сближения и сотрудничества психологии и этики, предложенный Апресяном, я бы добавил одно соображение, которое является решающим для замысла данной статьи. Этика не только дает целостное и комплексное описание морального опыта, но и осуществляет оценку и критику тех конкретных форм, которые этот опыт принимает. Оценка и критика опираются на определенное понимание общего смысла или назначения морали. Таким образом, этика совершает челночное движение – от реалий морального опыта к теоретическим обобщениям и обратно от теоретических обобщений к придиричивому критическому анализу ценностно-нормативных представлений, а также индивидуально-психологических, коммуникативных, институциональных систем их практической реализации. Данные психологических исследований играют важную роль как в прямом, так и в обратном движении этической мысли. Психология предоставляет этике материал, уточняющий картину морального опыта в целом и взаимосвязей между его элементами. Она не позволяет этику идти на поводу у своих личных впечатлений и общераспространенных убеждений, которые часто оказываются предрассудками. Психолог, со своей стороны, должен понимать, что он исследует совокупность явлений, которые представляют собой частные реализации идеи морали – реализации более или менее удачные, часто функционально дублирующие друг друга и выполняющие свои функции с разной степенью эффективности. Он должен исходить из того, что в реальном моральном опыте нет предустановленной гармонии, но существуют направления и перспективы гармонизации. Такой теоретической рефлексивности может способствовать использование результатов работы коллег, принадлежащих к этическому цеху, под которыми я понимаю не только современных исследователей, но и классиков этической мысли.

<sup>3</sup> Апресян Р.Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Часть I // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 43–44.

<sup>4</sup> Апресян Р.Г. Концепция социально-эмоционального обучения и задачи морального воспитания // Вопросы психологии. 2019. № 1. С. 37.

В данной статье я хотел бы проиллюстрировать проблемы, связанные с взаимодействием этики и психологии на примере одного предмета их перекрестного интереса – моральной эмоции стыда или, вернее, того довольно сложного комплекса индивидуальных свойств, который принято называть стыдом. При этом я буду обсуждать только те формы стыда, которые связаны с поступками, нарушающими ядерное нормативное содержание морали. Оно задано императивом содействия благу другого, который вытекает из убеждения в равной неинструментальной ценности каждого человека и конкретизируется в виде требований невреждения, честности, помощи и заботы. За пределами моего рассуждения, таким образом, окажутся те проявления стыда, которые привязаны к периферийным для морали требованиям – тем, которые регулируют поведение, прямо не затрагивающее интересы и потребности другого человека. Таков во многом феномен полового и телесного стыда, который я выношу за скобки вместе с попытками философов интерпретировать стыд как таковой по образцу его проявлений, связанных с телесностью и сексуальностью.

### **История психологических исследований стыда (краткий обзор)**

Для психологической науки до определенного момента доминирующей моделью понимания стыда была та, которая сложилась в западной философской традиции еще до того, как психология стала самостоятельной дисциплиной. Стыд в рамках этой модели понимался как болезненная реакция нарушителя нормативных стандартов на негативную оценку или на возможность негативной оценки со стороны других людей. В позднейшей, уже критически настроенной к такой интерпретации литературе она получила название социализированной или экстернализованной.

Социализированная или экстернализованная интерпретация стыда отчетливо представлена у Аристотеля в «Никомаховой этике» и «Риторике», позднее она преобладает в средневековых и новоевропейских классификациях страстей. В современную психологию и социологию эмоций социализированная/экстернализованная модель пришла через историко-культурологическую типологию «культур вины» и «культур стыда», в которой была зафиксирована антитеза этих двух переживаний как, соответственно, автономной и гетерономной реакции деятеля на нарушение нормы. Хотя есть и другие «входы». По всей видимости, линия, ведущая от Чарльза Кули к Ирвину Гофману, независима от работ Маргарет Мид и Рут Бенедикт. Если в центре внимания социолога или социального психолога находятся механизмы представления себя другим, то понятие стыда заведомо оказывается для него центральным. Образцовым проявлением обсуждаемой модели в современной социально-психологической мысли является описание стыда Томасом Шефом: универсальный «моральный гироскоп», который посредством негативных переживаний, вызванных реальной или возможной реакцией окружающих на тот или иной поступок, сообщает индивиду о том, что система его социальных связей находится под угрозой<sup>5</sup>.

Однако в середине XX в. в психологии начинает вызревать альтернатива этому мейнстримному пониманию стыда, у которой почти нет precedентов

<sup>5</sup> Scheff T.J. Shame in Self and Society // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 254–256.

в истории этики и философского анализа страстей и аффектов. Различие между виной и стыдом для сторонников этой альтернативы состоит не в автономном или гетерономном характере негативной самооценки, а в ее объекте. Эта интерпретация появляется у фрейдистов 1950-х гг. и развивается в работах Хелен Блок Льюис и Джун Тэнгни. Специфику стыда для них задает сосредоточенность нарушителя на своей личности, а специфику вины – на своем поступке. Фактор присутствия осведомленного другого (реального или воображаемого) не является при этом необходимым ни для вины, ни для стыда. Если фрейдист Герхарт Пайерс просто совместил два обсуждаемых Фрейдом явления – идеальное Я и сверх-Я – в рамках единой теоретической схемы, а стыд и вину начал рассматривать как два связанных с ними механизма дисциплинирования низших психических инстанций, то Льюис и Тэнгни ввели в оборот широкий эмпирический материал, подтверждающий тезис о разнице фокусов самооценки<sup>6</sup>. Тэнгни, например, изучала ответы испытуемых на вопрос о том, какие обстоятельства могут предотвратить переживание вины и переживание стыда. В случае стыда преобладающим ответом было «если бы я был другим», в случае вины – «если бы я действовал иначе».

В рамках этой десоциализированной и интернализированной интерпретации стыда возникает попытка показать его фатальные недостатки в сравнении с виной. Систематически она была осуществлена Тэнгни. Стыд был охарактеризован ею как безобразная, опасная и разрушительная (обобщающий термин – неадаптивная) эмоция. Подытожить ее критику стыда можно в виде следующих утверждений.

1. *Стыд способствует депрессии.* Многие из признаков депрессии, входящих в ее клиническую картину, непосредственно присутствуют в описании стыда, предложенном Тэнгни. Таковы переживание собственной никчемности и радикальное снижение самооценки. Разрушение способности получать удовлетворение от жизни и снижение интереса к ней (еще две составляющие симптоматики депрессии) лишь подразумеваются этим описанием. Предельными точками в развитии этих тенденций становятся жизненная пассивность и суицидальное поведение.

2. *Стыд подавляет эмпатические реакции.* Человек, испытывающий стыд, настолько погружен в себя, настолько сконцентрирован на своем теряющем ценность Я, что происходящее с другими перестает его интересовать. Страдания и лишения окружающих становятся для него призрачными и безразличными. Вина в этом отношении оказывается полной противоположностью. Чувствующий свою вину деятель изначально сосредоточен на причиненном другому страдании или вреде, что подталкивает его к тому, чтобы видеть ситуацию глазами другого, а в итоге – воспринимать страдание другого как их общее.

3. *Стыд затрудняет совершение тех действий, которые смягчают или устраняют причиненный вред.* Вина способствует публичному признанию деятелем ответственности за совершенное, обращению к пострадавшему с просьбой о прощении, совершению действий, которые могли бы как-то скомпенсировать потери пострадавшего. В свою очередь, стыд, который

---

<sup>6</sup> См.: Piers G. Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study // Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. N.Y., 1953. P. 15-55; Lewis H.B. Shame and Guilt in Neurosis. N.Y., 1971; Tangney J.P., Dearing R.L. Shame and Guilt. N.Y., 2002.

раскрывает нарушителю нравственную негодность его личности, блокирует все эти линии поведения. С одной стороны, их реализация просто не может дать нарушителю уверенности в коренном изменении его личности. С другой стороны, предполагаемый ими контакт с людьми, знающими о нарушении, заставляет нарушителя вновь и вновь «являть миру» свою отвратительную личность.

4. *Стыд подстегивает гнев и агрессию.* Переживание стыда связано с желанием скрыться, замкнуться в себе, выйти из любых форм коммуникации с жертвой нарушения и другими людьми. Однако стыдящийся человек заведомо не способен это желание удовлетворить. Он продолжает взаимодействовать с осведомленными окружающими, и его личность остается открытой для их суждений. Отсюда следует раздраженная и гневная реакция на их присутствие. Кроме того, переживание стыда настолько тяжело и безысходно, что заставляет нарушителя переносить осуждение с себя на другого (часто – на жертву нарушения). В результате другой превращается для нарушителя в обидчика, который заслуживает воздаяния, в «законный» объект для праведного гнева, оскорблений и даже насильственных действий.

5. *Стыд не способствует улучшению морального характера.* Избавление от стыда потребовало бы скачкообразного изменения личности, а оно, как правило, невозможно. Тэнгни замечает, что лишь люди с беспрецедентной силой духа и высочайшей цельностью личности могут меняться в лучшую сторону на основе данной эмоции. Для большинства индивидов те удары, которые стыд наносит их Я, крайне опасны, предельно болезненны, но совершенно бесполезны.

На основе этих аргументов Тэнгни предложила осуществить масштабный проект преобразования морального опыта, а также воспитательных и пенитенциарных практик общества, состоящий в переориентации самой по себе моральной самооценки и способов ее использования социальными институтами со стыда на более «адаптивную» вину<sup>7</sup>.

Однако в 2000-х гг. представление о стыде, сконструированное Тэнгни, было оспорено в двух направлениях. Во-первых, был проведен ряд эмпирических исследований, которые указывают на то, что независимость стыда от образа осведомленного другого является преувеличением<sup>8</sup>. Во-вторых, было продемонстрировано, что стыд, если он не превратился в доминанту характера, порождает не замыкание в себе и стремление скрыться, а попытки восстановить положительное отношение к собственной личности за счет просоциальных действий. При этом в отличие от вины, которая меняет поведение лишь по отношению к тем, кто пострадал от нарушения, стыд увеличивает вероятность того, что нарушитель будет воздерживаться от причинения вреда и незнакомым ему людям (выводы Илоны Де Хуге, Сигера Бройгельманса, Марка Зиленберга)<sup>9</sup>.

Какими на фоне этой краткой истории психологических исследований стыда видятся отношения между этикой и психологией? Попробую предста-

<sup>7</sup> См.: *Tangney J.P., Dearing R.L.* Shame and Guilt.

<sup>8</sup> См.: *Smith R.H., Webster J.M., Parrott W.G., Eyre H.L.* The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt // *Journal of Personality and Social Psychology.* 2002. Vol. 83. No. 1. P. 138–159.

<sup>9</sup> Историю оформления этих выводов см.: *Nelissen R.M.A., Breugelmans S.M., Zeelenberg M.* Reappraising the Moral Nature of Emotions in Decision Making: The Case of Shame and Guilt // *Social and Personality Psychology Compass.* 2013. Vol. 7. No. 6. P. 355–365.

вить ответ на этот вопрос на примере двух проблем, значимых одновременно для одной и для другой дисциплины: проблемы демаркации форм морального самоосуждения и проблемы оценки стыда при его сопоставлении с виной.

### Демаркация форм морального самоосуждения

В этом отношении психология дала философам важный материал для размышления, касающийся общераспространенного морального опыта и общераспространенного употребления моральной лексики, а философия может предоставить и предоставляет психологам ресурсы систематического концептуального анализа. Поворот, произошедший в психологической трактовке стыда во второй половине XX в., актуализировал для этиков те свойства этого феномена, которые не связаны с реальной или возможной оценкой поведения индивида со стороны других людей. Среди них появились те, кто принял интернализированную и десоциализированную концепцию стыда (к примеру, понимание стыда Джоном Ролзом находилось в русле выводов Пайерса). При этом этики поставили вопрос о дополнительных спецификациях стыда внутри этой концепции. Например, Жюльен Деонна, Рафаэле Родоньо и Фабрицио Терони указали на то, что далеко не любая негативная самооценка, ориентированная на личность индивида, а не на его поступок, может быть названа и в обиходе именуется стыдом. Отбросив целый ряд возможных критериев разграничения, используемых в литературе, они пришли к выводу, что стыд – это интенсивная негативная эмоциональная реакция, возникающая в тех случаях, когда индивид оказывается неспособен воплотить в своей деятельности важные для него ценности даже в какой-то минимально приемлемой (пороговой) степени. Они опирались при этом на анализ сюжетов «Курильщик» и «Романист». Решивший бросить курить человек испытывает стыд в связи с собственной слабостью, закуриив в одиночестве сигарету, опубликовавший бездарный роман писатель испытывает стыд, даже когда его хвалят и, в особенности, когда это происходит. Оба негативно оценивают свои поступки, а на их фоне – свою личность и делают это безо всякой мысли об осуждении со стороны других людей. Но стыдятся они лишь в том случае, если их способность к успешной реализации их собственных ценностных установок оказывается подпороговой<sup>10</sup>. Эти уточнения нуждаются в проверке и апробации эмпирическими методами психологии, но мне представляется, что выводы Деонны, Родоньо и Терони уязвимы уже на уровне концептуального анализа.

Переживания придуманных ими воображаемых персонажей попадают в рубрику «стыд» только тогда, когда мы убеждены, что эмоционально нагруженная негативная самооценка осуществляется либо в виде стыда, либо в виде вины, а третьего не дано. Чувство языка не позволяет назвать то, что переживает курильщик или писатель, виной. Использованию слова «стыд» в этом контексте оно противится не так сильно. Значит, мы имеем дело именно со стыдом. Однако у нас нет оснований считать, что существуют лишь эти две формы негативной самооценки. Сами Деонна, Родоньо и Терони

<sup>10</sup> Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. N.Y., 2012. P. 136–137.

упоминают в этой связи и другие переживания: например, разочарование в себе. А когда они разграничивают стыд и разочарование в себе, то делают это по критерию интенсивности или «суровости»<sup>11</sup>. Но ведь разочарование в себе тоже может быть очень интенсивным. Необходимо также учесть, что, кроме разочарования в себе, существуют презрение к себе, отвращение к себе, интенсивность которых тоже может быть высока.

Я полагаю, что квалификация какого-то негативного переживания, сосредоточенного на собственной личности агента, в качестве стыда остается под вопросом до тех пор, пока мы не подключим традиционный критерий реального или воображаемого присутствия другого. Соответственно, стыд следует рассматривать в качестве двухфокусного механизма самооценки, который одновременно сконцентрирован на личности нарушителя и инициирован реальной или воображаемой оценкой со стороны другого человека. Ни одна из этих характеристик не является более фундаментальной, чем другая, ни одна из них не может рассматриваться как свойство большинства, а не всех случаев стыда. Естественно, что, как и сама гипотеза Деонны, Родоньо и Терони, эта ее критика нуждается в целенаправленной эмпирической проверке. Пока же я вижу, что некоторые психологи по умолчанию принимают гипотезу о двухфокусной природе стыда, но без специального обоснования<sup>12</sup>.

### **Оценка стыда как экстернализованной формы морального самоосуждения**

Как я уже заметил выше, выявление специфики и природы феномена стыда для этической теории важно не само по себе, а как часть ее попыток создать целостную картину морального опыта, опирающуюся на определенное представление о смысле морали. Промежуточным вопросом в этом отношении является вопрос о наличии, а при наличии – о специфике моральных санкций. В целом под санкциями понимаются возникающие на основе намеренных усилий негативные последствия неисполнения какого-то требования, призванные поддержать его исполнение. Как известно, правовые санкции являются материальными, т.е. предполагают реальные ограничения нарушителя (его свободы, финансовых возможностей, формального права занимать те или иные социальные позиции и т.д.). Они являются также санкциями внешними, пространство их применения – это не внутренний психический мир индивида, а его взаимодействие с окружающим миром. Моральные санкции, напротив, являются идеальными, т.е. не связанными с материальными ограничениями, и преимущественно внутренними. Они представлены негативными переживаниями деятеля, сопровождающими отрицательную моральную самооценку, или самоосуждение. Стыд является именно таким переживанием. В этой связи дать правильное описание стыда – это значит определиться с параметрами одной из моральных санкций. Но стыд является не единственной моральной санкцией, поэтому в том случае, если на фоне корректного описания стыда будут выявлены его

<sup>11</sup> Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. P. 87.

<sup>12</sup> См., напр.: Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. 2002. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.

существенные недостатки, его придется признать либо периферийной моральной санкцией, либо санкцией, негодной для морали. Возможными подобными выводами делает некое общее представление о смысле морали, но непосредственной основой для них являются данные психологии о самом стыде. Можно также сказать, что психологическая критика стыда в каких-то своих проявлениях легко превращается в заход к его этической критике, а психологическая апология – в заход к этической апологии.

Для начала можно проанализировать потенциальные недостатки стыда в качестве экстернализованного способа самооценки. Для тех психологов, которые разрывают связь этого переживания с фигурой осведомленного оценивающего другого, они, естественно, являются мнимыми – стыд для этих исследователей не более экстернализован, чем вина. Но и для тех, кто настаивает на такой связи, возможные издержки экстернализованности самоосуждения не имеют существенного значения. Это определяется упрощенным общим пониманием морали, в котором автономность моральных оценок и решений полностью затмевается их просоциальностью. Именно поэтому психологи-экстерналисты по умолчанию видят в стыде центральный, а не периферийный элемент морального опыта (ср. мысль Шефа о «моральном гироскопе»).

Этики же, напротив, не могут отнестись к проблеме автономии и гетерономии оценок и решений как к малозначительной. Они опираются при этом на то, что поступки, содействующие благу другого, в живом опыте моральной оценки воспринимаются по-разному в зависимости от того, что было их мотивационной основой: собственный интерес индивида, внешнее социальное давление или независимая от этих факторов внутренняя убежденность. И, скорее всего, этики в этом отношении правы, что создает пространство для формирования разных оценок стыда, в том числе острокритических. И лишь одна из возникающих при этом трех позиций совпадает с мнением Шефа, которое преобладает в психологии. Я склонен поддерживать именно ее, но это не значит, что психологи были правы в своем индифферентном отношении к проблеме автономии и гетерономии. Позитивная оценка стыда в этом случае формируется уже на рефлексивной основе, в полемике с иными позициями и в тесной связи с неким проясненным представлением о смысле морали. В теоретическом отношении это серьезное достижение.

Итак, каковы же эти три позиции и какова стоящая за ними аргументация? Для сторонников первой позиции стыд является заведомо внешним по отношению к морали механизмом регулирования поведения. В пользу этого мнения свидетельствует сходство негативных переживаний индивида, связанных с реальной или потенциальной оценкой со стороны других, с правовым наказанием. Если кто-то воздерживается от совершения противоправного и одновременно безнравственного поступка в связи с опасением тюремного заключения или штрафа, его мотивация не является моральной. Причина в том, что соответствовать определенным ценностям и нормам его заставляет не признание их значимости, а внешнее понуждение. Стыд также является реакцией на внешнее понуждение, хотя и не физическое. Значит, связанные с ним мотивы не имеют прямого отношения к морали<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Бернард Уильямс считал подобный вывод неизбежным для любой этики, базирующейся на фундаментальных кантовских оппозициях (*Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 1993. P. 77–78*).

Вторая позиция предполагает, что стыд является вспомогательным, периферийным механизмом морального регулирования. В этом случае два вышеупомянутых аргумента сохраняют свою силу, но радикальные выводы из них воспринимаются как результат искажения действительных свойств стыда. Что же в стыде такого, что препятствует его вытеснению за пределы совокупности моральных явлений? Стоящие на этой позиции теоретики выделяют три момента.

Во-первых, стыд не тождественен простому страху перед тем, что другие люди отрицательно отнесутся к деятелю и перестанут считать его желанным партнером по различным видам взаимодействия. Не тождественен он и простому страданию от этого. И страх, и страдание действуют в опыте стыда не самостоятельно, а в качестве факторов, которые пробуждают или активизируют спящие ценностные установки самого деятеля. Для того чтобы имел место стыд, хотя бы какая-то часть души стыдящегося человека должна признавать правоту негативных оценок реальных или воображаемых осведомленных наблюдателей. Ценностные установки, делающие людей уязвимыми для чужих оценок, могут, конечно, подавляться. Но у человека, способного к стыду, они должны обязательно присутствовать.

Во-вторых, стыд имеет гораздо более автономный характер, чем страх наказания или бойкота, поскольку деятель во многом сам избирает тех, кого ему стыдиться. Это отмеченное уже Аристотелем обстоятельство сохраняет связь стыда со сферой морального самосовершенствования. Однако свобода в этом отношении не абсолютна, что и задает специфику стыда в качестве особой моральной санкции. Как подчеркивал Бернард Уильямс, даже если другой, присутствующий в сознании стыдящегося человека, является воображаемым, он не тождественен зеркальному отражению самого деятеля или смитовскому беспристрастному наблюдателю, который представляет собой скорее ориентир при определении правильного поступка, чем личность, взаимодействие с которой пробуждает моральную самооценку<sup>14</sup>. Это в полном смысле этого слова другой, несмотря на свою фиктивность и обобщенный характер.

В-третьих, стыд включен в динамику морального развития, а также во взаимодействие элементов моральной саморегуляции, которое не ограничивается ранним становлением личности, присутствуя на всех этапах жизненного пути человека. Автономная оценка вырастает на основе гетерономной в порядке взросления (и это строгий психологический закон), а также постоянно поддерживается ею у взрослого человека (это, скорее, стойкая тенденция)<sup>15</sup>. Можно, конечно, представить себе моральных гениев, действующих исключительно на основе свободного принятия и свободной реализации моральных ценностей и норм без малейшей роли моральных санкций или же исключительно на основе избегания возможного переживания вины, но среднестатистический порядочный человек всегда совмещает автономный выбор с оглядкой на суждения окружающих. Это его страховочный трос, а иногда и спасательный круг. В этом отношении он неизбежно «человек стыдящийся».

<sup>14</sup> Williams B. Shame and Necessity. P. 84.

<sup>15</sup> См.: Sanderse W. An Aristotelian Model of Moral Development // Journal of Philosophy of Education. 2015. Vol. 49. No. 3. P. 382–398.

В рамках третьей позиции стыд есть центральное явление особого – коммунарно-коммуникативного – измерения морали, которое является не менее важным, чем автономно-индивидуалистическое. В силу этого он не периферичен, хотя по критерию автономности и уступает вине. Для сторонников этой позиции глубокая укорененность стыда в общераспространенном моральном опыте является одним из оснований для коррекции привычного, заданного ранними интеллектуалистами и Кантом подхода к морали, в рамках которого моральный опыт рассматривается исключительно через призму индивидуального применения практического разума. На настоящий момент имеются два очень интересных прецедента такой корректирующей концептуализации морали (в англоязычной этике – концепция Чешир Кэлхун, в российской – концепция Рубена Апресяна). Кэлхун обращает внимание на то, что моральное отношение к другому человеку включает в себя не только восприятие его в качестве лица, защищенного моральными требованиями, содержание которых моральный деятель выявляет в строго индивидуальном порядке. Так мораль выглядит лишь в односторонней «эпистемологической» перспективе. Однако другой всегда выступает также в качестве требующего признания партнера по общей социальной практике, и в этой связи его оценки сохраняют независимую значимость для морального деятеля даже тогда, когда он с ними не согласен. Это дополняет «эпистемологическую» перспективу «коммунаристской», а в ней стыд оказывается явлением номер один<sup>16</sup>.

Схожим образом Апресян предлагает рассматривать мораль не как «явление внутреннего мира индивида», а как «пространство интересубъективности»<sup>17</sup>. В этом пространстве даже универсализуемость моральных оценок возникает не только на основе применения различного рода мысленных процедур кантианского типа, но также за счет сопоставления и обобщения оценочных суждений, высказанных другими людьми<sup>18</sup>. Стыд дополнительно притягивает внимание морального деятеля к таким суждениям, способствует тому, чтобы тот рассматривал свои поступки не только в контексте множества интересов других людей, ближних и дальних, но и в контексте множества точек зрения, принимаемых ими.

### **Оценка стыда как формы морального самоосуждения, сосредоточенной на качестве личности**

Если обсуждать недостатки стыда, связанные с его сосредоточенностью на личности нарушителя, а не на самом нарушении, то этическая теория находится в несколько ином положении по отношению к психологической. В отличие от недостатков, связанных с гетерогенностью, эти недостатки сурово критикуются и самими психологами, по крайней мере некоторыми. Поэтому в предмет этической рефлексии в этом случае превращается уже не необходимость критики, а ее критерии и основания. Первым обстоятельством, которое требует обсуждения в этой связи, является то, что, оценивая

<sup>16</sup> См.: Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

<sup>17</sup> Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 52.

<sup>18</sup> См.: Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. No. 3. С. 110–125.

стыд, психологи используют понятие «адаптивность» (так Тэнгни считала стыд в целом неадаптивной эмоцией, хотя признавала, что и вина может принимать неадаптивные формы). С точки зрения этики этот критерий игнорирует то, что стыд является механизмом морального опыта, включен в общий контекст морали и отражает неотъемлемые особенности морального сознания.

Критерий адаптивности имеет в психологии более чем вековую историю. Понятие адаптивного поведения используется в исследованиях развития интеллекта и, соответственно, интеллектуальной недостаточности. На настоящий момент адаптивность поведения рассматривается как одна из составляющих нормального интеллектуального развития. Возьмем основные аспекты адаптивности из одной ее недавней концептуализации. Это а) способность деятеля соответствовать общественным ожиданиям, б) способность участвовать в жизни сообщества (сообществ), в) способность ответственно поддерживать социальные связи. И все это на уровне рутинного повседневного поведения, а не на уровне специальных усилий и максимальных достижений (как в случае с IQ)<sup>19</sup>. То есть, суммируя, это умение успешно приспосабливаться к социальной среде и успешно (без значительных эмоционально-психологических и репутационных потерь) выходить из сложных коммуникативных ситуаций. Если теоретическая задача состоит в том, чтобы оценить, насколько полно на основе той или иной способности личности реализуется совокупность моральных ценностей, то критерий адаптивности, конечно, является недостаточным. На его основе нельзя оценивать моральные эмоции в качестве именно моральных.

К примеру, психологи критикуют стыд на основе болезненности порождаемых им состояний, граничащих с депрессией. Однако при этом из их поля зрения выпадает тот факт, что стыд является моральной санкцией, которая и должна быть болезненной (вернее, пропорционально болезненной). Конечно, если критика стыда будет вестись на основе того, что депрессия разрушает личность, лишает человека свойств морального деятеля, то это будет более приемлемый в этическом отношении критерий. Но он находится за пределами приведенного выше представления об адаптивности. Усеченность критерия адаптивности проявляется и в том, что он привязан к успеху человека в деле приспособления к какому-то конкретному обществу. Ожидания общества от своих членов могут быть очень разными, в том числе морально сомнительными. Ответственное отношение к социальным связям может продуцировать самые разные формы банального зла и т.д.

Если присмотреться к психологической критике стыда, да и в целом к применению понятий «адаптивный» и «неадаптивный» в психологии, то станет видно, что эта усеченность постоянно преодолевается психологами. Однако это происходит спонтанно, довольно противоречиво и при иллюзорном сохранении строгой научности. Так, в литературе по психологии личности, в особенности литературе по ее расстройствам, где к понятию «адаптивное поведение» добавляются понятия «адаптивные личностные

---

<sup>19</sup> Tassé M.J., Schalock R.L., Balboni G., Bersani H., Borthwick-Duffy S.A., Spreat S., Thissen D., Widaman K.F., Zhang D. The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability // American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities. 2012. Vol. 117. No. 4. P. 291-303.

свойства», «адаптивные схемы», «адаптивные убеждения», «адаптивное функционирование» и т.д., критерий адаптивности постоянно балансирует между прагматическим приспособлением индивида к среде и некой, неартикулированной прямо концепцией полной и процветающей человеческой жизни, частью которой является реализация гуманистических идеалов. Соответственно, неадаптивным оказывается и непоследовательное, и создающее болезненные психические тупики, и обедняющее жизнь, и нечестное, и неальтруистичное, и антиобщественное поведение деятеля<sup>20</sup>. Такое смещение имеет место и у Тэнгни при сравнении стыда и вины. Адаптивность включает у нее и способность к эмпатии, и способность к управлению гневом, и способность выстраивать благожелательные отношения с другими людьми. Поэтому у нее и появляется возможность применять формулировки «более моральная эмоция» и «более адаптивная эмоция» как синонимы<sup>21</sup>.

Использование в психологии языка адаптивности заслуживает специального и развернутого контент-анализа, но и до его проведения очевидно, что, с точки зрения этики, понятие «адаптивный» лишено строгости и унифицированного содержательного наполнения. Для создания более прозрачного оценочного аппарата необходима специальная работа. Прагматика социального приспособления должна быть отделена от полноценной самореализации индивида, обе они вместе взятые – от объективного, общезначимого стандарта качества жизни, и, наконец, вся эта совокупность критериев – от нормативно заданных альтруизма и честности. При этом итоговая оценка психических явлений должна вестись на основе какого-то вполне определенного понимания нормативной составляющей этих критериев оценки. Прояснения требуют вопросы о том, какие формы альтруистического поведения должны считаться вмененными деятелям, какой масштаб жертв и самоограничений ради других людей является оправданным, каковы подразумеваемые психологом типы и проявления честности и т.д. и т.п.

Другое основание актуальности этического анализа стыда в связи с его сосредоточенностью на оценке личности связано уже не с применением в психологии критерия адаптивности, а с тем, что только на фоне целостного, многоаспектного представления о морали возможно полноценное соотнесение стыда и вины как двух ведущих механизмов моральной самооценки. Неудивительно, что именно в этике (у Гэбриэл Тэйлор) возникает представление об их взаимной дополнительности, и в ней же оно получает дальнейшее развитие (например, у Деонны, Родоньо и Терони)<sup>22</sup>. Эта взаимная дополнительность определяется тем, что стыд и вина во многом компенсируют недостатки друг друга. Тема выявления недостатков эмоций самооценки, как мы уже видели, присутствует в психологических исследованиях широко. Кстати, это касается не только стыда, но и вины.

<sup>20</sup> Это впечатление сформировалось у меня на основе знакомства с психологической литературой, отражающей обсуждение расстройств личности в контексте так называемой большой пятерки черт личности, а также многолетнее развитие опросника SNAP (The Schedule for Nonadaptive and Adaptive Personality).

<sup>21</sup> *Tangney J.P.* How Does Guilt Differ from Shame? // *Guilt and Children*. San Diego, 1998. P. 8.

<sup>22</sup> См.: *Taylor G.* Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford, 1985. P. 89–92; *Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F.* In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. P. 184.

Но тезис о возможности их продуктивного взаимодействия в моральном опыте обсуждается мало.

В чем же стыд дополняет вину, если иметь в виду тот аспект их различия, который касается объектов или акцентов осуждения? Опираясь на этические работы, можно выдвинуть следующие предположения. 1. Вина неразрывно связана с уже произошедшим событием поступка, в то время как стыд включен в непрерывный процесс практической самореализации личности. Это превращает стыд в важное основание целенаправленного и рефлексивного морального самосовершенствования. 2. Вина наиболее эффективна там, где неприемлемое в моральном отношении поведение выявляется на основе вполне прозрачных норм, разграничивающих должные и недолжные поступки. Стыд же способен действовать и в той сфере, где моральное качество поведения выявляется на основе применения неопределенных, но от того не менее важных ценностных ориентиров (тех, которые предполагают, что правильный поступок есть ситуативное выражение какой-то нравственной черты характера). 3. Под влиянием чувства вины индивид склонен рассматривать нарушение как случайный сбой или как присутствие в себе какого-то чуждого начала, иного Я, на время перехватывающего управление поступками. Стыд же не позволяет деятелю аннулировать связь между нарушением и собственными психологическими особенностями. То есть он заставляет концентрироваться не на симптомах, а на самой болезни.

Таким образом, обобщая свое обсуждение результатов и перспектив этического исследования стыда, а также образцов понимания этого феномена, сформировавшихся в этической теории, я мог бы сформулировать следующий вывод. Среди бытующих между этиками мнений о том, каков оптимальный способ взаимодействия моральной философии и психологического изучения морали, наиболее обоснованным является то, которое исходит из возможности их сотрудничества в вопросах теоретической реконструкции морального опыта и критики некоторых форм, которые он принимает, а также из необходимости взаимной коррекции методологических установок. В случае исследования стыда этот способ взаимодействия позволяет добиться нескольких важных результатов. Во-первых, уточнить определение стыда как моральной эмоции – стыд представляет собой переживание агента по поводу того, что в его нравственно предосудительном поступке проявились негативные качества его личности, но при этом лишь такое переживание, которое инициировано реальной или воображаемой реакцией на поступок со стороны других людей (их осуждением, пренебрежением, насмешкой). Во-вторых, установить, что меньшая степень автономности чувства стыда в сравнении с чувством вины создает весомые основания для того, чтобы считать стыд периферийным явлением морального опыта, и лишь тщательный анализ соотношения индивидуально-перфекционистского и коммунитарно-коммуникативного измерений морали заставляет пренебречь этими основаниями и рассматривать стыд в качестве полноценной моральной эмоции. В-третьих, продемонстрировать множественность и неоднородность критериев, на основе которых выявляется относительная ценность моральных эмоций (в данном случае – стыда и вины). Для оценки необходимо определить, насколько эмоция содействует а) приспособлению индивида к социальной среде, б) полноценной индивидуальной самореализации, в) ведению качественной (процветающей)

жизни, г) совершению альтруистических и честных поступков. И, наконец, в-четвертых, обосновать взаимодополнительный характер стыда и вины внутри морального опыта.

## Список литературы

- Апресян Р.Г. Концепция социально-эмоционального обучения и задачи морального воспитания // Вопросы психологии. 2019. № 1. С. 29–39.
- Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.
- Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 110–125.
- Апресян Р.Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Часть I // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 43–44.
- Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–33.
- Максимов Л.В. Феномен морали: аналитические этюды. М.: Логос, 2020. 264 с.
- Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.
- Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 268 p.
- Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. 2002. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.
- Lewis H.B. Shame and Guilt in Neurosis. N.Y.: International Universities Press, 1971. 525 p.
- Piers G. Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study // Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. N.Y.: Norton, 1953. P. 15–55.
- Sanderse W. An Aristotelian Model of Moral Development // Journal of Philosophy of Education. 2015. Vol. 49. No. 3. P. 382–398.
- Smith R.H., Webster J.M., Parrott W.G., Eyre H.L. The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. Vol. 83. No. 1. P. 138–159.
- Tangney J.P. How Does Guilt Differ from Shame? // Guilt and Children / Ed. by J. Bybee. San Diego: Academic Press, 1998. P. 1–17.
- Tangney J.P., Dearing R.L. Shame and Guilt. N.Y.: Guilford Press, 2002. 272 p.
- Tassé M.J., Schalock R.L., Balboni G., Bersani H., Borthwick-Duffy S.A., Sprent S., Thissen D., Widaman K.F., Zhang D. The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability // American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities. 2012. Vol. 117. No. 4. P. 291–303.
- Taylor G. Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford: Clarendon Press, 1985. 176 p.
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

## Ethics and psychology (the case of shame studies)

### Andrey V. Prokofyev

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

The paper explores a number of approaches explaining the interaction between ethics and psychology. These approaches state that: a) appeals to psychological data are destructive to moral philosophy, b) such appeals are harmless, but are useless in creating a correct

theoretical vision of morality, c) the interaction between ethics and psychology can be collaborative and involve some mutual correction of methodologies. The object of research is psychological and ethical studies of shame. The author characterizes briefly two main psychological interpretations of shame: a) as an emotion of self-assessment that requires a real or imagined external blame, b) as an emotion of self-assessment that is focused on the personal features of a transgressor. Against the background of this reconstruction, the author establishes how psychological studies of shame can use resources provided by an ethical analysis of the sense of morality and by the content of particular moral concepts. On the other hand, the author shows, how ethical studies of the subject can use moral psychology to get rid of some elements of subjectivism in the image of the common moral experience that they create. Such collaboration is possible in demarcating shame and guilt (where it helps to grasp the two-sided character of shame) as well as in evaluating these two emotions (here, it highlights complimentary nature of them). The proposed analysis suggests that the third approach to the interaction of ethics and psychology is more justified.

**Keywords:** morality, ethics, psychology, moral emotions, shame, guilt, autonomy, heteronomy, adaptability

**For citation:** Prokofyev, A.V. “Etika i psikhologiya (na primere issledovaniya styda)” [Ethics and psychology (the case of shame studies)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 5–21. (In Russian)

## References

- Apressyan, R.G. “Filosofsko-eticheskie ustanovki psikhologicheskogo izucheniya sovesti. Chast’ I” [Moral-philosophical Basis for Psychological Studies of Conscience. Part I], *Psikhologicheskii zhurnal*, 2019, Vol. 40, No. 2, pp. 43–44. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Kontseptsiya sotsial’no-emotsional’nogo obucheniya i zadachi moral’nogo vospitaniya” [A Conception of Socio-emotional Instruction and Objectives of Moral Education], *Voprosy psikhologii*, 2019, No. 1, pp. 29–39. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Universalizatsiya moral’nykh suzhdenii (osnovaniya i proektsii)” [The Universalization of Moral Judgements (Premises and Projections)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 110–125. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Smysl morali” [The Sense of Morality], *Moral’. Raznoobrazie ponyatii i smyslov. K 75-letiyu A.A. Guseinova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov], ed. by O.P. Zubetz. Moscow: Al’fa-M Publ., 2014, pp. 35–63. (In Russian)
- Calhoun, C. “An Apology for Moral Shame”, *Journal of Political Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 2, pp. 127–146.
- Deonna, J.A., Rodogno, R. & Teroni, F. *In Defense of Shame: the Faces of an Emotion*. New York: Oxford University Press, 2012. 268 pp.
- Gilbert, P. “Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt”, *Social Research*, 2002, Vol. 70, No. 4, pp. 1205–1230.
- Guseinov, A.A. “Soslagatel’noe naklonenie morali” [The Subjunctive Mood of Morality], *Voprosy filosofii*, 2001, No. 5, pp. 3–33. (In Russian)
- Lewis, H.B. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971. 525 pp.
- Maksimov, L.V. *Fenomen morali: analiticheskie etyudy* [The Phenomenon of Morality: Analytical Essays]. Moscow: Logos Publ., 2020. 264 pp. (In Russian)
- Piers, G. “Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study”, in: G. Piers & M.B. Singer, *Shame and Guilt*. New York: Norton, 1953, pp. 15–55.
- Sanderse, W. “An Aristotelian Model of Moral Development”, *Journal of Philosophy of Education*, 2015, Vol. 49, No. 3, pp. 382–398.

- Smith, R.H., Webster, J.M., Parrott, W.G. & Eyre, H.L. "The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2002, Vol. 83, No. 1, pp. 138-159.
- Tangney, J.P. & Dearing, R.L. *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press, 2002. 272 pp.
- Tangney, J.P. "How Does Guilt Differ from Shame?", *Guilt and Children*, ed. by J. Bybee. San Diego: Academic Press, 1998, pp. 1-17.
- Tassé, M.J., Schalock, R.L., Balboni, G., Bersani, H., Borthwick-Duffy, S.A., Spreat, S., Thissen, D., Widaman, K.F. & Zhang, D. "The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability", *American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities*, 2012, Vol. 117, No. 4, pp. 291-303.
- Taylor, G. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 176 pp.
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 pp.